

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,<sup>1</sup> přesto ale musí spočívat na základě alespoň elementárních, společně sdílených pravidel, vytyčených v rámci vládnoucího paradigmatu.<sup>2</sup> 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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.

ještě před pár lety učili v úvodních seminářích našich oborů), stále ještě náleží zásada kritického přístupu k pramenům. A právě zde je třeba hledat jádro našich výhrad. Nejsme hledači jediné pravdy ani nechceme, aby autor přestával na „faktech“. Vedeme jen polemickou diskusi.

Patrně ani ve snu by nás nemohlo napadnout něco tak nerozumného jako vytýkat autorovi změnu jeho názorů, která vedla k tomu, že se dnes staví k problému vypovídací hodnoty svých pramenů odlišně než v 60. či 70. letech. Každý čtenář má možnost se přesvědčit, že naše kritika míří jinam. To, co nám v tomto směru v knize schází, je kritická reflexe starších prací autora, které, pokud se týká např. studií věnovaných Kosmovi a jeho kronice, dodnes představují základní práce celého bádání. Hodnotí-li tedy dnes D. Třeštík v řadě významných otázek ve vztahu k tématu této práce své prameny tak odlišně, kritické vyrovnání se s jeho staršími názory by si jistě zasloužilo větší pozornost. Stručně řečeno, D. Třeštík stejně jako kdokoliv jiný může pochopitelně své názory měnit, měl by ale být schopen tyto změny důsledně a před zraky čtenářů zdůvodnit.

Autor nám také vytýká, že své výhrady vůči jeho práci prezentujeme prostřednictvím několika vybraných „triviálních“ příkladů, a to proto, že ve vztahu ke zbytku knihy prý necítíme být kompetentní. Jeho vyjádření vůči našim kritickým poznámkám také zčásti spočívají v tom, že dokládají, jak spolu naše výhrady vzájemně neladí, nejsou uspořádány do „logické, soudržné a navzájem si neprotirečící souvislosti“. Nechceme D. Třeštíkovi křivdit, možná jsme opravdu nedostatečně objasnili, o co se nám v naší diskusi jedná. Takže ještě jednou, pokud možno jinak a lépe. Náš příspěvek v žádném případě nechce a ani nemůže být chápán jako alternativní výklad či popření existence autorem konstruovaných „mýtů kmene Čechů“ jako celku. Máme jen za to, že hypotézám, na jejichž vzájemném souladu spočívá celá konstrukce, v řadě případů schází dostatečně kritický přístup, že interpretace autora jsou často příliš přímočaré a nerespektují omezenou vypovídací hodnotu pramenů či různé varianty výkladu, s nimiž by přece každý autor měl být povinen se vyrovnat (např. ty varianty, které představil svého času sám autor). Je to jednoduché. Autoři prací uvádějí „fakta“ do svých souvislostí „smyslu“, jejich kritikové se snaží odhalit slabiny těchto souvislostí, validitu těchto „fakt“ nebo ozřejmit jiné souvislosti, o nichž se domnívají, že autorovi unikly. O nic více ani o nic méně v našem diskusním příspěvku nejde. S naším názorem samozřejmě nemusí každý souhlasit, ale nelze zamlčet, že při čtení knihy D. Třeštíka často nabýváme dojmu, že autor příliš snadno předkládá čtenářům ty argumenty, které dobře zapadají do jeho konstrukce a ladí s jeho předem pojatým záměrem. To ovšem můžeme v rámci prostorově omezeného příspěvku pochopitelně ukázat jen na několika vybraných příkladech. Připouštíme, že naše námitky mohou být někdy vystavěny nešikovně nebo nemusí být dostatečně průkazné, přesto, domníváme se, nejsou tak scestné, jak to líčí D. Třeštík.

