

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Ondřej Doležal

Zbručský idol: Historie, kontext, interpretace a mýtus

Zbruch idol: History, Context, Interpretation and Myth

Praha 2019

Vedoucí práce: Mgr. Jiří Dynda

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 11. srpna 2019

Ondřej Doležal

Rád bych na tomto místě poděkoval především svému vedoucímu, Mgr. Jiřímu Dyndovi za cenné rady, svědomitý přístup k vedení práce a také flexibilní, přátelské a rychlé elektronické konzultace kdykoliv bylo třeba. Dále bych rád poděkoval své partnerce Anně za pochopení a pomoc při grafickém zpracování modelu idolu. Dík patří také Janu A. Kozákovi, Ph.D. a doc. Daliboru Antalíkovi za některé cenné rady, a nakonec i mé rodině za dlouhodobou podporu.

Ondřej Doležal

Abstrakt (česky):

Autor nejprve stručně uvádí čtenáře do problému popisem idolu a jeho historií. Následně se už dostává k prvnímu pilíři své práce – shrnutí historie bádání a akademické debaty nad původem i interpretací Zbručského idolu od okamžiku nalezení až dodnes. Autor se snaží vyváženě prezentovat všechny výkladové směry přítomné v diskusi v průběhu 170 let a zároveň postihnout hlavní specifika jednotlivých období i klíčové otázky jejich debaty. Ačkoliv se autor snaží vyrovnaně referovat o všech významných badatelích, kteří přispěli k vývoji debaty, zaměřuje se precizněji na období předcházející Leńczykově souborné studii z roku 1964, které považuje za zbytečně opomíjené. Nezůstává ale v průběhu sumarizace nestranný, a vyjadřuje svůj nesouhlasný názor vůči badatelům, kteří popírají autenticitu skulptury a prohlašují ji za falzum, stejně jako vůči badatelům odmítajícím slovanský původ idolu. Autor uznává, že Zbručský idol pravděpodobně nese stopy ovlivnění kočovnými turkickými kmeny, avšak nepovažuje ho za jejich dílo. K této otázce se dílčím způsobem vyjadřuje i v kapitole o paralelách, která mu slouží k tomu, aby dokázal, že slovanské území pravděpodobně neslo dostatek kamenných památek typu Zbručského idolu, a proto nelze souhlasit s tezí, že takovýto typ model není slovanský. Nakonec přechází k volnější části práce – prezentuje několik dle jeho názoru nepovšimnutých prvků na ploše idolu, které mají interpretační potenciál, a předkládá následně možnosti výkladu. Nakonec se přes most tvořený některými odvážnějšími komplexními interpretacemi idolu pouští do vlastní verze výkladu idolu založené na komparativní metodě. Jako vzorek ke zkoumání si bere kolečko – solární kotouč – objevené G. Leńczykem. S ním nakonec předkládá tři varianty možného mýtu, který by mohl být na Zbručském idolu zachycen.

Klíčová slova (česky)

Slovanské náboženství; Zbručský idol; Światowid; Svantovít; polykefalismus; Bogit

Abstract (in English):

First of all, the author introduces the problem to the reader by description of the idol and its history. Subsequently he reaches the first pillar of his thesis – summary of the history of research and academic debate about the origin and interpretation of the Zbruch idol since the moment of discovery up today. The author tries to present equally all the directions of interpretation present in discussion for 170 years and in the same time to reach the main specifics of individual periods and key questions of the debate. Even though the author attempts to give an account of equally all significant researchers, who contributed to the progression of the debate, he focuses more precisely on the period previous to Leńczyk comprehensive study from 1964, which he considers neglected. Yet he does not remain impartial in the summary and expresses his disapproving opinion about researchers, who deny the authenticity of the sculpture and declare it a forgery, as those, who deny the idols slavic origin. The author admits, that the Zbruch idol probably bears signs of influence from migrating turkic tribes, but he does not consider it their work. He comments this question in a partial way in the chapter about parallels, which serves him to prove that the Slavic territory probably carried enough of stone monuments similar to the Zbruch idol, and therefore he cannot agree with the thesis, that such a type of idol is not Slavic. Ultimately he passes on to the freer part of the thesis – he presents several in his opinion unnoticed elements on the surface of the idol, which have interpretative potential, and then he submits possibilities of interpretation. Over the bridge created of several bolder complex interpretations of the idol he embarks on his own version of the idol's interpretation based on a comparative method. As a sample to research he takes the little wheel – the solar disc – discovered by G. Leńczyk. With that he finally puts forward three variants of a conceivable myth, which could be captured on the Zbruch idol.

Klíčová slova (anglicky):

Slavic Religion; Zbruch idol; Światowid; Sventovit; Polycephaly; Bogit

OBSAH

1	ÚVOD	1
2	POPIS IDOLU STRUČNÝ, LEČ VÝSTIŽNÝ	4
3	HISTORIE ZBRUČSKÉHO IDOLU POVÝTCE MODERNÍ	8
3.1	KAM S NÍM ANEB KAMENNÝ BŮH NA CESTÁCH	8
4	HISTORIE BĚDÁNÍ – HLAVNÍ SMĚRY A VÝVOJ DISKUSE	11
4.1	DŘEVNÍ DOBY 19. A POČÁTKŮ 20. STOLETÍ	11
4.1.1	<i>První interpretace – Potocki a Żebrowski</i>	<i>11</i>
4.1.2	<i>Přiliv raných teorií – neprobádané pole možností, fantazií, ale i pochybností</i>	<i>11</i>
4.1.3	<i>Rostoucí útoky na autenticitu, její obhajoby a silící východní teorie – 1. poloviny 20. století.....</i>	<i>14</i>
4.2	NOVÉ IMPULZY 2. POLOVINY 20. STOLETÍ.....	18
4.2.1	<i>Výzkum Gabriela Leńczyka čili o prvním systematickém průzkumu idolu a o záhadném kolečku.....</i>	<i>18</i>
4.2.2	<i>Vědou proti teoriím – Kozłowského výzkum</i>	<i>19</i>
4.2.3	<i>Rybakovovy interpretace a průzkum Bogitu</i>	<i>21</i>
4.3	LÉTA POCHYBNOSTÍ A SPOR O AUTENTICITU – ZÁVĚR 20. STOLETÍ A STOLETÍ 21.	23
4.3.1	<i>Szymanského kritika.....</i>	<i>23</i>
4.3.2	<i>Diskuse o autenticitě opět na scéně – výzkum Komara a Chamajko.....</i>	<i>24</i>
5	IDOL TUHLE, IDOL TÁMHLE ČILI KONTEXT	27
5.1	PROBLEMATIKA PARALEL	27
5.1.1	<i>Texty a kámen – dva ne vždy vděční svědci</i>	<i>27</i>
5.1.2	<i>Nepříjemní sousedé – kamenné baby.....</i>	<i>29</i>
5.2	IDOLY SLOVANŮ A SLOVANSKÝCH OBLASTÍ	31
5.2.1	<i>Textové zmínky.....</i>	<i>31</i>
5.2.2	<i>Idoly kamenné i další kamenné památky</i>	<i>34</i>
6	INTERPRETACE.....	39

6.1	VOUSATÉ DÍTĚ.....	39
6.2	UKRYTÁ KOSMICKÁ SFÉRA?	41
6.3	SOUHRNNÉ KONCEPCE	43
6.4	ŽEBRAWSKÉHO HENOTEIZUJÍCÍ SOLÁRNÍ TEORIE.....	45
7	MÝTUS – DO TŘETICE VŠEHO MOŽNÉHO I NEMOŽNÉHO ANEB TŘI ODVÁŽNÉ TEORIE NA ZÁVĚR	49
8	ZÁVĚR	52
9	BIBLIOGRAFIE:.....	53

1 Úvod

Revoluční rok 1848 nepřinesl Evropě pouze významné změny na poli společenském i politickém, ale způsobil decentní revoluci i v oblasti bádání o slovanském pohanství.

V srpnu před 171 lety byl totiž vytažen z vod řeky Zbruce na hranicích tehdejšího Rakouska a carského Ruska kolosální čtverhraný sloup, jehož ikonografická výbava do té doby neměla na slovanských územích paralelu a dodnes ji ani nemá. Nález způsobil v daných kruzích senzaci a různé druhy interpretace se jenom hrnuly. Ačkoliv by se mohlo zdát, že časem se všechny otázky ohledně předpokládaného idolu vyjasní, opak je pravdou. Laická veřejnost si sice konzistentní obraz udělala poměrně rychle a svým způsobem jej drží až dodnes – Światowida dnes ostatně můžeme potkat na desítkách knižních obalů, uměleckých či místech, která jednoduše vyžadují náplň, jež slovanskými bohy jen oplývá. Światowid se stal zkrátka symbolem slovanského pohanství, a tak byl po něm v dávné minulosti léta páně 1899 pokřtěn kupříkladu časopis, zatímco v posledních letech dělá kariéru v nových médiích typu počítačových her, kde se stal vděčným příkladem archetypické modly kdejakého pohana.

