

Odpověď: malý seminář pro začátečníky a trocha komentářů

Dušan Třeštík

Měl bych asi nejprve podle vzoru středověkých literátů předeslat něco o cause scribendi mé knížky. Začal jsem na ní pracovat na konci 70. a počátku 80. let. Mytologická bádání byla tehdy, poté kdy se vedle Eliadovy fenomenologie náboženství prosadila Dumézilova srovnávací mytologie a Lévi-Strauss začal publikovat své strukturalistické analýzy mýtů, v novém rozkvětu, rýsovaly se zcela nové perspektivy mytologického bádání. Sem za dráty našeho tábora to doléhalo jen zprostředkovaně, i když Dumézil nebyl na seznamu zakázané literatury. Poměrně dostupné zato byly sémiotické práce tartuské školy, zejména V. V. Ivanova a V. N. Toporova. Zaujaly tehdy tady v Čechách kdekoho, připomínám jenom Vladimíra Macuru, který se k ruským sémiotikům vždy hlásil. Hltali jsme ty práce, protože otevíraly jiný svět, fascinující svět archaického myšlení, nádherně „subjektivního“ oproti chladným „objektivním“ strukturám, kterými jsme se od 50. let zabývali. Neměl jsem pro to samozřejmě žádné předpoklady, musel jsem se seznámit alespoň se základy lingvistických metod, s religionistikou, literární vědou, etnografií a folkloristikou i mnohými dalšími, pro tehdejšího historika (snad jen s výjimkou jazykovědy) zcela nepotřebnými obory. Načetl jsem tak s nadšením celé knihovny všemožné literatury, s českými mýty související i nesouvisející. Měl jsem na to naštěstí spoustu času, protože nikdo ode mne – jak bylo v časech reálného socialismu obvyklé – žádnou skutečnou práci nechtěl. Pak ale přišel rok 1989 a nebyl čas na nic. Oprášil jsem své složky poznámek teprve před několika lety, pozdě a nadto s rozpaky. Mezitím se sem totiž přivalila módní záplava newageovského, keltomanického, neopaganistického a vůbec náležitě duchovního mytologického šmejdu. Představa, že by knížka, kterou píší, ležela na knihkupeckých pultech vedle jakési příručky, jak podle druidů dýchat se stromy, mi způsobovala lehkou, ale trvalou nauseu. Mnohé také bylo na počátku nového tisíciletí ve vlastním mytologickém bádání jiné, méně jisté, než na začátku 80. let. Napsal jsem tak nakonec to, co jsem si předsevzal, ale už bez té fascinace objevováním báječných nových světů, se kterou jsem kdysi začínal. Mám pocit, že jsem psal o mýtech skoro tak, jako jiní píší o dějinách chovu ovcí. Možná je to profesionální, ale velké potěšení to nepřináší. Asi proto bych tu knížku raději komentoval, než bránil

proti námitkám recenzentů, ale slíbil jsem to. Takže k recenzím, ale zároveň ke komentářům, protože ty jsou zajímavější:

Začnu bojovnou recenzí trojice autorů, protože se netýká vlastního obsahu knihy, o kterém si něco povíme až na příkladě recenze Pavlína Rychterové. Bývá zvykem, že recenze píší lidé obeznámení s celkem problematiky, o níž práce pojednává; moji trojjediní recenzenti si jí ale vybrali jen kousek. Nechtějí polemizovat „s takřka nekonečným množstvím hypotéz, předpokladů a závěrů“ mé práce (z dobrých důvodů, nic o nich nevědí), ale pouze s mým „interpretačním výkonnem, použitou metodou, zacházením s pramenným materiálem a odbornou literaturou“. Domnívají se, že postačí na několika triviálních příkladech dokázat, že páchám neodpustitelné řemeslné chyby, a proto nemůže moje knížka „z hlediska přísných měřítek vědecké kritiky obstát“. Výsledek jejich snažení sice za odpověď nestojí, a je s podivem, že ho redakce vůbec přijala, ale budiž, udělejme z této části odpovědi seminář pro začátečníky. Ať je alespoň nějak užitečná.

Sice přísný, ale spravedlivý soud recenzentů má být doložen následujícím: Hned na počátku prý „odhaluji slabiny svých komparačních postupů“ tím, že nemožně, dokonce i v rozporu s Dumézilovou metodou, srovnávám rituál v řeckém Amiklai s rituálem na Rujaně, protože zdejší Svatovít přece nebyl solárním bohem, jako jím byl v Amiklai Apollón. Svatovíta ztotožňuje V. N. Toporov s Perunem, a to byl přece bůh hromu a blesku, tedy jako Indra a Thor, bůh bojovnícké funkce Indoevropanů. Nemohl mít nic společného se solárním Apollónem – je odhaleno, že srovnávám nesrovnatelné. Odhalují se ale recenzenti, jejich „letmá kontextuální komparace“ ukazuje, že nevědí, o čem mluví. Rujanský Svatovít totiž byl tak solární, jak si jen lze přát. Byl asi, pokud jde o nejvyšší postavení v pantheonu slovanských bohů, hypostazí Peruna, to ale s jeho solárností nesouvisí.¹ Než začali „kontextuálně komparovat“, měli si kritici přečíst pramen, tj. v poznámce citovaného Saxa Grammatica. To si snad z prosemináře ještě pamatují.

1 Ptát se tu musíme jinak: Jaké postavení měl spartský solární Apollón, zda byl podobnou hypostazí hromovládneho božstva jako Svatovít? Bernard Sergent se domnívá, že ano, ale to je samozřejmě při známém „porušení“ indoevropskosti řeckého mytologického dědictví orientálními vlivy a vlivy neindoevropského substrátu zpochybnitelné. Jaké Dumézilově funkci je máme oba přiknout, není tedy jasné. Jisté pouze je, že spartský Apollón i rujanský Svatovít byli polykefalními, čtyřhlavými („čtyřruchými“) solárními božstvy s totožným rituálem. To na jedné straně ukazuje na fakt, že velmi pravděpodobná genetická souvislost mezi nimi musí spadat do doby před příchodem Dóřů do Sparty asi na sklonku 2. tisíciletí př. n. l., tedy do doby bronzové; na druhé straně to ukazuje, že náboženství polabských Slovanů nebylo tak jednoduše, jak se často tvrdilo, pozdní deformací původního slovanského náboženství způsobenou (jinak nepopíratelnými) skandinávskými vlivy a vlivy křesťanství, stejně jako jí zřejmě nebyla polykefalie božstev. Vyvrací to také definitivně stále se opakující poukaz na zdánlivou paralelu mezi pohanským Svatovítem a křesťanským svatým Vítem.