Můžeme si to alespoň v krátkosti ukázat na příkladech vybraných z diskuse o hoře Říp (i když z pohledu D. Třeštíka nejde o diskusi, ale o „seminář pro začátečníky“).<sup>3</sup> Prý se tu zaplétáme do vlastních možných i nemožných alternativních interpretací, které jsou ve vzájemném rozporu. Ten by měl mimo jiné spočívat v našem tvrzení, že na jedné straně snášíme argumenty zpochybňující existenci staršího, na Kosmovi nezávislého podání významu hory Říp v české etnogenetické pověsti a na druhé straně připouštíme, že hora přeci jen měla jakýsi symbolický význam. Z našeho textu snad přitom evidentně vyplývá námitka, že symbolický význam hory v předkosmovském období mohl souviset s prakticky celosvětově rozšířeným kultem hor jako ideálního místa pro obcování s bohy, nikoliv však nutně z jeho sepětí s etnogenetickým mýtem. Nyní dodáváme, že výstavba rotundy, ať už zrealizovaná v 10. či 11. století, by v takovém případě mohla souviset s christi-anizací země (to ostatně předpokládá i autor).

Pokud se jedná o stavební historii řípské rotundy, autorovo přímočaré mínění, že „někdy v 10. století dal na vrcholu hory kníže (zřejmě Boleslav I. či spíše jeho stejnojmenný syn) postavit nákladnou kamennou rotundu“ (s. 74) je ve zřejmém kontrastu s rozrůzněnou diskusí dosavadního bádání i se závěry A. Merhautové, na jejíž studii se autor v poznámce odvolává a která klade počátky stavby do 11. století. D. Třeštík špatně četl náš text, přičítá-li nám představu, že rotunda byla postavena i opravena Soběslavem I. Ve skutečnosti tu jen shrnujeme poznatky, k nimž dospěla výše zmíněná badatelka, a ty tvrdí něco zcela jiného. Ve své odpovědi autor klade důraz na patrocinium sv. Jiří, které podle jeho názoru předcházelo rovněž doloženému patrociniu sv. Vojtěcha, a vzhledem k tomu, že svatý Jiří byl oblíbeným patronem nejstarší vrstvy kostelů na přemyslovských hradech, patrocinium by mohlo mít svůj původ již v 10. století. Taková hypotéza je samozřejmě možná, neusilujeme o její vyvrácení ani v našem původním textu, ani dnes. Upozorňujeme jen na dle našeho názoru podstatnou okolnost, že patrocinium sv. Jiří je v pramenech doloženo velmi pozdě – v 16. století (pozdní doklad přiznává alespoň v poznámce i autor) –, a mimo to mu předchází zpráva z roku 1273, v níž je kostel zasvěcen sv. Vojtěchu. Váhu jednotlivých argumentů neposuzujeme jen podle toho, jestli zapadají do logického a soudržného celku, ale také podle toho, do jaké míry jsou podloženy pramenným svědectvím. Z tohoto hlediska, jak soudíme, může mít hypotetická konstrukce o původním řípském patrociniu v celém výkladu maximálně podpůrný význam, nelze však z ní přímo odvodit stavební počátky rotundy již v 10. století.

Za nekorektní a zmatečnou považujeme i autorovu polemiku s námi vyslovenou pochybností o důvodech, které měly vést Kosmu k vypuštění té pasáže, po-

<sup>3</sup> V rámci omezeného prostoru nemůžeme postupovat jinak než si vybrat několik – podle nás typických – příkladů. Za to se autorovi omlouváme.

věsti, jež mluví o původu „praotce“ a okolnostech jeho příchodu, jak je zaznamenává podle D. Třeštíka původnější verze tzv. Dalimila. Autor tu nejprve zpochybňuje naši parafrázi svého textu (kterou ovšem znovu reprodukuje nepřesně!), aby vzápětí kritizoval, že se náš názor opírá jen o chybný překlad slova „senior“, jehož si prý představujeme „jako našeho současného starostu“. Taková hloupost by nás pochopitelně nemohla vůbec napadnout. Ve skutečnosti se námi prezentovaný názor, možná chybný, neopírá jen o proklamovaný výraz a jeho výklad, ale o celou pasáž Kosmova textu, především tu, kde se říká: „Tunc senior, quem alii quasi dominum comitabantur, inter cetera suos sequaces sic affatur. – Tehdy starosta, jehož ostatní jako svého pána provázeli, mezi jiným takto promluvil ke své družině.“<sup>4</sup> Mimochodem, jestliže nám autor vyčítá, že jsme užili prý chybný překlad K. Hrdiny „starosta“, pak nechápeme, proč jej sám používá ve své práci (s. 68). Podstatnější je ale to, že sám D. Třeštík ve své knize vychází ze stejného výkladu Kosmových slov jako my, když píše: „Bohemovi lidé nejsou opravdovými lidmi zlatého věku, znají základy společenského pořádku, podřizují se svému vůdci a mají také alespoň základy náboženství. Uctívají své penates, tedy předky. Nesou jejich zobrazení s sebou na ramenou a u cíle cesty, u Řípu, je složí na zemi a slavnostně jim obětují“ (s. 69). Ve své odpovědi na naši kritiku již ale situaci vidí jinak. Nepolemizuje přitom jen s námi, ale zčásti také sám se sebou. V tom už se opravdu nevyznáme.