Zatímco laický pohled na věc tak vypadá poměrně idylicky, zcela jiná atmosféra panuje na akademickém poli, které se za necelá dvě století dokázalo pouze rozštěpit do košatého stromu s několika silnými hlavními větvemi. Bylo by příjemné shrnout celou problematiku Zbručského idolu v jedné práci, ostatně mnozí badatelé po takové monografii volají, jenže přinejmenším v našem případě to není možné. Přesto se, poněkud ambiciózně, pokusím provést na následujících stranách jakousi širokou sondu, která občas vykouсне z daného tématu tak velký kus, že se snad občas bude zdát, jako by ho chtěla pojmout celé. Pravdou ale bude, že se budu snažit pouze postihnout dostatečně reprezentativní vzorek tématu, abych do něj dokázal široce uvést i neznalého čtenáře.

Pokud bych byl pak obviněn, že ze zvolených témat jsem vybral snad všechna, která pro idol připadají v úvahu, pak nebude kritik daleko od pravdy. Zbručský idol představuje skládanku jen z několika málo kousků a vynechat jeden by znamenalo o něm nakonec neříct nic. Přesto se pokusím čtenáře nezahltit, vypíchnout to podstatné, a především v posledních kapitolách být spíše inovativní nežli kompilační.

Nyní seznámím čtenáře s tím, co jej bude na následujících stranách zhruba čekat.

Bylo by samozřejmě trestuhodné nejprve nepředstavit objekt našeho zájmu, a tak se také stane. Představím jej doufám pregnantně, bez příkras a pokusím se zmínit jen ty vlastnosti, jež pro nás považuji za podstatné. Představím jej ovšem nejen slovy, ale i vizuálně, a tak se pokusím čtenáři nabídnout pokud možno co nejpřesnější překresbu naše objektu, snad výrazně lepší nežli rychlé črty s nimiž se často setká v jiných dílech.

Věci krom svého vzezření zpravidla ovšem mají i nějakou historii a tu ukáži v kapitole druhé. Pokusím se být stručný a nezabíhat do přílišných detailů – idol má ostatně historii poměrně plochou. Jisté informace je však třeba předat.

Třetí kapitola na tom již bude ovšem jinak. Stane se totiž jedním z pilířů této práce. Náplň bude také historická, ovšem týkat se bude historie výzkumu. Jak bylo řečeno, interpretace se za 170 let rozběhly do celé koruny a málokdy se spojí. Je zde ovšem několik silných větví, které se budu snažit pečlivě ukazovat a sledovat tak textem postupný vývoj daných myšlenek. Jedna větev představuje větev skeptickou. Ta se vyvíjí zhruba do poloviny 20. století a po válce výrazně slábne. Ožívá ovšem v posledních letech díky dnes již známému textu Komara a Chamajko, kteří se pokusili „obhájit“ zrod idolu až v 19. století ze zcela odlišného způsobu pohledu, než s jakým k této problematice přistupovali jiní. Ostatně díky tomu, jak tato studie rozbouřila vody, vychází od doby vydání polemiky (2011) ke Zbručskému idolu přinejmenším jeden článek ročně (pouze k roku 2018 se mi zatím žádný text objevit nepodařilo). Druhá větev představuje taktéž pozici skeptickou, avšak odlišným způsobem. Ta připisuje původ idolu etnikům neslovanským. Různí badatelé navrhuji různá zdrojová etnika, avšak dominantní je interpretační cesta turkická, připisující idol nomádkům etnikům z východu. I tato cesta v druhé polovině 20. století oslabil, avšak od pádu železné opony zažívá opětovný vzestup. Třetí směr vykládá idol řekněme „standardním“ či „tradičním“ způsobem, tedy jako autentické dílo Slovanů. Jelikož za dobu uplynulou od nalezení idolu vzniklo již přinejmenším na sto textů věnovaných Zbručskému idolu, bylo by nemožné je zde zreferovat všechny. Pokusím se ovšem osobitě a přístupně zreferovat čtenáři texty dle 1) reprezentativního výběru, aby dokázal sledovat vývoj diskuse v jeho aktuálnosti, podle hlavních směrů a v adekvátním poměrovém zastoupení, 2) dle relevance, jakou texty měly pro formování diskuse a 3) dle osobitosti, aby byly představeny občas i neortodoxní přístupy a interpretace.

I tak je to nicméně cíl nesmírně namáhavý a rozsáhlý, a proto vykonám ještě jeden výběrový krok. Pokusím se zaměřit na texty, vydané před studií G. Leńczyka z roku 1964, která představuje s velkou pravděpodobností pro Zbručský idol dodnes nejstěžejnější analýzu. Díla vydaná před tímto datem jsou totiž v nové literatuře často opomíjena, a to i když mohou obsahovat některé podnětné nápady či pohledy. Pokusím se tak reprezentativně shrnout prvních cirká 115 let vývoje. V žádném případě to ale neznamená, že opominu texty moderní, neboť držet prst na tepu doby jest jedním z úkolů akademika. Čtenář tak nemusí mít obavy, že by mu byla unikla nová témata a aktuální texty. Pouze na jejich shrnutí nebude dáván tak velký důraz a marginálnější záležitosti budou okomentovány pouhými pár větami. Zásadní témata však budou stále dostatečně reflektována a čtenář bude srozuměn i s obrazem aktuální diskuse. Jak snad lze z tohoto popisu již vysledovat, tato kapitola tak bude také svým způsobem pečlivě okomentovanou rešerší, která ukáže čtenáři kam dále se může vydat.

Osobně se pokusím hájit střízlivě pozici, že idol skutečně představuje dílo slovanské a staré, a tak se s mnoha interpretacemi z odlišných pozic budu snažit vyrovnat již v kapitole o historii bádání. To ovšem nelze zcela, neboť jedna z hlavních vykládacích metod, kterou v případě mlčenlivého idolu máme, je metoda komparativní. V další kapitole se tedy pokusím srovnat ho s relevantními objekty či vzorky ze slovanského ale i „cizího“ prostoru. Na těchto podkladech se pokusím finálně odpovédět na námitky o nedostatku paralel či přílišného přejímání symboliky z kultur jiných, a to jasným oddělením od neslovanských památek, především takzvaných „kamenných bab“ turkického původu, ale zároveň představením snad dosud ne dostatečně zjevných paralel z oblasti slovanské, díky

kterým budu moci říct vítězoslavné „není sám“. Takováto nálezová komparace je ovšem samozřejmě prostorově velmi náročná a budu ji tak provádět často zkratkovitě, přes odkazy a výběrově. Jedinou výjimku budou představovat dva objekty z oblasti České republiky – takzvaný *Plavčanský* a *Kouřimský idol*. Zatímco jiné kamenné analogie bývají reprodukovány každým nově vzešlým textem, tyto dvě zajímavé paralely Zbručskému idolu představují pole skoro neorané a má tak dle mého názoru smysl na ně upozornit. Věnovat se budu ponejvíce paralelám kamenným, neboť jak věřím a ukáži, Zbručský idol nepovažuji za polykefální – tedy mnohohlavý.

V předposlední interpretační kapitole se opět nebudu snažit být vyčerpávající, spíše naopak, neboť sotva by se něco takového povedlo. Shrnu naopak jen pár nejzajímavějších a nejkomplexnějších teorií, které nám pomohou si připravit vzorově cestu ke kapitole poslední – mýtu. Než ovšem přejdu k těmto odvážným, ale také poněkud „divokým“ a nepodloženým teoriím, dovolím si navrhnout pár svých, v kontrastu k následujícímu *Mýtu* naopak drobných, výšečových teorií, návrhů a pozorování. Věřím totiž, že jsem pečlivým pozorováním a rozmyšlením narazil na idolu na některé prvky, kterým doposud bylo dáváno málo či vůbec žádný prostor, a jejichž výkladové možnosti jsou bohaté a přínosné. Nebudu se také snažit dát čtenáři jen jednu možnost, jak nově nalezenou vlastnost vyložit – naopak, nechám cíleně na něm, jak s informací naloží a předložím mu celou interpretační plejádu možností.