„Na první pohled“ se jim také nelíbí můj výklad české pověsti o stěhování. Prý je plný vnitřních rozporů. Jestliže totiž považují Dalimilovu verzi za původnější než Kosmovu, musím dokázat, proč Kosmas její polovinu pominul. Prý u Kosmy „nacházím obecnému křesťanskému názoru neodpovídající představu o vzniku středověkého národa“, která tvrdila, že lidé neměli před vznikem knížecí moci žádné společenské vazby. To je ale „v zřejmém rozporu s textem kroniky“, kde je postavení Čecha jako „starosty připodobněno k feudálnímu vztahu pána a jeho družiny“. Je tu líčena „sociálně stratifikovaná společnost s existencí mocenských struktur, náboženstvím a vlastní identitou“.

Jenže tyto „zřejmé mocenské struktury“ visí na jediném slově – na starostovi. Autorům se zdá, že to bylo něco jako náš současný starosta, nějaký náčelník, který je dokonce ve „feudálním vztahu ke své družině“. O to by se bylo možno přít, kdyby ovšem starosta – historicko-materialistický feudál nebo ne – skutečně existoval. Kdyby se totiž podívali, jak je učili v prosemináři, do standardní edice, a ne jen do Hrdinova překladu, našli by zde autoři *seniora*, tedy člověka, jehož autorita je založena jen na jeho věku a z něho plynoucí prestiži, v žádném případě ne na moci.² O tom, že Kosmas líčil uspořádanou společnost, také nesvědčí kult *dědků* (předků), tedy „náboženství“. Pro pražského děkana přece nebylo pohanství žádným náboženstvím, ale jen barbarickou nevědomostí primitivů sloužících démonům. Charakterizovalo je právě jako barbary, *opak* spořádané společnosti. V žádném případě tu také nemůže jít o identitu Čechů. Na shromáždění pod Řípem není nadáno jméno Čechům, ale zemi. Celé dosavadní bádání se nad tím pozastavovalo, ale Kosmas dobře věděl, co činí. Kdyby totiž jméno dostali Čechové, stali by se „národem“ (*gens*). Jméno bylo totiž jedním z hlavních identifikátorů každého *gens*. Právě tomu se ale kronikář chtěl vyhnout, proto dal pojmenovat zemi. Podle něho byli ti, kdo přišli s Čechem, hordou barbarů, a ne společností uspořádanou na základě práva a zákonů – tedy tím, čím byl v římské tradici „populus“. Společnost mohla vzniknout teprve po ustavení knížecí moci. Vlastně tak vznikala i „politický národ“ Čechů. Kosmas přitom nepolemizoval s nějakou „obecně křesťanskou“ představou o národu ani se od ní neodchyloval. Žádná taková představa totiž, na rozdíl od mínění mých recenzentů, neexistovala. V obecné rovině platilo, že – řečeno se sv. Augustinem – křesťan jako občan „města božího“ nemá vlast (situovanou v městě ďáblově), stejně jako ji nemá Marxův proletář

2 U Kosmy lidé „doprovázejí“ (*comitabantur*) svého *seniora* „jakoby pána“ (*quasi dominum*, ne „jakožto pána“), a jsou proto jeho „následovníci“ (*sequaces*), ne „družina“. Kosmas říká, že Bohemův vliv byl založen na autoritě stařešiny, který sice nebyl skutečným pánem, ale lidé ho přece následovali. Na tom nic nemění fakt, že o starostovi mluví Dalimil, který na tomto místě parafrázoval Kosmu. Rozhodně tím totiž v souladu se staročeským významem slova nemínil starostu jako „funkcionáře“, ale zase jen stařešinu.

(když už jsme u marxismu a feudálů). To vše, neexistující starosta a co s tím souvisí, je další školácká chyba.

Dokladem mého pochybného, podvodného „zacházení s poznatky archeologie a stavební historie“ má být také role Řípu v mém výkladu. Autoři tu kupí na jednu hromadu možné i nemožné alternativní interpretace a samozřejmě se do nich zamotávají. Tvrdí, že Soběslav I. mohl roku 1126 vystavěním rotundy na Řípu reagovat na právě skončenou Kosmovu kroniku, a že tedy žádná starší, mnou předpokládaná tradice zde nebyla, ačkoliv na druhé straně uznávají, že Říp nějaký symbolický význam – na Kosmovi nezávislý, a tedy starší – měl. Roku 1126 byla ale rotunda jen přestavěna, ke starší rotundě byla připojena věž. To by znamenalo, že událost podle recenzentů probíhalo takto: Kosmas zemřel 21. října 1125, Soběslav si dal, nejspíše o Vánocích, přečíst jeho právě zakončenou kroniku a nadšen jejím vyprávěním o Čechovi dal hned na jaře, po únorové bitvě u Chlumce, na památném Řípu postavit rotundu. Podlehl tak Kosmovým výmyslům, protože o nějaké symbolické roli Řípu přece nikdo předtím nic nevěděl (ale na druhé straně věděl – jak to tedy bylo?). Stavba mohla být hotova nejdříve někdy v létě, Soběslav ji ale okamžitě, s ještě neuschlou maltou, nařídil z ničeho nic přestavět a na podzim pak dal přestavěný kostel slavnostně vysvětit. To si samozřejmě ani autoři sami nemyslí. Pouze to nedomysleli.

Při svěcení dostala rotunda patrocinium. Známe dvě, obě se váží k 24. dubnu, tedy k sv. Vojtěchu a sv. Jiří. Vojtěchovo patrocinium nemohlo být nadáno kostelu před rokem 1039 a zřejmě ani po roce 1126. Pokud byl starý kostel (vlastní rotunda) postaven před rokem 1039, musel mít jiné patrocinium. To Vojtěchovo dostal přestavěný kostel nejpravděpodobněji teprve při jeho vysvěcení roku 1126, kdy se Soběslav znovu důrazně přihlásil ke společnému patronátu sv. Vojtěcha a sv. Václava. Slavnost na Řípu byla jen jedním z četných inscenovaných symbolických aktů, jimiž Soběslav upevňoval svou vládu. Aby měla smysl, musela se vztahovat k významu Řípu jako středu Čech a jejich „počátku“, známému již dávno před Kosmou. Možná byl v tom zasvěcení obdobný symbolický význam, jaký mělo připevnění Vojtěchova praporce na Václavovo kopí před bitvou u Chlumce: Václav v novém středu Čech, Praze, a Vojtěch ve starém středu, na Řípu, odkud oba ochraňují zemi. Přestavba rotundy mohla ovšem začít o něco dříve; podstatné je, že byla slavnostně vysvěcena po bitvě u Chlumce, vyhrané pod ochranou kopí sv. Václava s praporcem sv. Vojtěcha. Patronem starší stavby by pak nepochybně byl sv. Jiří, dělicí se s Vojtěchem o datum 24. dubna, i když výslovně je toto patrocinium dosvědčeno později. Nevíme sice, kdy tato stavba vznikla, protože byl ale sv. Jiří oblíbeným patronem nejstarší vrstvy kostelů na přemyslovských hradech (a jeho kostely stávaly na horách a kopcích), můžeme rotundu na Řípu datovat již do 10. století. Stavebně-historicky tomu nic nebrání. Nevím, co se na tom recenzentům nezdá, žádný protiargument alespoň neuvádějí. Nechtějí snad přece s od-

voláním na nicneříkající výzkum A. Hejny³ tvrdit, že tato starší stavba (ta, která byla 1126 přestavěna) neexistovala? A Říp existoval?