D. Třeštík nesouhlasí ani s našimi dalšími výhradami. K většině z nich již jen stručně několika málo glosami. Po bedlivém (a několikerém) pročtení poměrně obsáhlé reakce na pasáže v naší recenzi, v níž se vyjadřujeme k mýtu o Mužikovi, jsme se neubránili pocitu, že si s D. Třeštíkem vzájemně nerozumíme. My opravdu nepovažujeme úryvek textu v al-Masúdiho spisu, v němž se hovoří o oněch třech králích, ani za ten sebemenší odraz mýtu a nevidíme jakoukoliv spojitost mezi tímto úryvkem a líčením o Mužikovi. Za odraz mýtu považujeme jen uvedení bájného vládce Slovanů – Mužika. Další diskusi na dané téma považujeme z naší strany za bezpředmětnou. Zastavme se ale ještě u Tacita. Tak tedy, v konkrétním úryvku, kde nalezneme odraz mytologie Germánů, je souvisle vyjádřena genealogie (pro jistotu opakujeme, souvisle vyjádřena) bájných předků, k nimž se hlásí germánské kmeny.<sup>5</sup> Jestliže je D. Třeštíkem hledána souvislost mezi texty al-Masúdiho a Tacita, považujeme tuto konstrukci za pouhý nápad, který nemá s komparativním přístupem nic společného. Edice Tacita i al-Masúdiho jsou do-

<sup>4</sup> *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, Nova Series, díl 2, (ed.) BERTOLD BRETHOLZ, München 1923, s. 7; český překlad podle *Kosmova kronika česká*, Praha 1975, s. 12.

<sup>5</sup> *Manno tres filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Hermiones, ceteri Istaevones vocetur. TACITUS, Germania. Griechische und lateinische Quellen zur Frühgeschichte Mitteleuropas bis zur Mitte des 1. Jahrtausends u. Z.*, díl 2, (ed.) Joachim Heermann, Berlin 1990, s. 80, 82.

stupné a ten, kdo si chce na tento bod konstrukce D. Třeštíka (a potažmo i autorů této odpovědi) vytvořit svůj názor, nemusí být specialistou na srovnávací mytologii.

Nepochopení našeho textu ze strany D. Třeštíka lze dobře demonstrovat na autorově požadavku, abychom konkrétně jmenovali alespoň nějaké hrdiny, vystupující v počtu sedmi ve slovanské orální tradici. Příkladem je celá řada, avšak z autorova výkladu podle našeho názoru vysvítá, že za relevantní považuje pouze „bájně dějiny“. Na myslí jsme přitom měli orální tradici v nejširším slova smyslu – včetně (především) folkloru, kde se motiv sedmi hrdinů opravdu běžně vyskytuje. Vypočítávat nějaké konkrétní hrdiny z pohádek či pověstí, kde vystupují v počtu sedmi, by na tomto místě bylo jistě úsměvné. Pointa našeho upozornění spočívala jinde. Motiv sedmi hrdinů je obecný strukturální (toto slovo zdůrazňujeme) prvek, jehož využití jako „klíčové“ (s. 92) opory při komparaci konkrétních podání (při níž by se měly porovnávat dějové prvky, např. činy hrdinů) v pojetí D. Třeštíka prostě nerozumíme, představuje nedílnou součást orální tradice Slovanů. Výskyt prvku číslovky sedm podle našeho názoru pouze dokazuje slovanský (a potažmo i indoevropský) původ daných podání.