Nakonec se ale ujmu *mýtu*. *Mýtus* v mém podání představuje interpretaci, avšak interpretaci za prvé dynamickou, propojující předpokládané kosmické sféry a vdechující život jinak často až žalostně stabilním božstvům slovanského pantheonu. Za druhé ale také představuje interpretaci odvážnou, nestojící při zemi, neboť pokud chceme rekonstruovat něco z velmi úspěšně skryté, pokud ne beznadějně ztracené, slovanské mytologie, nemůžeme stát při zemi. Z toho důvodu kapitolu *mýtu* také odděluji od kapitoly interpretace. Zatímco v interpretaci se budu snažit být důsledný, opatrný a střizlivý, při hledání *mýtu* budu naopak dělat odvážná spojení a analogie. Především má ale oddělení naznačit, že *mýtus* není snad to, jak to bylo. *Mýtus* je interpretační maxima, vzor a ukázka toho, kam až nás může Zbručský idol dostat. Snaha říci, že před sebou máme možná otevřenou knihu, jen ji neumíme číst.

Metodou při vytváření mýtu mi bude hlavně komparace, především se sousedy z indoevropského prostoru, ale občas i odjinud. Mýtus se také nebude snažit být kompletní a zahrnout celý idol a všechny jeho výrazové prostředky. Jelikož se jedná o vzor, pokus a příklad, ukáži jej jen na jeho malé části – kolečku s loukotěmi jehož objevem obohatil náš svět před 55 lety Gabriel Leńczyk.

2 Popis idolu stručný, leč výstižný

Zbručský idol je čtverhranný sloup z tvrdého vápence čtvercového průřezu, vysoký 259 centimetrů a vážící přes 500 kilogramů. Šířka se pohybuje mezi 29 a 31 centimetry. Na vrcholu je zakončen kulatým vysokým kloboukem s krempou, kryjícím rovnoměrně všechny čtyři strany objektu. Strany idolu bývají zpravidla označovány A–D, kdy písmeno A připadá na stranu „přední“ – kde horní figura drží v ruce roh a spodní figura je zobrazena en face, a D na stranu „zadní“, kde je horní figura bez atributů a spodní pole je prázdné, resp. obsahuje velmi málo zřetelné kolo.¹ Podle vzoru G. Leńczyka budu stranou B označovat levou stranu, kde figura drží předmět kruhového tvaru a stranou C stranu pravou s koněm a šavlí.²

Horní vrstva i s kloboukem má na výšku 160 cm a vyobrazuje na každé straně postavu s přepásanou suknicí. Postavy jsou zpravidla vykládány jako dvě mužské (strana C a D) a dvě ženské (A a B) – podle naznačených ňader. Na straně A panuje nad přítomností ňader konsenzus, u strany B jsou velmi špatně zřetelná, avšak většinou se předpokládají (mimo jiné i proto, že postavy na prostředním pásu mají na straně A a B ňadra jasně rozpoznatelná a pohlaví by si tak mohla odpovídat – ženy v horním i středním pásu na stranách A a B, muži na stranách C a D. Postavy na stranách A a D jsou oproti těm ze stran B a C signifikantně větší jak tělem, tak hlavou – jejich tělo zabírá celou plochu strany a paže jsou umístěny na rozích sloupu. Těla na stranách B a C tak umělec musel vtěsnat mezi již obsazené hrany a jsou tak vyobrazeny užší. Postava na straně A drží v pravé ruce zdobený picí roh – ze zdobení je rozpoznatelná bulka/šíška na jeho špičce a dvě rovnoběžné čáry tvořící jakýsi pás u jeho hrdla. Lze předpokládat, že roh byl zdobený i bohatěji. Ženská postava na straně B drží v pravé ruce kulatý předmět s prázdným/dutým středem. Nejčastěji je vykládán jako prsten, náramek či miska otočená vnitřkem k pozorovateli. Na straně C má postava u pasu lehce zahnutou šavli s oblé zakončeným jílcem směřovaným na protilehlou stranu, zástita má



Strany D a B

Zdroj: archiv autora; Muzeum Archeologiczne w Krakowie (dále jen MAK)

¹ V praxi idol samozřejmě žádnou přední a zadní stranu mít nemusel, stejně jako je mohly představovat strany jiné. Jedná se pouze o moderní výklad.

² Leńczyk oproti dřívějším autorům (M. Potocki, J. Żurowski) prohazuje při popisu stranu B a C. Důvod tohoto prohození mi není znám. Leńczyk dále vertikálně dělí skulpturu na 4 vrstvy označené malými písmeny *a–d*, kdy *a* připadá na spodní vrstvu, *b* na vrstvu prostřední s malými figurami, *c* na vrstvu horní mimo čtyři obličejové a kloboukové, a *d* na vrstvu s obličejem a kloboukem. Tento systém nepovažuji za prospěšný, stejně jako nevidím důvod oddělovat pásma *c* a *d*. Budu tedy označovat jednotlivé vrstvy intuitivně jako pásmo spodní, střední a horní, či synonymy.

kuličkovitá zakončení na obou koncích. Pochva je dvěma závěsy přichycena k opasku, mezi oběma závěsy je na pásku naznačen oblouček – snad neuměle ztvárněné uchycení, méně pravděpodobně prvek pásku. Pod pochvou je kůň, vyobrazen s lehce nadzvednutýma předníma nohama, pravděpodobně na znamení pohybu či skoku. Na rozdíl od postav na stranách A, B a D nemá postava pod suknicí nohy. Snad jde o symbolické naznačení toho, že na koni jede. Především kůň a pochva nesou zhruba na středu výrazné známky poškození. Jde o následky poněkud násilného vytažení idolu z řeky. Na straně D je postava bez jakýchkoliv signifikantních atributů. Hlavy společně s krky jsou od sebe nad rameny lehce náznakem odděleny, obličeje buď nemají vůbec vlasy, nebo jsou velmi krátké, naznačené čarou vytesanou cca 1 centimetr pod úrovní klobouku (ale může jít i o pouhou kamenickou techniku či nepřiliš pravděpodobně o jakousi podkloboukovou pokrývku hlavy).