Říp ale není to hlavní, tím je genetická souvislost mezi českou a chorvatskou etnogenetickou pověstí. Prý ji stavím na číslovce sedm, ale „motiv sedmi hrdinů je ve slovanské (indoevropské) orální tradici velice běžný“, a nic tedy nedokazuje. Byli by recenzenti tak laskaví a jmenovali alespoň nějaké takové hrdiny? Žádní přece ve slovanské tradici nejsou.⁴ Autoři o ní očividně nemají ani ponětí, zřejmě se jim zde pouze popletl můj poukaz na bulharský kmen „Sedm rodů“ a „Eptaradici“ Geografa bavorského. Tady se ale nejedná o žádné hrdiny, nýbrž o symbolické uspořádání částí kmene do celku vyjádřeného „totálním“ kosmickým číslem sedm. Dokazují, že to byl také smysl počtu sedmi bratří u Čechů a Charvátů. Není to dějový motiv nějakého vyprávění a nejsou to jeho hrdinové. Slouží to jako argument v mé konstrukci, nemůže to být argument proti ní. Pochopí to moji recenzenti?

Stejně je tomu s tentokrát originálním objevem, že „Charvátsko mohlo být ve slovanské mythologii útvarem, od něhož odvozovala svůj původ řada etnik“, a že tedy jde zase jen o obecně slovanskou záležitost. Možné je samozřejmě téměř všechno, co nás napadne; Charvátsko mohlo být třeba symbolem praslovanského *ireje* (ráje, protože leželo stejně jako *irej* na jihu), horší je takový nápad dokázat. S tím se autoři ale nenamáhají, sypou suverénně z rukávu jeden objev za druhým. Prohlašují, že sice nějaká širší verze pověsti existovala již před Dalimilem, to ale bylo jen rozvedení Kosmy. Důkazem je bavorský autor, který o české pověsti psal ve 13. století. Ten prý ale Kosmu nerozváděl a ani nereprodukoval to ústní podání rozvádějící Kosmu; vymyslel si údaje o původu Čechů sám. Jak to tedy bylo? Kam se podělo to ústní podání, předloha Dalimila, když bavorská kronika pro ně jednou je a podruhé není důkazem? (Stejně jako Říp jednou před rokem 1126 není a podruhé je posvátnou, symbolickou horou.) Zrovna tak si prý vymyslel autor ruské Povesti vremennych let vyprávění o „rozchodu Slovanů od Dunaje“, které s českou a chorvatskou pověstí věcně souvisí. To už nejsou jen „letmé“ úvahy, to je už jen obyčejné nezávazné povídání u kávy. Závazné by bylo, kdyby se takové tvrzení alespoň nějak snažilo vypořádat s důkazy, třeba s těmi stránkami, na nichž dokazují, že pověst o „rozchodu Slovanů“ od Dunaje nevznikla pod perem autora Povesti, jak si to představoval L. Niederle, nýbrž že jde o autentickou tradici, která se dostala na Rus z Čech.

Poučení plynoucí ze všech těchto zmatečných pokusů je jasné. Nestačí jen vršit vedle sebe „varianty výkladu“ (tj. libovolné nápady, svoje i cizí), je třeba je doložit

3 Hejnův výzkum ukázal, že dnešní rotundě zřejmě nepředcházela nějaká starší stavba. Z toho ale neplyne, že rotunda nebyla starší než věž a o jejím stáří to neříká vůbec nic.

4 A nejsou ani v indoevropské. Znáám pouze sedm bratří Pándouvců z Mahabharáty. Ale to má asi stejný náhodný význam jako sedm kurfiřtů středověké říše.

z pramenů (což ovšem – pro někoho zřejmě překvapivě – předpokládá, že si je přečteme). Pak je musíme uspořádat do logické, soudržné, navzájem si neprotičící souvislosti. Teprve pak nabývají jednotlivé „varianty“ průkaznosti. S touto triviální zásadou kritické metody si ale autoři nedělají žádné starosti; myslí si, že takové uspořádání do souvislosti je už nekritickou „konstrukcí“, něčím, co překračuje hranice vědeckosti, a náležitě mne za mé konstrukce peskují. Opravdu se jim zdá, že věda je jen řazení fakt vedle sebe a vše ostatní je nedovolená konstrukce, když to samozřejmě ani sami nedodrží a dodržovat nemohou?

S mnoha vykřičníky se autoři rozčilují nad tím, že rozchod Slovanů od Dunaje kladu do Panonie přelomu 6. a 7. století, tj. do Samovy doby. Prý mne k tomu svedly údaje chorvatské pověsti o boji s Avary. To mne nemohlo nikdy ani nenapadnout, ty boje měly přece proběhnout v Dalmácii, a ne v Panonii. Opírám se pouze o pověst o rozchodu Slovanů od Dunaje, která se sice zachovala v Povesti vremennych let, ale jako výpůjčka ze západu, zřejmě z Čech. Že tu šlo o Panonii, je zřejmé; stejně tak je zřejmé, že k tomu muselo dojít někdy okolo doby Samova povstání. To vyplývá z písemných pramenů. Spáchal jsem ovšem smrtelný hřích, když jsem v té souvislosti poukázal na Zemanovu teorii o druhé vlně slovanských osadníků, kteří přišli do Čech někdy na přelomu 6. a 7. století z Panonie. Pokud vidím, vypadá dnes hypotéza tak, že se uvažuje o více následných vlnách nově přichozích z různých směrů, nikdo však dosud žádný bezpečný důkaz nepodal. Zemanovu teorii to doplňuje, ale nevyvrací. Autoři ovšem tvrdí, že zlom ve hmotné kultuře českých Slovanů, na který Zeman poukazuje, nemusel vůbec souviset s nově přichozími. To je ojedinělý, zatím nepublikovaný (a autory za vlastní vydávaný) názor M. Lutovského, možná přesvědčivěji zdůvodněný, možná ne. Nejsa jasnovidcem, nemohl jsem tuto hypotézu před více než dvěma lety brát v úvahu, nevím tedy, co mi autoři tak halasně vytýkají. Je to přece věc archeologů, ne moje – až se dohodnou, budu na to moci reagovat. Moje upozornění na paralelu s „rozchodem Slovanů od Dunaje“ tím v každém případě není nijak dotčeno.⁵