Abychom čtenáři objasnili jednu z našich hlavních výtek ke knize D. Třeštíka, pokusíme se ji co nejstručněji formulovat: libovolné komparace zdánlivě si podobných prvků jednotlivých textů či podání – tedy pojetí srovnávací mytologie v podání D. Třeštíka. K tomu je nutno poznamenat, že nejdůležitější roli při studiu mytologie nehrají analogie (tj. nezávislé jevy jako například křídla u hmyzu, ptakoještěřů, ptáků a netopýrů), ale homologie, geneticky provázané jevy. Při čtení textů D. Třeštíka jsme nabyli dojmu, že autor si této skutečnosti není vědom.

Jelikož bychom ale mohli být opět obviněni z toho, že pročítáme knížky pro školu a dům, které utvářejí naše podivné úvahy o mytologii, zatížili jsme text nezáživným výkladem (spíše ale jen poznámkami) k rozpornosti hlavních protagonistů rituálů z Rujany a Amiklai, jež nelze tak jednoduše zamést pod stůl. Na obranu našeho původního stanoviska lze uvést následující doklady.

Z vyprávění Saxa Grammatica je zřejmé, že jedním z nejvýznamnějších atributů Svantovíta je jeho bílý věšební kůň.<sup>6</sup> D. Třeštík uvažuje o přeměně Peruna v jinou entitu. Nutno dodat, že svoji hypostazi má celá řada indoevropských božstev s různými, často protikladnými funkcemi, jako je tomu v případě severského Odina/Viliho, resp. Lóthura.<sup>7</sup>

Pro srovnání však nemusíme chodit až do daleké Sparty, jak to činí autor. Nejblíží paralelou ke Svantovítovi je evidentně *šventas Perkūnas* litevského folkloru.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů*, díl 2/1, Praha 1924, s. 289–292.

<sup>7</sup> LEE M. HOLLANDER, *The poetic Edda*, Austin 1986, s. 2, 3, 337, 342.

<sup>8</sup> NIJOL LAURINKIEN, *Senovės Lietuvi Dievas Perkūnas*, Vilnius 1996, s. 27. Na mytofolkloru kontinuum se odvolává i D. Třeštík při upozornění na existenci zvyku zaznamenaného etnografy na Kysúci.

Obdobně jako v případě Peruna je jméno božstva odvozeno od IE \**per(kw/g)-* „zasáhnout“, odtud pak \**Per(kw/g)u-no-* „úder hromu“ nebo „(božský) úderník“. Doloženými názvy božstev jsou pruský *Percunis*, lotyšský *Perkons*, staroseverský *Fjörgynn* (\**p-*anlaut > \**f*), védský *Pardžanja* apod.

Je to vedle Peruna<sup>9</sup> právě Perkūnas, kdo je charakteristický svojí čtyřčetností či čtyřčlenností.<sup>10</sup> Keturis Perkūno bouří a panují každý nad jinou částí světa (horizontální členění prostoru, metaforicky vyjádřen v ikonografii). Rovněž Perkūnas je asociován s postrojenými koňmi.<sup>11</sup> N. Laurinkie řadí Perkūna na druhé místo indoevropského pantheonu, tak jak jej rekonstruuje T. Gamkrelidze a V. Ivanov, zároveň však uvažuje o blízkém vztahu či totožnosti Perkūna s nejvyšším nebeským božstvem IE \**Djēwsem* (Dievas je jedno z Perkūnových jmen). Jednalo by se o podobný vztah jako v případě římského Jupitera. A právě na římském venkově jsou zaznamenány obdobné slavnosti, jež známe i z Rujány, konané na Jupiterovu počest při příležitosti oslavy dožínků zvané *epulum Iovis*.<sup>12</sup>