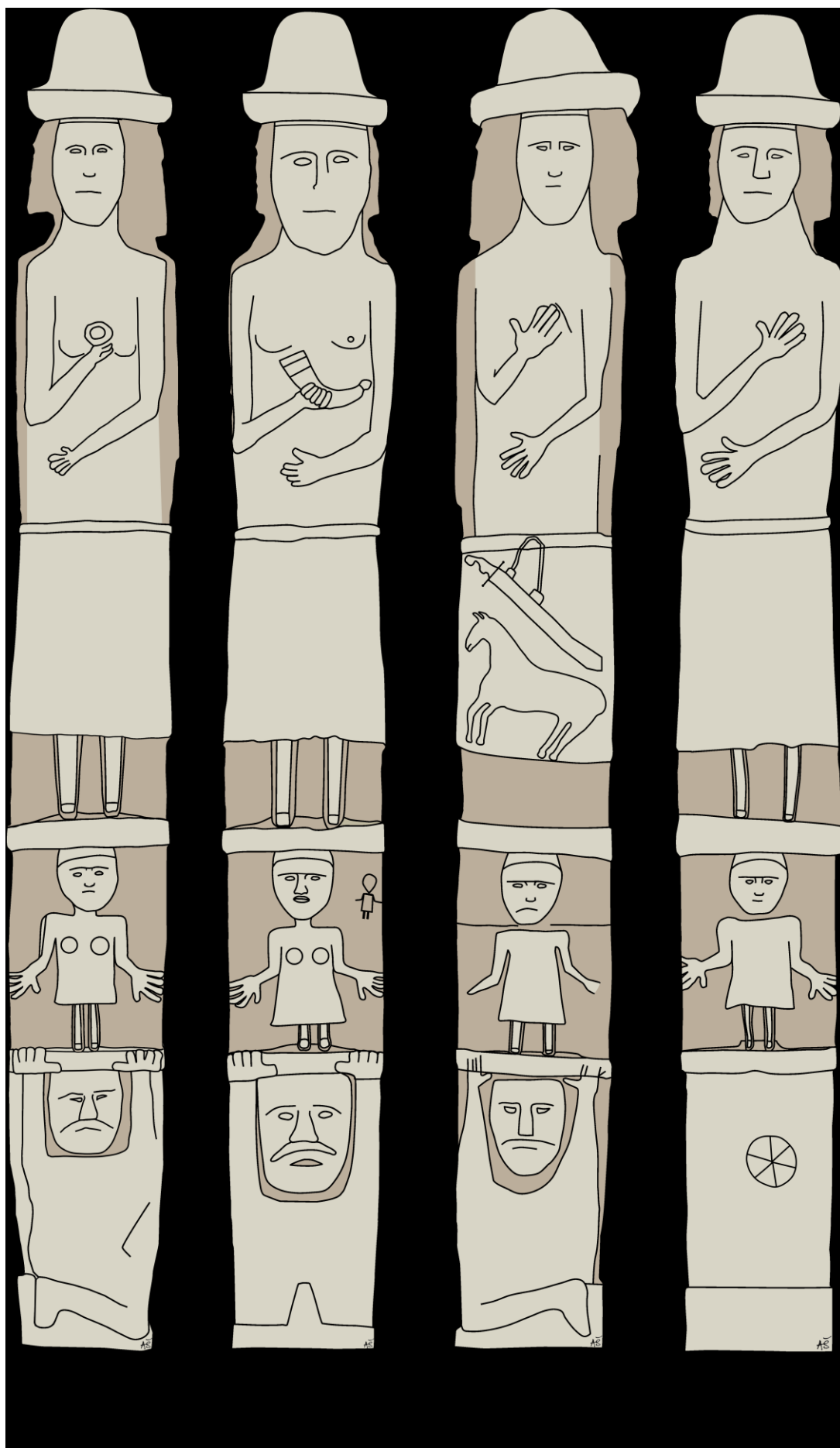
Střední vrstva má výšku 40 centimetrů, na každé straně je postava v dlouhé volné tunice po kolena, nepřepásané a bez dalších doplňků. Hlava je vůči tělu disproporčně velká. Všechny postavy mají přes celé čelo rýhu (pouze na straně A je velmi špatně zřetelná), odkazující snad na stylizované vlasy, čapku, či méně pravděpodobně pásku/čelenku. Postavy stojí s lehce pokleslými roztaženými rukama, s ohledem na směr palců a pravděpodobné nehty dlaněmi dovnitř. Postavy se prsty přes hrany sloupu dotýkají vzájemně. Na stranách A a B jsou jasně zřetelná ňadra postav. Na straně A má postava nad levým ramenem velmi malou zjednodušenou postavičku, pravděpodobně v hábitu kratší délky (v literatuře zpravidla referována jako figurka dítěte). Postavička má buď malou, trojúhelníkovitou hlavu směřující zašpičatělou bradou dolů, nebo naopak proporčně větší hlavu (stejně jako ostatní postavy na tomto páse), protože by trojúhelníkové spodní zakončení naznačovalo vous. Na straně C je zřetelně viditelná horizontální rýha v úrovni krku postavy, a to na obou stranách. Náznaky podobné rýhy lze objevit i na ostatních stranách, nicméně nejsou průkazné. Z její hloubky, délky, umístění i vodorovnosti lze usoudit na intencionální umístění, protože výška položení rýhy, pakliže by se transponovala na stranu A, zhruba (cca o 0,5 cm) odpovídá nohám malé postavičky nad ramenem ženy. Postava na straně A má pak spodní část oděvu jednoznačně nejdelší a nejvíce do zvonu. Připomíná tak sukni. Postavy střední pásu mají stejně jako postavy na pásu horním jednoduše vytesané nártý do prostoru. Nelze říci, zda jsou postavy obuté, či nikoliv, avšak prsty na nohou naznačeny nejsou.

Spodní pás měří na výšku 67 centimetrů. Na stranách A, B a C je vyobrazena klečící postava, zaplňující většinu pole. Podle polohy rukou a prstů, zasahujících do předělující linie mezi spodní a střední vrstvou se zdá, že podpírá patro nad sebou. Palce jsou nerealisticky zahnuty dovnitř, pravděpodobně ale nenesou žádný specifický význam. Na straně A je vyobrazena figura zepředu, na stranách B a C adekvátně ze stran. Obličej je vždy en face, na frontální straně výrazně větší než na stranách bočních. Na straně A má také dobře viditelný knír, B a C nesou spíše náznak vyrytého kníru. Lze ho ale také předpokládat. Výraz je oproti postavám středního a horního pásu živější a osobitější. Poslední strana D byla dlouho považována za prázdnou, než roku 1964 pod správným nasvícením konstatoval G. Leńczyk přibližně na jejím středu velmi špatně dochované kolo se šesti přibližně rovnoměrně rozmístěnými loukotěmi.

Zespodu nese sloup jasné známky odlomení, buď od základny typu piedestalu, ale spíše pouze od zbytku sloupu. Idol vykazuje na některých částech náznaky červené barvy (bude diskutována později).

Veškeré další poměrové detaily či vyobrazení považuji pro naši záležitost za druhotné a jsou případně výsledovatelné z příložené přesné překresby všech stran idolu na následující straně, nerozebírané technické záležitosti pak zodpovídá komentovaná literatura.³

³ Nepreciznější text z hlediska popisu, rozměrů či studie výroby představuje G. Leńczyk; „Światowid zbruczański“, *Materiały archeologiczne*, vol. 5 (1964), str. 5–61. Některé detaily přesto unikly Leńczykově pozornosti. Explicitně budou uváděny v kapitole o interpretacích.



*Překresba všech stran Zbručského idolu.
Autor: A. Šrámková*

3 Historie Zbručského idolu povýtce moderní

3.1 Kam s ním aneb kamenný bůh na cestách

Roku 1850 se obrátil prezident Krakovské vědecké společnosti (Towarzystwo Naukowe Krakowskie) na širší veřejnost s výzvou o darování rozličných předmětů historické hodnoty, které by se mohly stát základem sbírky plánovaného krakovského muzea (dokončeného roku 1860). Mezi mnohými dary i korespondenčními informacemi o pozoruhodných historických nálezech dorazil do Krakova též dopis Mieczysława Potockého z Kociubińcyk nedaleko Husiatyna. V něm Potocki píše, že je vlastníkem kamenné sochy 8 stop a 5,5 palce vysoké, jež byla během nezvykle nízkého stavu vody vytažena v srpnu roku 1848 z vod řeky Zbruč, tehdy představující hranici mezi carským Ruskem a Rakouskem (dnes hranice Ternopilské a Chmelnycké oblasti na západě Ukrajiny), nedaleko vsi Liczkowce, ležící severně od Husiatyna. Podle jeho výpovědi měli idol nalézt dva celníci, kteří viděli nad hladinu vykukovat klobouk, a jelikož jej považovali za utopeného nešťastníka, skočili proň do vody. Když se ukázalo, že jde o kamennou sochu, předali informace místodržícímu a na jeho rozhodnutí byl předmět za pomoci tří párů volů z řeky vytažen. Potocki dále popisuje, jak podle zpráv svědků během vydobývání idolu došlo pravděpodobně k jeho odlomení od podstavce. Při průzkumu dotyčného místa ovšem nebyl kvůli mase vody schopen zjistit nic bližšího. Předpokládá však, že ve vodě zůstal spíše zbytek sloupu, možná i opatřený dalšími reliéfy, než široký piedestal, na němž by byl idol původně umístěn. Nakonec podal Potocki relativně podrobný popis i nákres idolu s poznámkami o výkladu, usoudil, že idol pravděpodobně pocházel z některého slovanského hradiště, jejichž pozůstatky lemovaly okolní kopce a dodal, že je nakloněn další spolupráci se Společností.⁴

Následující výzvu Společnosti, aby věnoval idol do krakovských sbírek coby jejich budoucí klenot, Potocki s potěšením odsouhlasil, stejně jako ocenil, že tamní odborníci souhlasí s jeho interpretací idolu. Na to doplnil některá původní pozorování, vybídl Společnost, aby zajistila prevoz památky do Krakova a pouze si vymínil, aby idol v budoucnu neopustil město a instituci, jíž byl věnován.⁵ Do Kociubińcyk byl pro zprostředkování transportu vyslán člen Společnosti Teofil Żebrawski. Żebrawski po příjezdu zajistil postupný převoz idolu až do Krakova a následně se vydal na průzkum oblasti Medobor v okolí místa nálezu – kopcovité krajiny přiléhající na řeku Zbruč, známé pro své vápencové skály.⁶ Zajímavostí je, že například ve zříceninách na vrchu Zamczysko identifikoval, dle návrhu M. Potockého, plošinu, na níž měl být Zbručský idol kdysi postaven. Żebrawski se snažil také sesbírat informace či příběhy od okolního obyvatelstva, které by mu mohly být při výzkumu nápomocny, avšak v jeho zápisech nakonec nejsou uvedena jména lidí, kteří měli být přítomni vytažení idolu či o něm byli schopni podat jiné

⁴ M. Potocki; „Wiadomość o bożyszczu słowiańskiém znalezioném w Zbruczu r. 1848: Wiadomość poczatkowa udzielona p. Mieczysława Potockiego“, *Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Jagiellońskim złączonego*, oddział Sztuki i archeologii, no. 1 (1851), str. 3–12 (první dopis Potockého datovaný k 15.11.1850).

⁵ *Tamtéž*, str. 12–16 (druhý dopis Potockého datovaný k 10.2.1851).