To jsou všechny ty zmatené důvody, které – řečeno půvabnou vědeckou autořů – „kladou vážné překážky před přijatelnost“ mé knížky. Zbytek je buď okázalé podivování se nad bagatelními samozřejmostmi smíchané s bezladně hromadě-

5 Aby ale nevznikl dojem, že mi při něm šlo o dokázání „historického jádra“ české pověsti, musím znovu výslovně konstatovat, že paralela mezi „druhou vlnou“ osadníků z Pannonie a dvojitou tradicí, tradicí o stěhování Čechů a tradicí o rozchodu Slovanů od Dunaje, nepoukazuje na „událost“ samu, nýbrž jistou podobu širší tradice kmene Čechů, která byla méně určitá než samo „stěhování“ nebo „rozchod“. Zda, případně jak to souviselo s nějakou „událostí“, „do jaké míry“ to bylo historické, je nepodstatné. Podstatné je, jak to fungovalo. Ukazují to na pověsti o stěhování: měla zdůvodnit samo ustavení kmene, ne ale jako historickou událost, nýbrž jako „událost“ mýtickou, ne historickou, ale paradigmatickou, situovanou ne do historického času, ale mýtického bezčasí „počátků“.

nými „variantami výkladu“, nebo poučování čtenáře o mytologii, tj. o něčem, o čem nemají ani nejmenší ponětí.

Předvádějí je obě, nulové ponětí o věci a z něho plynoucí sebevědomé poučování o ní, zejména na kapitole věnované slovanskému mýtu o Mužikovi. Je prý vlastně nicotná. Stručnými zmínkami dochovanými u Masúdiho a Geografa bavorského by „se badatelé specializující se na rozbor a interpretaci mýtů zřejmě nijak podrobněji nezabývali“. Zřejmě jim při tom fundovaném úsudku nepřekáží ta celá knihovna věnovaná ještě stručnější Tacitově zmínce o germánském etnogenetickém mýtu. Moje analýza je prý zbytečná také proto, že se stejně zabývá vlastním slovanským mýtem jen z malé části, většina textu je věnována nějakým podivným, vědce nehodným spekulacím. „Obě pasáže (u Geografa a Masúdiho) jsou s vysokou pravděpodobností odrazem etnogenetického mýtu Slovanů, ale to je vše, co o něm víme,“ píší autoři.

Můj důkaz spočívá na genealogické struktuře mýtu končící trojčlennou generací králů či národů. Pokud by slovanský mýtus tuto strukturu nevykazoval, nebyl by ostatním etnogenetickým mýtům podobný. Nebyl by také etnogenetický. Jestliže autoři uznávají, že jsem tuto podobu, ne-li totožnost mezi mýtem o Mužikovi a indoevropskými etnogenetickými mýty „s vysokou pravděpodobností“ dokázal, nechápu, co to pak nesrozumitelně zmateného dále vykládají o třech králích u Masúdiho. Ti jsou totiž právě tou nezbytnou poslední trojicí mýtu. Bez nich by tu žádná podoba nebyla. Masúdi ale omylem považoval trojici mýtických „králů“ za krále historické a ztotožnil ji s reálnými panovníky „Slovanů“ své doby.⁶ Recenzenti tvrdí, že Masúdi se nemýlil, že jeho tři králové nemají s mýtem o Mužikovi nic společného. Neuvědomují si ale, že tím padá celý můj důkaz. V tom případě totiž Mužikův mýtus s ostatními variantami indoevropského mýtu o stvoření nijak průkazně nesouvisí; není to etnogenetický mýtus, je to mýtus o původním království Slovanů a nic více. Jenomže podle nich slovanským etnogenetickým mýtem „s vysokou pravděpodobností“ je, a můj důkaz tedy platí – zase se tu beznadějně zaplétají ve svých vlastních „variantách výkladu“.⁷

6 Při jejich identifikaci opírám svou jistotu, podle nich nepatřičnou, o autoritu arabisty A. P. Kovalevského. Že si o tom jiní mysleli něco jiného, je přirozené, Kovalevského názor to ale samozřejmě nevyvrací. Nevím tedy, proč o tom recenzenti vůbec mluví.

7 O „žádný hodnověrný argument neopřené“ tvrzení, že Masúdiho pramenem bylo jakkoliv zprostředkované vyprávění nějakého západního Slovana, nejspíše Čecha, je ve skutečnosti shodným míněním veškeré literatury, založeným na zcela očividných skutečnostech; nemusím je tedy snad zvláště dokazovat. Celé toto zmatečné povídání si mohli recenzenti ušetřit, kdyby si o věci něco přečetli, především to, na co se odvolávám. Nota bene: slabý bod mé „konstrukce“ je jinde než v otázce tří králů. Ve výkladu jména Mužika (a tím ve ztotožnění s Manuem) vadí chybějící nosovka. Spolehl jsem se tu ale na vysvětlení kolegy indoeuropeisty Václava Blažka.

Uzavírají tím, že Slované sice etnogenetický mýtus měli, ale „vše, co lze říci nad rámec suchého konstatování o jeho existenci, bude mít nutně spekulativní ráz“. Něco tak pošetilého může říci jen někdo, kdo o bádání „specializujícím se na rozbor a interpretaci mýtů“ ví méně než nic. Analyzovat a interpretovat mýtus znamená zařadit ho do souvislostí, protože jediné, co ho může osvětlit, jsou (vedle vnitřní struktury) analogie. Na nich jsou založeny metody srovnávací mytologie téměř beze zbytku. Pokud někomu připadají jako zbytečné „volně vyřčené úvahy“, měl by si alespoň něco z příslušné literatury přečíst, aby viděl, jak se takové analýzy dělají a k čemu vedou. Autoři tvrdí, že mýty mají být „vždy posuzovány jako organický celek, což ovšem české prameny neumožňují“. Neumožňují to ve skutečnosti tak jednoduše žádné prameny. Hlavní pramen pro nejstarší vrstvu indoevropské mytologie jsou indické vědy, což ale jsou rituální hymny, kde se o mýtech mluví jen v narážkách, a všechny klasické práce o náboženství a mytologii věd jsou rekonstrukce. Každý mýtus je (jako „organický celek“) rekonstruovaný, neexistuje nikde v nějaké „autentické podobě“.⁸ To si recenzenti nedokáží představit; myslí si, že všude na světě existují nějaké „plnohodnotné“, celkové a uzavřené mýty, jen ty české že jsou zachovány v nějakých neplnohodnotných „úryvcích“. Prohlašují, že podobnost germánského a českého mýtu zachyceného u Masúdiho nemůže být genetická, „vždyť pasáž geografického spisu není mýtus!“. Podle nich je tu na jedné straně pasáž v Masúdiho geograficko-etnografickém spisu a na druhé straně jakýsi „etnogenetický mýtus Germánů“, a ne konkrétní pasáž v Tacitově etnografickém spisu, která je pro něj jediným pramenem. V souladu s tím mne kárají, že „čtenáři zamlžují skutečnost, že etnogenetický slovanský mýtus zanikl, aniž by byl nějak věrně a podrobně zaznamenán“. Čtu a žasnu: rozumím dobře, nemýlím se, moji recenzenti si opravdu a vážně představují mýtus jako něco uzavřeného v sobě, bytujícího kdesi jako zvláštní (orální) slovesný útvar, obdoba básně či písně, něco, co lze „věrně a podrobně zaznamenat“, a ne jako obecnou látku ve smyslu teorie literatury, jako jí je např. látka o doktoru Faustovi, konkrétně neexistující, ale odrážející se v mnoha různých slovesných podobách. Považují naivně to, co se v knížkách pro školu a dům prezentuje jako řecké nebo keltské mýty, za autentické, věrně zapsané texty. To je pak s nimi těžká řeč – jako se slepými o barvách.