Vraťme se však k výkladu Perkūnova přívlastku *šventas*. Z etymologického hlediska je zřejmé, že toto božstvo je „svaté“, pojem je odvozen od indoevropského kořene (dále jen IE) \**kʷen(to)-* [IEW 630; Wat 34].<sup>13</sup> Odtud pak pruské *swenta*, litevské *šventa*, ruské *svjatoj*, *spenta* v Avestě, gótské *huns*l – vše „svatý, posvátný“. V. N. Toporov uvádí vedle tohoto kořenu též jeho indoevropskou dubletu \**syen-to-* s obdobnou sémantikou.<sup>14</sup> Z Avesty je pak zřejmé, že pojem *spenta* je spojen s nebeským božstvem s významem „nebesky jasný“. Zářivost jako jeden z hlavních aspektů svatosti zdůrazňuje i V. N. Toporov, když uvádí do vztahu IE \**kʷen(to)-* / \**syen-to-* s IE \**kʷei-t-* „zářit, blýskat se“ a slovanským \**svěť*.<sup>16</sup>

Svou bělostí či zářivostí vyniká také severský bůh *Haimdallr* s přívlastkem *hvítí Áss*, „bílý bůh“. *Haimdallr* má se svými beranými rysy a narozením *íárdaga* (tj. za starých časů) z devíti sester, patrně devíti dcer boha moře *Ægiho*, blízko k připodobnění příslovečné deváté vlny ve velšském folklóru, kde je nazývána *beran*, ostatní vlny jsou pak nazývány *ovcemi mořské panny Gwenhwy*, „bílá čaroděj-

9 VLADIMIR NIKOLAJEVIČ TOPOROV, *Predistorija literatury u Slavjan. Opyt rekonstrukcii*, Moskva 1998, s. 67.

10 N. LAURINKIEN, *Senovės Lietuvu Dievas Perkūnas*, s. 101, 235.

11 N. LAURINKIEN, *Senovės Lietuvu Dievas Perkūnas*, s. 235.

12 NICOLAS G. L. HAMMOND, HOWARD H. SCULARD, *The Oxford classical dictionary*, Oxford 1970, s. 402–403.

13 *Encyclopedia of Indo-European culture*, (edd.) JAMES P. MALLORY, DOUGLAS Q. ADAMS, London-Chicago 1997, s. 493.

14 VLADIMIR NIKOLAJEVIČ TOPOROV, *Svjatost' i svjatyje v ruskoj duchovnoj kulture*, díl 1, Moskva 1995, s. 540–541.

15 JOHANNES HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Awesta. Auf Grund awestischen Feuerlehre dargestellt*, Leipzig 1927, s. 142.

16 V. N. TOPOROV, *Svjatost' i svjatyje v ruskoj duchovnoj kulture*, s. 541.

nice“ (jindy se jedná o bílé koně). Již tradičně je připomínán obdobný mýtus v případě védského boha *Djause*, vtěleného do *Bhíšmy* v plodových vodách říční bohyně *Gangy*, kdy se osm starších bratrů v plodové vodě utopilo (tj. osm vln, které zaniknou před devátou). V bozích *Djausevi* a *Heimdallovi* se patrně odráží indoevropský mýtus o nebi, jež se zrodilo z velkého vodního božstva a které zůstalo naživu jako jedině z devíti zrození.<sup>17</sup>

Máme zde možnost srovnání *Haimdallova* přívlastku *hvítí Áss*, „bílý Ás“, s předchozími výrazy spojenými s výrazy pro svatost a svět. Slovanský výraz \**svěť* pochází od IE \**kʷoit-tā* [IEW 628–629, Wat 33].<sup>18</sup> Odtud J. P. Mallory a G. Holzer odvozují gótské *hveits*, „bílý“, staroislandské *hvitr*, „totéž“, a německé *weis*, „totéž“, zmíněný praslovanský *svěť*, „svět“ (tj. obyvatelný prostor vymezený nebeskou klenbou), litevský *šviečių*, „světly“ a *švaitau*, „tvořit světlo“, staroindický *śveta-* „bílý“, avest. *spaeťā*, „totéž“.<sup>19</sup>