⁶ Dnes Přírodní rezervace Medobory (Природний заповідник «Медобори»)

relevantní informace. I to později způsobilo potíže badatelům, kteří se snažili dopátrat očitých svědků nálezu a vytažení idolu, a zpřesnit jejich svědectvím naše poznatky, a mimojiné se pokusit dobrat místa, kde by mohl být nalezen spodní kus těla idolu.⁷ Żebrowski se také setkal s Konstantynem Zaborowskim, bratrem slavného Tymona Zaborowského, o kterém bude ještě řeč. By to právě Konstantyn, majitel vesnice Liczkowce, který věnoval tam uloženou sochu Potockému. Żebrowski ve své závěrečné zprávě také podal nový popis idolu společně s jeho obšírným a velmi odvážným výkladem, který si ovšem pro jeho specifickou povahu uvedeme až na závěr textu. Pozoruhodná je také Żebrowského zmínka o tom, jak Potocki plánoval postavit idol na místě zvaném Rozbitá Mohyla, považovaném za pozůstatek osídlení starých Slovanů, avšak místní sedláci prý byli proti, neboť na onen nápad Potockému sdělili, že pokud by chtěl vztyčit sochu svatého, bylo by jim to po chuti. Pokud tam ale vztyčí zbručskou modlu, pak ji sami svrhnou a na kusy rozbijí.⁸ Některé (zlo)zvyky se zjevně nemění ani po tisících letech.⁹

Dne 12. května 1851 dorazil kočár s idolem do Krakova. Z dobového tisku,¹⁰ ale i například z Leńczykova popisu, jde snadno vyrozumět, jak velkou událost příjezd pohanské modly do města znamenal. Jelikož místo zamýšleného uložení Światowida ještě nebylo dokončeno, byl provizorně uložen jinde. Od té doby se Światowida několikrát stěhoval z místa na místo v rámci města, než skončil uložen v Archeologickém muzeu v Krakově, kde dle dodnes. Tyto Światowidovy cesty popsal detailně Gabriel Leńczyk, proč nás však již nejsou podstatné. Zajímavá zpráva jde naopak odjinud.

Roku 1876 totiž informuje Zygmunt Gloger o výpovědi Kazimierza Korwina Bieńkowského z roku 1873. Ten měl zpravit Lvovského konzervátora Edwarda Pawłowicze o tom, jak jel roku 1848 na koni podél Zbruce a viděl nad hladinu vykukovat klobouk modly. S jistým panem Gawłowskim měli pak zorganizovat známé vytažení sochy pomocí tří párů volů z řeky a umístit ji do obce Liczkowce. Prý měl záměr poslat modlu do Lvova, avšak musel neplánovaně kraj opustit. O dva roky později se pak idol dostal do rukou Potockého. Gloger usuzuje, že Potocki o Bieńkowském dříve neinformoval z toho prostého důvodu, že o totožnosti jeho osoby neměl tušení.¹¹ Zároveň tímto textem vybízí, aby se co nejdříve ujaly správné osoby pátrání po dosud žijících svědcích, pokusily se zaznamenat

⁷ Leńczyk; *Tamtéž*, str. 7–11.

⁸ Konkrétně měli idol označit za „turka“. Ačkoliv může představa vlasteneckého Potockého, snažícího se neúspěšně postavit mezi pobožnými a pověřivými sedláky modlu, působit humorně, faktem je, že k roku 1875 máme datovanou zprávu o tom, jak byl nedaleko od místa nalezení Zbručského idolu nalezen další, jemu podobný idol. Tamní sedláci jej roztloukli a kamení použili jako stavební materiál. K němu se ovšem vrátíme až v kapitole o idolech.

⁹ T. Żebrowski; „Wiadomość o bożyszczu słowiańskiém znalezioném w Zbruczu r. 1848: Sprawozdanie Teofila Żebrowskiego Członka Towarz.“, *Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Jagiellońskim złączonego*, oddział Sztuki i archeologii, no. 1 (1851), str. 17–50 (zpráva T. Żebrowského datovaná k 27.6.1851).

¹⁰ *Czas Krakowski* tak například 17. května (tj. necelý týden po příjezdu idolu do města) píše v článku věnovaném Zbručskému idolu i o tom, jak Krakovský tisk již skoro tři týdny žije existencí této zcela ojedinělé pamětihodnosti, která se má stát budoucím klenotem místních sbírek. *Tamtéž* mimo jiné také avizuje veřejností očekávanou Żebrowského analýzu („*Posąg Światowida*“, *Czas Krakowski*, no. 113 (1851), str. 1–2 (autor nebyl uveden)).

¹¹ Potockému bývá občas zamlčení některých informací ohledně nálezu vytýkáno. Věřím, že však neprávem, a že se jednalo o případně neuvědomělé chyby. Faktem ovšem je, že prakticky veškeré zásluhy z nálezu slavného idolu získal Potocký. K Potockého životu, zvláště po radikální změně, kterou zapříčinil jeho nález, viz B. Sawa-Sroczyńska; „Mieczysław Ludwik Potocki – konserwator zabytków Galicji i historyk Zamościa“, *Ochrona Zabytków*, vol. 34/3–4 (134–135) (1981), str. 161–166.

okamžik vyproštění modly, a především identifikovaly přesné místo nálezu dříve, než bude pozdě. To především ze zjevného důvodu – předpokládaného odlomeného spodního kusu idolu.¹² Tento úryvek snad dobře ilustruje nejasnosti, které vyplynuly z nezdokumentovaného vytažení sochy. Ještě mnoho desítek let poté se badatelé snažili dopátrat svědků, či alespoň jejich potomků, aby se jim podařilo lokalizovat přesné místo nálezu idolu, většinou však neúspěšně. Důvod byl jasný – dopátrat se místa, kde by mohla ležet spodní, odlomená část. Místo však nebylo nikdy spolehlivě určeno a přesná znalost okolností vedobývání idolu je tak dnes navždy ztracena. Pokud tedy někdy v budoucnu bude nalezena spodní část, a nebude to vlivem výjimečné náhody, bude kvůli tomu muset být proveden velmi extenzivní a náročný průzkum, v dnešních časech jeví se zatím jako nemožný. Pokud však vůbec nalezena někdy bude.

Jak bylo zmíněno, historie památky za krakovskými zdmi je poměrně nezáživná a případnému zájemci o toto téma doporučím pročíst si obsáhlého Leńczyka, neboť nyní si již uvedeme pouze jednu zajímavost. Jako slovanské modle, či hůře – domnělému falzifikátu, hrozila za války idolu z rukou okupantů destrukce, a prý by se tak i stalo nebýt toho, že původem spornou modlu označil jakýsi vídeňský profesor za varjažskou/vikinskou památku, a tím ji přesunul v očích Němců ze skupiny „velmi nedůležité“ do skupiny „velmi důležité“. Jak se tedy zdá, je interpretační nejasnost obklopující Zbručský idol přeci jen k něčemu dobrá. Nyní už se ale přesuneme k dějinám bádání.

¹² Z. Gloger; „Do redakcyi Biblioteki Warszawskiéj. (w sprawie Światowida)“, *Biblioteka Warszawska*, vol. 3/9, 1876, str. 517–519.

4 Historie bádání – hlavní směry a vývoj diskuse

4.1 Dřevní doby 19. a počátků 20. století

4.1.1 První interpretace – Potocki a Żebrowski

Sám Potocki byl z literatury obeznámen s popisem Svantovítovy sochy na rujánské Arkoně a dle společných rysů (čtverhlavost, pící roh, meč i kůň)¹³ obou skulptur jejich bohy jednoznačně ztotožnil.¹⁴ Odmítl Helmoldovu etymologii jména boha coby zkomoleniny jména „svatý Vít“ a jeho jméno vyložil ze slov „svět“ (*pl.* świat) a „vidět“ (*widzieć*).¹⁵ Idol tak „pokřtil“ na „Světovida“ (*Światowida*) čímž získal Zbručský idol své první, a zvláště v kontextu polskojazyčné literatury často dodnes užívaný titul.¹⁶ Až komicky působí Potockého komentáře na neumělost a primitivnost ztvárnění idolu v kontrastu s argumenty dnešní odborné diskuze, která naopak výtvarnou práci odvedenou na idolu pokládá za příliš precizní a vyspělou na to, aby mohlo jít o dílo Slovanů 9. či 10. století.

Potockim byl přirozeně ovlivněn i Żebrowski. Ať už šlo ale o vliv vlastní fantazie, či tehdy ne vždy spolehlivé a dostatečně kritické literatury, dotáhl svou interpretaci mnohem dál. Żebrowského myšlenky si ovšem shrneme až v závěrečných kapitolách, a tak nám pro začátek musí stačit informace, že podobně jako většina raných badatelů nepochyboval o slovanskosti Zbručského idolu a o jeho spojení se Svantovítem.