Aby to všechno nevypadalo tak přízemně, aby v tom byla nějaká „teorie“, vytýkají mi recenzenti, že jsem nepoužil Assmannova konceptu kolektivní paměti

8 Ani díla jako Snorriho *Mladší Edda* nezapisují mýty, ale vyprávějí o nich. Příkladem může být mýtus o Gefion. Srovnání se starším veršem Braggiho ukazuje, že Snorri pomínl pro smysl mýtu tak podstatné podrobnosti, jako jsou barvy Gefioniných býků. Snorriho text a mýtus jsou dvě odlišné věci, přičemž ten mýtus zřejmě ani neexistoval jako (orální) „text“. Existoval jen ve vyprávěných příbězích (jejichž ráz si nedovedeme dost dobře představit) a byl materiálem pro skaldy.

a kultury vzpomínání. To je, jako by doporučovali jít na krájení chleba nůžkami místo nožem. Bylo by to sice v zásadě možné, ale přece jenom poněkud nepraktické. Mýty (ty skutečné, tak jak je definuje bádání, ne jak se o nich obecně mluví v přeneseném slova smyslu) nejsou ex definitione žádnou pamětí, nepřipomínají nebo neodrážejí žádnou minulost. Nejsou ale ani pseudopamětí. Jsou situovány v počátečních časech, tedy v bezčase. Takto vymezeny mají s kolektivní „pamětí“ a „kulturou vzpomínání“ sotva co společného. Nebylo, na co pamatovat a vzpomínat – leda na dobu před všemi dobami a časy, kdy hory měly křídla a volně létaly, než je Indra srazil svým bleskem na zem. Můžeme ovšem na druhé straně také předpokládat, že i původní, skutečné mýty fungovaly nejenom jako nadčasová paradigmatata, ale v praxi možná jako jakási pseudopaměť v Assmannově smyslu. Na rozdíl od Egypta nebo Mezopotámie ale tady, v raně středověké předstátní a předpísemné Evropě nevíme, jak by to jejich fungování mělo konkrétně vypadat. Nemůžeme určit skupinu, která byla jejich nositelem. Nemáme zde nějakou kastu bráhmanů, která byla u Indů nositelem a správcem mýtické tradice zaručujícím její relativní stabilitu. Víme, že jejím prostředím byly zrovna tak hodovní síně králů a králičků jako chaty obyčejného lidu. Existovali sice profesionálové jako třeba irští „básníci“ nebo severští skaldi,⁹ neměli ale ani zdaleka na tradování mýtických a pověstových látek monopol. Nemáme proto také dnes už vůbec žádnou jasnější představu o tom, v jaké slovesné podobě byly tyto látky podávány. Staré představy, že muselo jít o básně a písně, padly; dnes víme, že před básnictvím a vedle něho existovala neurčitá a zřejmě nijak slovesně nevázaná velká zásoba „ság“ či „pověstí“. Faktem totiž je, že dochované básnictví a jiné texty předpokládají u posluchačů mnohem širší znalost témat, než jsou a vůbec kdy mohly být zachyceny v básních a písních. O tom, jakou funkci měly v kmenových společnostech předhistorické i raněstředověké Evropy, se proto můžeme (až na řídké výjimky) jen dohadovat. Později, v křesťanských dobách, sice žily fixovány písmem v jakési deformované podobě dále a byly různě využívány, to nám ale nic neřekne o tom, jak fungovaly původně. Stabilitu mýtů totiž zaručovaly pouze rituály, k nimž se mýty tak či onak vázaly. Jakmile tyto pohanské rituály zanikly (nebo degenerovaly, třeba přenosem z veřejné do soukromé sféry, jako ten rituál s novoročními koláči zapsaný na Kysúci), ztratily mýty půdu pod nohama. Buď zanikly, nebo se z nich staly euhemerizované, a tedy pseudohistorické, učeně zpracovávané látky.¹⁰ Možná že to, co tu píší, působí na toho, kdo očekává jedno-

9 Ne ale slovanští *igrici*, na které kladl neúměrný důraz Karbusický. Vše, co o nich víme, ukazuje na to, že to byli obyčejní ioculátoři – žertěři. To platí i o ruských *skoromošch*.

10 Nechci tento text zatěžovat poznámkovým aparátem, ale musím přesto odkázat na pro metodu zcela zásadní novinku JOHANNESSE FRIEDA, *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München-Beck 2004. Jako první totiž reflektuje současný stav kognitivních věd (věd zabývajících se prací našeho mozku) a názorně předvádí bídu té paměti, na níž

duché učebnicové odpovědi na složité otázky, „dojmem libovolnosti, bezradnosti a někdy bohužel i účelovosti“, jenže taková – bezradná, chceme-li – je skutečná situace. Nespraví ji žádný „přístup“ ani „teorie“: co v pramenech není, tam nepřibude. Nanejvýše do nich násilně vepeme teoretické zcestnosti, kterých se pak budeme s námahou hodnou lepší věci zbavovat.