Vztah nebeského a slunečního božstva je komplikovaný a problematický. Z indické mytologie víme, že *Indra* společně s *Višnuem* „zplodili“ *Slunce*, *Jitřenku* (*Ušas*) a *Oheň*.<sup>20</sup> Na druhé straně je z *Mahábháraty* známý antagonismus vtělení slunečního boha *Súrji* – *Karny* – a vtělení boha *Indry* – *Ardžuny*.<sup>21</sup> Také v severské mytologii vidíme obdobný prvek v nepřátelství mezi *Thórem* (případně též *Heimdalle*) a *Lokim*.<sup>22</sup> Naproti tomu reformovaná iránská tradice podtrhuje *Mithrovy* sluneční aspekty, jejichž embryonální ohlasy lze hledat ve védském *Mitrovi*, jenž společně s *Varunou* odpovídá za kosmický řád, a tedy i za oběh *Slunce* a *Měsíce*.<sup>23</sup>

Znaky severského kosmologického mýtu doby bronzové můžeme sledovat na základě ikonografie zaznamenané na bronzových předmětech. Jedná se o motiv sluneční bárky, noční a denní – podle fáze putování slunečního kotouče světem nebo podsvětím. Denní bárka má v několika případech jasné hypomorfní znaky

17 GEORGES DUMÉZIL, *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, Praha 2001, s. 188–197; JAAN PUHVEL, *Srovnávací mytologie*, Praha 1997, s. 246.

18 *Encyclopedia of Indo-European culture*, s. 641. Metodologicky obdobná etymologická srovnání MICHAEL JANDA, ANDREAS KAMP, *Die germanischen Götter Nerthus und Njorðr im Rahmen der indogermanischen Religionsgeschichte*, *Die Sprache* 43–1/2002–2003, s. 33–54.

19 GEORG HOLZER, *Entlehnungen aus einer bisher unbekanten indogermanischen Sprache im Urslavischen und Urbaltischen*, Wien 1989, s. 50, 156.

20 J. HERTEL, *Die Sonne und Mithra im Awesta. Auf Grund awestischen Feuerlehre dargestellt*, s. 217.

21 V. N. TOPOROV, *Svjatost' i svjatyje v ruskoj duchovnoj kulture*, s. 137–148.

22 *Loki* je těžko zařaditelná postava v mytologickém systému, nicméně v severském folklóru je jednoznačně spojován se spalujícím sluncem, tj. s jeho negativními aspekty (JACOB LUDWIG GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Leipzig 1939, s. 175) a rovněž kořen IE \**leuk-* „zář“ (V. N. TOPOROV, *Predistorija literatury u Slavjan. Opyt rekonstrukcii*, s. 513; IEW 687–688; Wat 37), od něhož je jméno *Lokiho* odvozeno (podobně jako keltského *Luga*), poukazuje na hlubší souvislosti indoevropského stáří.

23 ROBERT TURCAN, *Mithra a mithraismus*, Praha 2004; s. 12–15.

a tento motiv je znám i v případě slunečního vozíku z Trundholmu. Jednotlivé fáze slunečního putování členěné, na východ slunce, poledne, západ slunce a půlnoc, vytvářejí pomyslné kolo se čtyřmi loukotěmi (vertikální členění prostoru).<sup>24</sup> V tomto směru je upřesňující výjev na kotli z Gundestrupu, kde je zobrazen vousatý, zamračený bůh s *torquesem*. V pravé ruce drží kolo, které z druhé strany přidržuje menší postava s přilbicí zdobenou dvěma rohy. Sledujeme-li různé výklady motivu, nalézáme zde paralelu mezi védským Mithrou a (vynuceným) pohybem slunečního kotouče.

Z výše uvedených souvislostí tedy podle našeho názoru vystupuje charakteristika Svantovíta jako postavy, která mnohem více připomíná nebeské božstvo, případně kombinaci vlastností dvou nejvyšších božstev Ivanovova pantheonu. Svantovít tedy není druhotně solarizovaným Mithrou íránských mystérií. Podrobným výkladem jsme se pokusili relativizovat přímočarost úvah D. Třeštíka, který si vybral za směrodatný pouze jeden prvek. V tomto směru tedy důkaz vystavený na „solární kobyle“ poněkud pokulhává. Rujanský Svantovít zdaleka nebyl solárním božstvem, „jak si jen lze přát“.