4.1.2 Příliv raných teorií – neprobádané pole možností, fantazií, ale i pochybností

Ještě roku 1851 vznikla první poměrně kuriózní výkladová verze od „externího“ odborníka, tedy mimo okruh nálezců. Shrňme si ji zde nicméně pouze stručně. Jejím autorem byl Antin Pětruševič, který ztotožnil božstvo idolu s Chorsem/Dažbogem, tedy se solárními božstvy (v případě Chorše jde o jednu z variant jeho výkladu, kdy jedna jej

¹³ Přesný popis Svantovítovy arkonské sochy bude uveden níže.

¹⁴ M. Potocki; *Tamtéž*, str. 8–9.

¹⁵ Původ Svantovítova jména je dnes ovšem nejčastěji vykládán jako složenina psl. *svętъ* (mocný, silný) a koncovky *-vitъ* (pán, vítěz, bojovník). Zajímavé je, že sám Potocki v druhém dopise Společnosti své názory lehce revidoval a výklad koncovky *-vitъ* coby „vítěze“ vzal také v potaz. Nakonec se ale přiklonil k původnímu významu odvozenému od „vidět“ (M. Potocki; *Tamtéž*, str. 15–16).

¹⁶ Ačkoliv postupem času náklonnost interpretovat sochu coby idol boha totožného s rujánským Svantovítem slábla a dnes je tento názor poměrně marginální a setkáme se s ním již spíše zřídka a zpravidla v populárně naučné literatuře, zvyk pojmenovávat sochu coby *Światowida* zůstává stále populární. Emancipaci pojmenování od původního významu – ztotožnění se Svantovítem – a jeho přetrvání do dnešních dnů lze pravděpodobně připsat z části historické tradici a z části skutečné přiléhavosti významu, kdy idol ze své skoro třímetrové výšky skutečně „shlíží na celý svět“. Svou roli zde pravděpodobně hraje i hypotetické zastoupení všech tří kosmických vrstev, a tedy celého světa, na dřiku idolu. Pokud čtenář tedy někdy v literatuře narazí na označení *Światowid*, neměl by z toho v žádném případě vyvozovat, že autor textu přijímá myšlenku o identitě entity znázorněné na idolu a rujánského Svantovíta.

chápe lunárně, druhá naopak solárně). Pětruševič tak svým způsobem zachoval linku, kterou nastavil už Žebrawski tím, že ztotožnil Svantovíta se solárním božstvem.¹⁷

S první „klasickou“ interpretační teorií, která je dnes brána v potaz, přišel pak roku 1853 Joachim Lelewel. Lelewel svým způsobem také volně navázal na Žebrawského – ocenil jeho využití ročních období jako možného výkladové klíče (ačkoliv s ním naložil velmi odlišně), jako on si pohrával s myšlenkou jakéhosi slovanského „pra-monoteismu“, a stejně tak provedl jisté pozitivní srovnání s arkonským Svantovítem, byť obě božstva přímo nezotožnil. Ve své práci byl ovšem střízlivější a výklad raději podržel v mezích idolu a nerozvíjel z něj velké spekulativní teorie, a proto se jeho verze, i díky své jednoduchosti a kompaktnosti, stala výrazně přístupnější a hodnou reflexe.¹⁸

Zatímco Lelewel slovanský původ idolu hájil, stejného roku – 1853 – jej naopak napadl ruský slavista Izmail Srezněvskij. Ten provedl důkladnou komparaci textových materiálů (s ohledem na připodobňování idolu Svantovítovi hlavně západoslovanského prostoru) a došel pravděpodobně jako první k argumentu, že slovanské modly byly vyráběny nejspíše výhradně ze dřeva. To mělo být i důvodem toho, proč staří Slované byli proslulí pro svoji zručnou práci se dřevem, a nikoliv s kamenem. Na západním příkladu také staví názor, že slovanské idoly nabývaly podoby skutečných soch, a nikoliv pouze pilířů s antropomorfními prvky a ikonografií, jakým byl například i idol zbručský.¹⁹ Především první argument vydržel v diskusi o Zbručském idolu dlouhou dobu (roku 1979 ho hájil například Henryk Łowmiański) a občas zaznívá až dodnes. Musíme zde ovšem brát v potaz, že v polovině 19. století byl oproti dnešnímu množství na slovanském prostoru nalezen a zdokumentován pouze zlomek soch a idolů, a výzkum tak vycházel především z textových zmínek, které zvláště na západě svědčí výhradně pro dřevěný materiál.

Další relativně klasickou, byť v dobové literatuře opomíjenou interpretaci představil roku 1884 Alexandr Famincyn v lehce kuriózní, sedm stran dlouhé poznámce pod čarou. Famincyn nejprve zareagoval na Srezněvského a pokusil se vyvrátit jeho tvrzení o dřevěném a plně antropomorfním charakteru slovanských idolů.²⁰ Svědectvím ibn Fadlána doložil pilířovité modly u východních Slovanů a pokusil se i předložit srovnávací důkazy pro východoslovanský polykefalismus, jakožto i pro východoslovanský charakter celého idolu. Zbručský idol také (opět) označil za variaci Svantovíta. Jako paralely uvádí zmínky i nálezy podobného ražení od severnějších sousedů Slovanů. Podle Famincyna byl Zbručský idol vyroben s velkou pravděpodobností pod vlivem pobaltských kultur, a snad mohl být dokonce vztyčen i ve varjažsko-ruské kolonii, kam měli zavléct Svantovítův kult baltští kupci z míst, kde se kult živě pěstoval. Jako důvod kamenného ztvárnění uvádí naopak vliv lokality – tvůrce se inspiroval kamennými modlami, které viděl v okolí (povšimněme si faktu, že Famincyn o většině nálezů kamenných idolů z okolí řeky Zbruce, ale i Dněstru, a které okomentujeme později, ve své době vůbec nevěděl). Tvar podobný hermovkám ale

¹⁷ А. Петрушевич; „Представляет ли открытый истукан в русле реки Збруча в Восточной Галиции божка Святовита или Хорса“, *Встник для русинов Австрийской державы*, 1851, с. 106–111 (číslo vydání periodika mi s ohledem na kolísavost počtu ročních vydání není známo).

¹⁸ J. Lelewel; *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, Poznań, 1853, str. 777–786, případně Týž; *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, Poznań, 1857, str. 115–124.

¹⁹ И. Срезневский; „Збручсій истуканъ краковскаго музея.“, *Записки императорскаго археологическаго общества*, vol. 5 (1853), str. 163–183 (Srezněvskij mimochodem také jako první zapochyboval o pravosti pomníku, avšak myšlenku nikterak systematicky nerozvedl).

²⁰ А. Фаминцын; *Божества древних славян*, Москва, 2014, с. 198–205.

naopak přisuzuje možnému latentnímu vlivu antické civilizace přítomnému na Balkánském poloostrově. Zajímavá je nakonec jeho zmínka o Estoncích. Ti prý měli při příchodu křesťanství uložit své idoly do řek či je pohřbít pod zem, aby je přicházející křesťanští misionáři nezneuctili. Stejný osud měl podle Famincyna potkat i idol Zbručský. Jak brzy uvidíme, blíží se taková domněnka poměrně dobře podloženému názoru Rudolfa Kozłowského.

Na přelomu století se známou stala kritika francouzského slavisty Louise Légera. Léger, pravděpodobně i pod vlivem mnohých falz 19. století, jmenujme zde tematicky například Prillwitzské idoly,²¹ napadl autenticitu idolu a obvinil Poláky z přílišného entusiasmů pro svůj národní poklad. Jako mnozí dospěl k názoru, že sloup ze Zbruče nese podezřele velké množství atributů arkonského Svantovíta, jako kdyby bylo záměrem jeho idol napodobit. Na jedno božstvo zároveň ale vykazuje podle jeho soudu atributů až přespříliš, stejně jako označoval za nesmyslná naznačená řadra. Problém byl, že Léger se upnul až příliš na svantovítovskou interpretační větev – v té době možná stále nejsilnější, protože by tyto i další výtky šly jednoduše zodpovědět alternativní interpretací božských osob. Léger například uvádí, že meč/šavle příliš připomíná polské karabely – šavle ze 17. století, ovšem pravdou je, že stejně tak dobře připomíná velké množství nálezů bulharských šavlí ze století 9.–11. Podle Légerových zdrojů nánosy na idolu neodpovídají kameni, který ležel po tisíc let v bahně řeky. Tuto výtku ovšem zodpověděl o necelých sedm desetiletí později svým výzkumem zmíněný Kozłowski. Taktéž se Léger opřel do J. Lelewela, že stejně jako pravost Zbručského idolu hájil pravost zmíněných Prillwitzských idolů či Bamberských lvů,²² prokázaných jako zřejmá falza, či vyčítal Potockému zatajení přesných nálezových okolností, o nichž se Léger dozvěděl ze zprávy p. Pawłowicze o setkání s Bieńkowskim a jeho výpovědi z roku 1973 (o této zprávě informoval již uvedený Z. Gloger).²³ Celkově Léger připisoval účel domnělého falza nejčastějšímu viníkovi toho „zločinu“ v 19. století – patriotismu. Dnešní diskuse, pakliže napadá pravost idolu, ovšem předpokládá spíše nezamýšlený podvrh – pouhou estetickou kopii.