Charakteristickým znakem českých mýtů je to, že všechny jsou svým způsobem „politické“, a to již ve své původní, rekonstruovatelné podobě.¹¹ Proto o nich mluvím jako o mýtech kmene Čechů, a ne přemyslovského státu, což recenzenti ale ignorují; asi proto, že o tom jejich politickém *charakteru* sice dovedu říci leccos, ne ale o jejich konkrétním *fungování*. Ve srovnání s germánským a skýtským etnogenetickým mýtem například ukazují, že i slovanský, v Čechách tradovaný mýtus mohl souviset s nějakým výročním rituálem připomínajícím a „upevňujícím“ „origo gentis“ či „horrenda primordia“, jak říká Tacitus. Nevím ale vůbec, jak takový rituál mohl vypadat konkrétně a hlavně koho se týkal, protože o struktuře a organizaci českého kmene máme jen povšechnou představu. Nevím, či tradice je vlastně zachycena v 10. století u Kristiána. Přemyslovského knížectví z 9. století, nějakého jiného knížectví nebo nějaké hypotetické ústřední vlády Čechů? Ukazují, že v 10. století byla přemyslovská látka upravena pro potřeby nového státu, komu a jak ale sloužila předtím, však nevím. Rituál nastolování na kamenný stolec byl jistě praktikován v Čechách v 9. století. Mimo jiné zřejmě na pražském ostrohu, tam, kde později vznikl hrad. Platil ale pro celé Čechy, nebo jen pro přemyslovské knížectví? Ví to někdo? Může to vůbec někdo vědět?

stojí naše prameny. Spoléháme na paměť současníků a konstruujeme z ní dějiny. Ve skutečnosti je ale konstruujeme z konstrukcí, které jako paměť „vyrobily“ (nutně, protože jinak než takovou „výrobou“ to náš mozek neumí) nejenom individuální, nýbrž v jistém smyslu „kolektivní“ mozky autorů pramenů. Pro naši tradiční kritickou metodu založenou v zásadě na porovnávání „zpráv“ či „svědectví“ pramenů a pozitivisty vybroušenou do sotva zlepšitelné dokonalosti to má katastrofální následky. Ukazuje se například, že není jasné, zda Benedikt z Nursie, zakladatel benediktinského mnišství, vůbec kdy jako takový existoval, zda není jen konstrukcí této „paměti“, která vešla do Martyrologia Romana a byla kanonizována Dialogy Řehoře Vel. (s. 344–356). Tady už nejde o to, jak dobové okolnosti falšují minulost a dělají z ní „mýty“ (v triviálním pojetí, ne ty skutečné), tady jde o to, že i zcela nedávná, „současná“ minulost je „zfalšována“ již v mozcích současníků a stává se pamětí dále pak zachycenou písmem a kanonizovanou.

11 Nevím, zda již předem v mé hlavě, jak miní ve své recenzi Rychterová. Těžko jsem si totiž mohl myslet něco jiného, když tam nic jiného není. Možná je to dáno dochováním, ale soubor českých mýtů je mezi ostatními analogickými soubory na první pohled výjimečný právě tím, že je celý „politický“, že se celý týká různých aspektů vzniku spořádané lidské společnosti. To platí i o „divčí válce“. Výjimkou by snad mohl být mýtus o Mužikovi, ale zdá se, že i ten doprovázel jakýsi výroční rituál slavící (tj. „obnovující“) „vznik lidu“ – *origo gentis* –, a byl tedy také „politický“.

Tak se to má s tou Assmannovou pamětí. Je to prostě pro mé účely nepoužitelný koncept. Snažím se rekonstruovat mýty kmene Čechů v jejich přibližné původní podobě, jistě neúplně a možná v řadě částí mylně, to je ale vše, více ode mne ani od nikoho jiného nelze očekávat.

Tenor recenze je ale jinde. Mohl bych ji považovat za jakousi „obranu Třeštíka proti Třeštíkoví“ (to se mi už jednou stalo). V 60. letech jsem byl slušný pozitivista, který na mytologická mámení pohlížel se zdravou skepsí. Na přelomu tisíciletí jsem se ale vrhl na vratké pole spekulací, které „nemohou z hlediska přísných měřítek vědecké kritiky bohužel obstát“. Upadl jsem dokonce tak hluboko, že úmyslně zamlčuji své starší, správně kritické názory,¹² manipuluji s prameny a podvádím čtenáře. Je mne tedy třeba navrátit na cestu pravou.

Mohl bych sice poukazovat na to, že své názory nemění jen zabeďněnec (a zabeďněnka, abych byl politicky korektní),¹³ ale v tomto ohledu recenzentům přece jen rozumím. Chápu, že je to celkem oprávněný dojem každého, kdo se pohybuje výlučně v kontextu tradiční české medievalistiky s jejími hlubokými pozitivistickými kořeny. Co si o těch kořenech myslím, jsem už častokrát napsal. Shrnout je to možné do jedné věty: faktopisci nejsou dějepisci. Jen bych k ní dodal, že to v žádném případě neznamená neúctu k faktům a vůbec k „řemeslu“. To je ale pouze nezbytný předpoklad, dějepis začíná až po něm. Na tradičním poli politických, hospodářských a správních dějin je ten přechod mezi referováním fakt a skutečným dějepisem nevýrazný, jinak je tomu všude tam, kde jsou „objektivní“ fakta nejednoznačná, řídká a torzovitá, tedy hlavně na poli myšlení a vůbec společenské subjektivity. To nemá u nás téměř žádnou tradici, a tím ani kontext. To, co se tu objeví, je proto většinou svým způsobem překvapující, ne-li šokující. Záleží opravdu jen na kontextu. Moje knížka domácí pozitivisty (ty vulgární, abych nekrivdil skutečným) šokuje, protože samozřejmě nemají ani ponětí o jejich souvislostech. V kontextu odpovídajícího mezinárodního postdumézilovského bádání je ale spíše nezajímavá, ničím zvláštním nepřekvapující a poněkud chaotická, protože nezdravě lpící na kritice textů. Pro ortodoxní dumézilovce jsem zatížen tradičním pozitivismem, pro pozitivisty jsem zkažen nějakými nevědeckými fantasty.

Ortodoxní dumézilovec se pozná podle toho, že všude, často za každou cenu, hledá Dumézilovy funkční triády. Nenašel jsem ve svém materiálu ani jednu a ani

12 Možná recenzenty potěší, když se přiznám, že jsem upadl tak hluboce, že jsem na svůj článek (příležitostný referát) z roku 1978, na který poukazují, prostě zapomněl.

13 Ostatně co je to za výtku? V 60. letech jsem si na základě toho, co jsem věděl, něco myslel, nyní vím více a jiného, a myslím si tedy něco jiného: Co má být? Copak jsem tehdy objevoval nějaké věčné pravdy, které nyní zrazuji? Opravdu to nechápu. Zřejmě si recenzenti myslí, že věda je odhalováním jediné možné a neměnné pravdy, vyplývající jednoznačně z pramenů, a ne přibližováním se k ní mnoha různými „pravdami“ z různých směrů.

jsem se o to nesnažil. Důvody dobře postihla recenze Pavliny Rychterové.¹⁴ Dumézilova nikdy nezpochybnitelná zásluha o srovnávací studium mytologie je v tom, že objevil klíč, který dovoluje rozlišit v tom množství analogií, které máme při každé analýze k dispozici, relevantní od irelevantního, a tedy srovnávat srovnatelné. Stojí to na sice častěji zpochybňovaném, nikdy ale vyvráceném předpokladu specifického indoevropského dědictví v mýtech a vůbec představách o společnosti a o světě, které je společné všem indoevropským národům. Co shodného tu najdeme, pochází pravděpodobně z tohoto společného fondu. To by ale bylo příliš hrubé kritérium – Dumézilovi se však podařilo je opřít o ucelenou charakteristiku indoevropské „ideologie“ soustředěné okolo tří doplňujících se „funkcí“: náboženské, bojovnícké a živitelské. Ty kategorizovaly veškeré myšlení o společnosti Indoevropanů, pořádaly je do srozumitelných obrazců. Podstatné na tom je, že to nebyly pevné „kategorie“, nýbrž plynulé, dynamické „funkce“, a smyslu tedy nabývaly jen ve vzájemném provázání. To hledači formálních triád často pomíjejí. Dumézilovu metodu tím zužují a nezřídka diskreditují. Postdumézilovská srovnávací mytologie proto inklinuje, jak na to upozorňuje Rychterová, k volnějšímu chápání kritérií indoevropskosti.