Komparativní studium vyžaduje důsledné zhodnocení kontextu srovnávaných jevů, které se na první pohled zdají být shodnými. Jinak se jím pouze zaštiťujeme a dopouštíme se libovolných variací, které jsou pouhými nápady. V žádném případě ale netvrdíme, že námi předložený komparativní postup je jediný možný, jedná se pouze o pokus a především námět na diskusi.

Dříve než uzavřeme naši odpověď, chtěli bychom se krátce vyjádřit také k otázce možnosti či vhodnosti aplikace Assmannova konceptu kulturní paměti. Autor tvrdí, že mu „vyčítáme“ jeho nepoužití. Ani to, budeme-li důsledně vycházet z našeho textu, není pravda. Zmínili jsme jej v úvodu našeho diskusního příspěvku proto, že jde v současné době o jeden z nejpropracovanějších a nejvlivnějších teoretických nástrojů užívaných při studiu kolektivní paměti a kultury vzpomínání. Je nepochybně otázkou legitimní diskuse, zdali by jeho aplikace na téma diskutované práce byla užitečná. Nelze ovšem souhlasit s autorovým míněním, že koncept je ve vztahu k tématu jeho pojednání irelevantní, protože prý mýty nejsou žádnou pamětí. Z prací J. Assmanna naopak zřetelně vyplývá, že také mýty (mýtické pra-dějiny, události náležející do počátku časů) jsou v jeho konceptu vzpomínkovými figurami, které tvoří nedílnou součást kulturní paměti. Autor zahrnuje do svého zkoumání bez rozdílu mýty i dějiny. Podstatné je tu něco jiného, a to je rozdíl mezi tzv. komunikativní a kulturní pamětí, která stojí v jádru celého konceptu a která staví do středu svého zájmu slovy J. Assmanna

24 FLEMMING KAUL, *The horse, the ship, the sun and the wheel in the nordic bronze age: Reality and abstraction, symbols and metaphors – conceiving figures of sacred images*, Sborník Národního muzea v Praze, řada A, 2002, s. 143–154.

„minulost, která se ustálí jakožto fundující dějiny a dojde tak niterného osvojení“. Není přitom důležité ani to, zdali je tato minulost fiktivní či faktická. V teoretické rovině je tedy užití konceptu v zásadě možné.<sup>25</sup>

Náš kritický příspěvek ke knize D. Třeštíka jsme polemicky (a doufáme, že i věcně) vyhroutil úmyslně. Nikoliv z důvodu, abychom autora či čtenáře poučovali o svých „pravdách“, ale proto, abychom vyvolali diskusi k některým sporným otázkám, které kniha D. Třeštíka nepochybně evokuje. Reakce, které se nám dostalo, je podle našeho názoru z nemalé části založena na mylném výkladu a zavádějící reprodukci našich výhrad; za pozornost stojí množství rétorických figur, které zcela nepřipadně posouvají a vyhrocují naše názory, o osobních útocích se raději zmiňovat nebudeme.<sup>26</sup> V naší odpovědi jsme bohužel čtenáře spíše unavovali málo produktivní dekonstrukcí odpovědi D. Třeštíka a podstatné otázky zůstaly nereflekтовány. Našeho záměru otevřít věcnou diskusi se tedy dosáhnout nepodařilo. Jistě na tom neseme svůj díl viny. Za to se čtenářům omlouváme.

25 Srov. JAN ASSMANN, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, např. s. 46–56.

26 Jen k jedinému osobně laděnému útoku cítíme potřebu se vyjádřit. Při argumentaci, v níž upozorňujeme na slabiny Zemanovy hypotézy, údajně vydáváme za svůj zatím nepublikovaný názor M. Lutovského. Z úst uvedeného badatele jsme úvahu, kterou jsme předstřeli, nikdy neslyšeli, ale to neznamená, že ji nikdy nevyšlo. Byla nám ale jakožto jedna ze základních pouček často vštěpována na proseminářích kulturní antropologie a opravdu není ničím novátorská.