Z tohoto výčtu je snad zřejmé, že většina námitek proti pravosti idolu Francouze L. Légera, které odborná literatura replikovala dlouhou dobu a dodnes některé uvádí, je již dnes v zásadě neplatná, Légerův vliv (ale i hlasy dalších skeptiků) se však přesto na dlouhá desetiletí nesmazatelně vryl do dějin výzkumu.

Na opačnou stranu se tak postavil Karol Hadaczek, když roku 1903 uveřejnil svou důkladnou studii se záměrem obhájit pravost a slovanský původ idolu, právě jako reakci na četné útoky skeptických akademiků. Hadaczek tvrdí, že ve způsobu, jakým byla socha vytesána, lze doložit spíše návyk na práci se dřevem a tomu příslušné metody. Tím pokládá odpověď na námitky těch, kteří považovali slovanské modly za výhradně dřevěné a vše kamenné přisuzovali okolním národům (viz zmíněný Srezněvskij) – Zbručský idol podle něj totiž vznikl v kultuře uvyklé spíše na výrobu model dřevěných nežli kamenných. Svá

²¹ *Prillwitzské idoly* jsou malé a neforemné bronzové sošky, údajně pocházející z ratarské Retry. Jedná se o falza z 18. století, zobrazující různé bohy středověkých kronik, popsané runami. Již krátce po jejich představení veřejnosti se začaly objevovat hlasy zpochybňující jejich autenticitu a poslední ránu jim měl zasadit roku 1881 chorvatský slavista Vatroslav Jagić článkem *K otázce slovanských run*. Od té doby byla jejich pravost obhajována již jen zřídka (K. Sklenář; *Slepé uličky archeologie*, Hořovice, 1995, str. 9–14).

²² Snad staré kamenné plastiky lvů před východním portálem Bamberské katedrály. Diskuse o jejich domnělém významu a autentičnosti mi není známa.

²³ L. Léger; „Etudes de mythologie Slave“, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 33 (1896), str. 13–16, či Týž; *La Mythologie slave*, Paris, 1901, str. 99–104, ke zprávě p. Pawłowicze pak *Tamtéž*, str. 108–109.

pozorování dokládá skrze způsoby výroby idolů mnoha okolních kultur a upozorňuje opět na nápadnou podobnost s řeckými hermovkami. Ty, ač byly standardně jednohlavé, mohly mít i dvě, tři, či dokonce čtyři hlavy na každé ze svých stran a mohly nést též mužské i ženské rysy. Z kombinace dalších podobností – například atlantů spodního pásu, nakonec vyvozuje, že Zbručský idol má jistý předobraz či inspiraci v antickém umění. Tím se ale dostává i do poměrně nebezpečného pole – tedy názoru, že ikonografii Zbručského idolu lze vyložit skrze antická mytologická témata. Srovnávací metodou dostupných zdrojů z okruhu západních Slovanů a dominantně východních „kamenných bab“ se pak dostává k závěrečné tezi, že Zbručský idol ztvárňuje směsku mytologických témat západních i východních Slovanů, naředěných dávkou antických motivů.²⁴

4.1.3 Rostoucí útoky na autenticitu, její obhajoby a sílící východní teorie – 1. polovina 20. století

První polovina 20. století byla svým způsobem na interpretace stejně bohatá, ne-li bohatší než půlstoletí předchozí. Můžeme zde již ovšem oproti dřívějším dobám vysledovat tři dominantní proudy (v jistých obměnách přítomné i dnes), k nimž můžeme přiřadit alespoň přibližně většinu badatelů účastnících se diskuse.

- 1) První proud představoval zastánce slovanského původu idolu, pomalu však již začínal opouštět interpretaci svantovítofskou.
- 2) Druhý proud naopak předpokládal cizí původ sochy, zpravidla přisuzovaný turkickým nomádkým etnikům křižujícím východní Evropu.
- 3) Třetí proud skeptický pak nevěřil v pravost památky a označoval ji za účelové falzum.

Za autenticitu idolu se postavil Włodzimierz Demetrykiewicz v své studii o takzvaných *kamenných babách*, kamenných stélách nacházejících se od východoevropského prostoru až po asijské stepi středního východu. Ačkoliv si tyto baby lépe popíšeme v kapitole o kamenných paralelách, je na místě zde alespoň uvést, že Demetrykiewicz na základě studie došel k názoru, že Zbručský idol je nepochybně ovlivněn kočovnými turkickými národy – autory většiny dodnes nalezených bab, stejně jako i mnohé jiné kamenné nálezy z okruhu východní Evropy.²⁵ K této podobnosti ho vedla mimo jiné i několikrát skloňovaná šavle a způsob závěsu, ale i další rysy. Podobně

²⁴ K. Hadaczek; *Światowid. Szkic archeologiczny.*, Krakow, 1903, 8 s. Některé další Hadaczkovy poznatky si zmíníme později.

²⁵ K podobným výsledkům došla například i Janina Sokołowska („Wczesnohistoryczne posągi kamienne odkryte na ziemiach Polski“, *Światowit*, vol. 12 (1924–1928), str. 113–151). Její práce je také cenným „katalogem“ velkého množství do té doby objevených kamenných památek z oblasti Polska i přilehlých území.

jako někteří jiní badatelé se tak přiklání k názoru,²⁶ že idol bude dost možná Pečeněžského či podobného původu.²⁷

Ani český badatel Lubor Niederle se neobával postavit za pravost Zbručské modly. Na rozdíl od Demetrykiewiczze (či A. Brücknera, který bude zmíněn vzápětí) ale odmítl turkotatarský původ s tím, že Zbručský idol vykazuje pouze malou podobnost s kamennými babami a stejně tak slovanský prostor vykazuje dostatek zpráv o kamenných modlách na to, aby nebyla teze o výhradně dřevěném charakteru slovanských model udržitelná. Zdá se ovšem, že připsat idol Svantovítovi se zdráhal, ačkoliv pod baltským vlivem pravděpodobně stále zastával představu polykefálního božstva.²⁸ Stejně jako Niederle se za autenticitu i slovanský původ sloupu postavil například i Bohdan Janusz, a potvrdil dřívější ztotožnění se Svantovítem jako zcela mylná.²⁹

Nesmouvavým byl ve stejné době ovšem hlas uznávaného akademika Aleksandra Brücknera. Ten označil sochu ze Zbruce za zjevný podvrh a nehodnou zájmu,³⁰ i když v pozdějším textu připustil, že by se mohlo jednat o idol neslovanský, pakliže by náhodou byl pravým.³¹

Roku 1929 poukázal Demetrykiewicz na stopy červené barvy. Původ této barvy připsal spíše záměrné lidské činnosti nežli přírodnímu působení, avšak poznamenal, že se jedná pouze o pracovní hypotézu a bude potřeba hlubší chemický rozbor.³² Na jeho zveřejnění bude idol čekat dalších 35 let.

Ačkoliv se Demetrykiewicz zabýval idolem dlouhodobě, tak pokud někdo přijal obhajobu Zbručského idolu ve 2. čtvrtině 20. století za svůj úděl, byl to bezpochyby profesor Tadeusz Reyman. Reymanův první významný text k idolu vyšel roku 1933 a Reyman v něm oproti svým předchůdcům s výrazně větší pečlivostí rozpitvává jednotlivé detaily ikonografie idolu. Jelikož Reyman i přes četné pochybnosti uznává, že by idol mohl skutečně náležet Svantovítovi, originální výklad tak náleží především prostřednímu a

²⁶ Pravděpodobně není náhodou, že v Demetrykiewiczově výčtu akademiků, hájících pravost sloupu, to jsou právě maďarští badatelé, kteří vykládají idol jako pomník jezdce přináležejícího k některému z turkických národů kočujících východní Evropou (Boncz, Hampel – více je Demetrykiewicz neupřesňuje).