Je k tomu však i další, závažnější důvod. Ukazuje se totiž, že nejen v mytologickém materiálu, nýbrž vůbec v myšlení jeho nositelů existuje jakási nepřilíš určitá, ale přece jenom výrazná zásoba specifických, stále se opakujících prvků, schémat nebo vůbec „stavebních částí“ fabulace, které nelze dost dobře vtěsnat do Dumézilova schématu. Pokud vím, nikdo se je dosud nepokusil nějak uspořádat a jasněji charakterizovat, ale jsou tu. Může jít o obecně lidské látky a motivy „světové literatury“, spíše ale jde o tu součást indoevropského dědictví, která přesahuje trojfunkční schéma a odkazuje k těm součástem myšleného světa, které do něho nezapadají. Neortodoxní postdumézilovci jako například Jacek Banaszkie-wicz s nimi alespoň – ve své praxi, ne v teorii – takto počítají. Jistěže to znamená rozvolnění metody, ale skutečnost má konec konců před metodou přednost. K této zásadní nejistotě jsem se v knížce nepřiznal, protože neznám řešení; přítomna v ní ale samozřejmě je.

Ostatně: Co je metoda? Když se ptali Dumézila, odpověděl naprosto upřímně a podle pravdy, že je to cesta, kterou prošel. Učíme studenty, že píš-li disertaci, musejí nejdříve zařadit kapitolu o metodě a literatuře (tj. prakticky o vzoru, který chtějí napodobovat), pak kapitolu o pramenech, na které ověří, zda je to možné, a nakonec zpracování rozvržené do kapitol podle plánu vyplývajícího z kapitol o metodě a pramenech. Je to správné, ale sami to tak ve svých knihách většinou neděláme. Víme totiž jako Dumézil, že minulá skutečnost, o níž chceme psát, je jako ten bílý papír, který před námi leží. Není tak očividná (viditelná), uspořáda-

14 Srov. její recenzi v tomto čísle na s. 160–164.

ná a jednoznačná, jak musíme studentům předstírat. Vedle papíru neleží nějaká školometská kuchařka, podle níž se píše kniha. „Metodu“ si vytváříme sami – častěji, než bychom přiznali, pomocí zkoušky a omylu – ne z hlavy, dedukcí, ale „za pochodu“, během toho zápolení s chaotickými a nejednoznačnými fakty, které se snažíme uspořádat do nějakých smysluplných a verifikovatelných vzorců. Pokud se nám to podaří, začnou nás ostatní napodobovat a samozřejmě zjišťují, že to tak úplně nejde, a zkoušejí to jinak. Tlačíme před sebou svou káru jako matka Kuráž, odhodlaně a zároveň odevzdaně. Někam se hýbe, kam ale směřuje a čím se řídí klikatá trajektorie naší stopy v blátě mnohých možných cest, nikdo neví, a je tak dobře. Metoda je totiž ta nekončící čára.

Vznešeně se tomu říká tvůrčí proces, doopravdy je to ale upoceně lopocení. Snažíme se to vši silou nedávat najevo a přesvědčovat čtenáře, že cesta, kterou jdeme, je jediná správná. O tom hodně ví Hayden White. Ukazuje, že tím nepodvádíme: rétorické přesvědčování je podstatnou součástí vytváření dějepiscova finálního produktu. V tom se historik opravdu až tak příliš neliší od literáta. Nepíšeme nezaujatou závěrečnou zprávu o přesně vymezeném, dílčím experimentu s 354 krysmi, ale zaujatou řeč před fórem vědy o celé naší pravdě, nejen o jejím kousíčku. Na knihy, které to nedělají, sedá na regálech prach. A čím přesvědčivěji to uděláme, tím více to rozčílí naše odpůrce. Jenomže to je účel, i když nepřiznaný a většinou nezaměřený. O těch zaprášených se píše recenze ve stylu „v první kapitole autor uvádí, ve druhé...“, s našimi se recenzenti perou. Když už nic jiného, tedy na ně alespoň prach nesedá.

Každý autor to zná: diví se, co všechno recenzenti v jeho textu našli. Pavlína Rychterová v něm našla „strukturálního člověka“. Tím nejsem, mechanické skládání lévi-straussovského domina mi bylo vždy protivné. Miluji zato „simulacrum“ jako metaforu přibližování se skutečnosti vytvářením jí podobných obrazů – „nápodob“. Celý náš myšlený svět je přece veliké panoptikum takových simulacer; uchopujeme ho (ne chápeme) jejich prostřednictvím. To, co děláme jako vědu, je tvorba dalších a „lepších“ simulacer – nic více. Namalovat takový obraz je potěšení – pokud se ovšem povede. Jenomže to nikdo nikdy nemůže předem vědět a málokdo, kdo to nezkusil, také ví, že ta práce je devět desetin potu a deset desetin pochybností.

Nevím, jestli se mi simulacrum českých mýtů povedlo – spíše asi ne tak, jak bych chtěl. Potíž je v tom, že obraz není uzavřený a jednoznačný. Měl by to být jakýsi univerzální klíč ke všem prvkům, z nichž se skládá, ale není. Na tom ztroskotali všichni, kdo se o to pokoušeli; jejich klíč se ukázal být evidentně falešný. To platí jak o jinak obdivuhodném pokusu Kalandrově, který ho našel v euhemerizaci pohanských rituálů a božského pantheonu, tak o pokusu Karbusického, který objevil spielmannský epos o Matyldě-Libuši. Omyl tedy zřejmě spočíval ve snaze o univerzální klíč jako takový. Danou látku nevysvětlíme jednou jasnou formul-

kou, můžeme ji jen osvětlovat z mnoha úhlů snášením analogií. Asi to odpovídá povaze mýtů jako mnohoznačných symbolických vyprávění a vyhýbá se to nebezpečí redukcionismu, ke kterému vždy tak či onak tendujeme; výsledek je pak ale podobně mnohoznačný jako mýtus samotný.

Další potíž vyplývá z toho, že se nedovedu smířit s tím lehkým způsobem, s jakým brali Dumézil a hlavně pak dumézilovci texty, s nimiž pracovali. Snažím se alespoň u těch hlavních (u všech to není při tak širokém záběru možné) posuzovat text v souvislosti s celým jeho pozadím a pokud možno také v souvislosti se všemi jeho dosavadními závažnými interpretacemi. Vede to však k tomu, že kniha je pak jakýmsi hromaděním exkurzů diskutujících jednotlivé aspekty pramenů tak široce, že to rozbíjí tok argumentace. Přistupuje k tomu i fakt, že pokud jsou všechny srovnávané mýty konstrukcemi vytvořenými na základě těchto pramenových textů, je třeba kontrolovat nejen texty samotné, ale i konstrukce na nich vystavěné. Celek se pak stává nepřehledným. Mohl bych například vzít texty velšských triád o oráčském kulturním heroji Hu Gadarnovi tak, jak leží a běží, snad jen s upozorněním, že je tu podezření na pozdní zfalšování. Výsledek by se – upřímně řečeno – příliš nelišil od toho, jaký vychází z obsáhlého exkurzu. Takto to ale nedovedu, kritiku textů mi moje pozitivistické svědomí obejít nedovoluje. To je to, v čem Rychterová spatřuje „kolísání mezi strukturalistickým a historickým pojetím zpracovávaného materiálu. Nejde tu o pojetí, ale o starou dobrou pozitivistickou poctivost, možná ovšem nešťastnou.

Asi si tu ale především nerozumíme. Ukazuje to příklad Rychterovou naprosto nepřipadně uváděného Chorvatska. Nejde tu (ve vědě, ne v dnešním chorvatském ultranacionalismu) o „geograficko-národnostně umanutou debatu“ v Gearyho smyslu a Chorvatsko také nebylo v žádném případě ani trochu „mýtické“; nebyla to nějaká „letní země“, „krajina mrtvých“, „*Midgard*“ (nebo ten *irej*), bylo to konkrétní území tří různých, velmi reálně existujících *gentes*, jednoho východního, podle Sedova situovaného někde v podhůří Karpat, asi na Bukovině, druhého na jihu v Dalmácii a třetího „Bílého“, podle Alfréda Velikého na severovýchodě od Čech, tedy podle Jaroslava Bakaly a mne ve Slezsku. Na ty Bílé a na ty dalmatské se vázaly „pověsti“ o stěhování (jižních) Charvátů a Čechů. Mohl bych celou tuto problematiku pominout, odkázat na desítky desítek jejich zcela protichůdných výkladů a bez důkazů operovat se svým výkladem. Případně mi to ale nepoctivě, a jdu na to tedy „faktograficky“ – jak jinak!?

Zrovna tak se mi zdá být zcela nepřipadně doporučovat mi Váňovu nepůvodní, na evolucionistických iluzích založenou kompilaci o slovanské mytologii. Proč pak ne desítky dalších podobných? Rychterová tím zřejmě mínila něco jiného – to, že kapitola o přemyslovském mýtu je nedopracovaná a pomíjí řadu podstatných podrobností (zčásti Váňou také zmiňovaných), jako třeba tu o věštebním koni. V knížce to přiznávám a omlouvám se tím, že by si to vyžádalo další knihu,

kteřá by se soustředila především na široko daleko rozvětvenou paralelu průmyslovského mýtu a nastolovacího rituálu českých knížat na pozadí indoevropské mytologie a zároveň situace v Čechách v 10.–12. století. Zabývala by se tak i tou assmannovskou „pamětí“, kterou recenzenti svorně požadují. Možná ji ještě napíši. Víme to všichni: Každá kniha, kterou odevzdáme do tisku, je jen úvodem k té ještě nenapsané.

Několik poznámek k odpovědi Dušana Třeštika Jaroslav Šulc – Jan Kypta – Jaroslav Jiřík

Předesíláme, že ve stručném komentáři k odpovědi D. Třeštika na naše kritické poznámky vůči jeho knize se nehodláme zabírat osobními invektivami, usilujícími o naši dehonestaci a diskvalifikaci našich názorů, jimiž autor považoval za nutné podpořit své argumenty. Pro téma diskutované práce, ale i diskusi o myšlenkách jako takovou by to podle našeho názoru mělo jen málo co přínosného. Spíše naopak. Jen k jedné z „nálepek“, které nám byly přiděleny, bychom se rádi vyjádřili. Umožní nám to totiž snad lépe objasnit smysl některých našich výhrad. D. Třeštík nás ve svém textu opakovaně označuje za pozitivisty (domáci, vulgární). Zcela upřímně jsme podobnou reakci tak trochu očekávali. Skutečností ovšem je, že představa vědeckého poznání vznikajícího „odhalováním jediné možné a neměnné pravdy, vyplývající jednoznačně z pramenů“, již nám autor přisuzuje, je našim epistemologickým východiskům na hony vzdálena. Jsme si nejen vědomi skutečnosti, že výsledky procesu historického poznání mají charakter konstrukcí a z toho plynoucích konsekvencí, ale stejně tak vnímáme i pro mnohé jistě bolestnou skutečnost, že odlišné povahy nejsou v zásadě ani samotná „fakta“ historických pramenů. V této souvislosti je namístě zdůraznit, že výraz „konstrukce“, který pro texty D. Třeštika v našich komentářích občas užíváme, nemá, jak se autor mylně domnívá, jakýkoliv pejorativní význam, nýbrž jen odkazuje k povaze historického poznání. Podstatnější je ovšem to, že není-li dnes již možné počítat s „nestranností“ či „objektivitou“ historika ani historického pramene, o to více vystupuje do popředí úloha a význam vědeckého diskurzu. Lze souhlasit s názorem, že ten nemusí nutně být jen záležitostí školených odborníků a profesních institucí,¹ přesto ale musí spočívat na základě alespoň elementárních, společně sdílených pravidel, vytyčených v rámci vládnoucího paradigmatu.² To jej pochopitelně z hlediska teorie poznání nestaví blíže „pravdě“ ve smyslu ve své podstatě nepřístupné historické reality, bohužel ale nic lepšího než konstrukce opřené o reflexi svých východisek a postupů a založené na jistých pravidlech, která umožňují vzájemnou komunikaci mezi účastníky diskurzu, zatím k dispozici nemáme. K takovým pravidlům, pokud se nemýlíme (alespoň nás to

1 Jak to autor vyjádřil v jednom ze svých posledních textů. K takové myšlence se ovšem hlásí mnozí. Srov. DUŠAN TŘEŠTÍK, *O dějinách a paměti*, Dějiny – Teorie – Kritika 1/2004, č. 1, s. 107–113.

2 Je možné, že D. Třeštík s námi znovu nebude souhlasit. Necht' si čtenář přečte dle našeho názoru poněkud konfušní úvahy autora v textu zmíněném v pozn. č. 1.