²⁷ W. Demetrykiewicz; „Figury kamienne t. zw. „bab“ w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej“, *Bulletin International de l'Academie des Sciences de Cracovie*, no. 7–8 (1910), str. 97–115 (navzdory titulu se jedná o německý text).

²⁸ L. Niederle; *Život starých Slovanů II/1: Víra a náboženství*, Praha, 1916, str. 144, 146–147. Ve francouzském vydání svého díla již ovšem otevřeně říká, že se zcela jistě jedná o idol západních Slovanů, nicméně v žádném případě Svantovítův (cit. in: A. Zakharov; „The statue of Zbrucz“, *Eurasia Septentrionalis Antiqua*, vol. 9 (1934), str. 339).

²⁹ B. Janusz; *Zabytki przedhistoryczne Galicyi Wschodniej*, Lwów, 1918, str. 134–135. Ačkoliv Janusz, už z podstaty citovaného dílu, nevypracoval nějakou širší studii idolu, představuje pro nás jeho text důležitou položku z jiného důvodu. Janusz totiž zpracoval pro Zbručský idol pečlivou (byť ne úplnou) rešerši relevantních textů vzešlých z období 1851–1917, kam zařadil nejen články a statě zabírající se přímo idolem, ale i širší monografie a tematické články, které se ho nějakým způsobem dotýkají, a z nichž samotná moje práce zmiňuje pouze o něco více než čtvrtinu.

³⁰ A. Brückner; *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa, 1985, str. 47.

³¹ Brückner; *Mitologia polska – studjum porównawcze*, Warszawa, 1924, str. 142, příp. Týž; *Mitologia słowiańska i polska*, str. 325. Na jiných místech ovšem Brückner věnoval památce přeci jen větší pozornost a uvedl, že by se mohlo jednat o památku avarského nebo Pečeněžského původu (viz polemika Niederleho; *Tamtéž*, str. 144, 146). Zdá se, že Brücknerův názor na Zbručský idol nebyl tak jednoznačný, jak sám uváděl. Odmítání slovanského původu je u něj však jednoznačné.

³² W. J. Demetrykiewicz; „O świeżo odkrytych śladach polichromji na posagu t. zw. Światowita“, *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU*, vol. 34/6 (1929), str. 18.

spodnímu poli. I přes jistou spekulativnost svých teorií vnesl Reyman do poněkud stagnujících vod diskuse jednoznačně čerstvý vánek.³³

Neordinární srovnání vytvořil ve stejné době také Józef Żurowski. V krátké studii velmi detailně porovnal především formální podobnosti motivů Zbručského idolu a Gundestrupského kotle, s nímž je idol především díky bohatosti výzdoby občasné spojován. Ačkoliv si Żurowski nedovolil konstatovat přímou souvislost, podotkl, že by obě díla mohla mít společné inspirace a v případě, že přijmeme teorie brzkého datování idolu, a naopak pozdní datace kotle, pak by k sobě i časově mohla mít obě díla blíže, než si myslíme. Osobně nepovažuji Żurowského přístup za plodný, je však třeba mu přiznat neotřelost a také fakt, že některá detailní pozorování idolu (nezávislá na keltské komparaci) mohou být přínosná.³⁴

Polovina třicátých let znamenala pro Zbručský idol zvýšený nárůst pozornosti, neboť ještě ten rok vychází první a do dnešních dob snad i jediná studie v anglickém jazyce věnovaná výhradně tomuto idolu z pera Alexise Zakharova. Jelikož Zakharov nepovažoval ovšem skulpturu za slovanskou, natož záposlovanského Svantovíta, věnoval většinu své pozornosti rozboru detailů potenciálně převzatých od východních národů. Důkladně tak prověřil historický původ klobouku, šavle, nebo i vztahu východních Slovanů k vousům a hladké tváři. Ačkoliv si bez hlubšího studia především místa nálezu netroufl říci definitivní verdikt, pracovně považoval sochu za pozůstatek nomádských etnik z 9./10. století, sídlících snad v té době v dané oblasti – snad Pečeněhů. Zcela jistě ale vyloučil spojitost s kamennými babami.³⁵

Jen o dva roky později napadl nesmlouvavě pravost idolu Tadeusz Sinko. Nejprve popřel slovanský původ pomocí argumentů A. Brücknera, především na základě předpokladu neslovanskosti kamenných model, a následně shromáždil a odmítl množství textů vykládajících další možné původy idolu. Pod Sinkovou ztečí postupně padl původ gótský, skytský, keltský anebo turkický. Sinko tak nakonec došel k závěru, že se jedná o falzifikát, vytvořený pro podporu národního ducha.³⁶ Falzifikátor se měl inspirovat popisem arkonského Svantovíta, keltsko-římskými Jupiterovými sloupy, římským Ianem či zmiňovanou polskou karabelou. Několik desetiletí před nalezením měl idol shodit do řeky – doba snad dostatečná k utvoření vápenatých oxidačních vrstev – a ten si pak roku 1848 našel své místo na světle. Sinko mimochodem pojmenovává neznámého falzifikátora jako „polského Hanku“ s odkazem na slavného českého falzifikátora *Rukopisů*.³⁷

Odpověď na sebe nenechala dlouho čekat a nemohl s ní přijít nikdo jiný než Tadeusz Reyman. Reyman obvinil Sinka z neznalosti nejnovější odborné literatury i dalších neakademických postupů a pravděpodobně také jako první v obhajobě pravosti zmínil

³³ T. Reyman; „Posąg Światowita“, *Z Otchłani Wieków*, vol. 8/1–2 (1933), s. 2–16.

³⁴ J. Żurowski; „Uwagi stylistyczne nad posągami t. zw. Światowita ze Zbrucza“, *Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU*, vol. 39/3 (1934), str. 33–39.

³⁵ Zakharov; *Tamtéž*, str. 337–347.

³⁶ Sinko také opět napadl Lelewela – zastávce Prillwitzských idolů, ale co je zajímavější, spojil Potockého přílišný entusiasmus a nekritičnost pro tento cenný nález s vlivem jeho slavného příbuzného, hraběte Jana N. Potockého (1761–1815), polského literáta, archeologa a historika, a mimo jiné taktéž horlivého nadšence do Prillwitzských idolů. Zdá se tedy, že Prillwitzské idoly, a samozřejmě nejenom ty, vykonaly pro Zbručský idol skutečně medvědí službu. Nebyly ovšem jediné. V diskusi točící se kolem falsifikovaných slovanských model se často skloňují i tzv. Mikorzynské runové kameny, odkryté roku 1856 ve vesnici Mikorzyn nedaleko Kępna v centrálním Polsku.

³⁷ T. Sinko; „Tajemnica t. zw. „Światowida“, *Kurier Literacko-Naukowy*, vol. 13/15 (1936), str. 3–5.

zhruba 4–5 vápenatých vrstev usazenin, které se podle jeho názoru nemohly utvořit na idolu během pouhých pár desetiletí. Zpochybnil stejně tak uskutečnitelnost takového falza, které by muselo být vyrobeno a uchováváno několik desetiletí v tajnosti, a zároveň být obrušováno říčním tokem takovým způsobem, aby se na něm mohly vhodně tvořit oxidační usazeniny. Takový falzifikační plán dlouhodobého rozsahu považoval za jednoduše absurdní. Na závěr také varoval před podrýváním polského národního ducha v tehdejších „nelehkých dobách“.³⁸ Jak ale víme, nelehké doby pro polský národ i samotný idol měly teprve nastat.

Svým způsobem symbolicky pak ukončil první skoro-století útoků na pravost idolu roku 1940 německý, nacisticky orientovaný badatel Erwin Wienecke. Není patrně třeba vysvětlovat jaký mohl být jeho postoj k památce pozvedající polského národního ducha. Wienecke poměrně pečlivě shromáždil literaturu vzniklou za devadesát let pobytu idolu na krakovské půdě a dosti selektivně si vybral, na čí názor bude brát zřetel. Badatelům hájícím pravost – Potocki, Lelewel – obligátně vmetl víru ve falza (vděčný argument Prillwitzských idolů i dalších falzifikátů), předpoklady badatelů hledající původ u jiných národů označil za chybné a sám se ujal všech dlouhodobě opakovaných výtek vůči pravosti idolu (přílišná podobnost se Svantovítem, meč odpovídající polským novověkým zbraním, výhradně dřevěný charakter slovanských idolů či sloup příliš málo opotřeбенý abraží říčního koryta po tisíci letech).³⁹ Jelikož nové argumenty proti pravosti nepřinesl žádné, má dnes hodnota jeho práce význam pouze z rešeršního hlediska.

Jako (pravděpodobně neplánovanou) odpověď shrnula sovětská archeoložka Frída Gurevič o rok později dosavadní výzkum, proč v zásadě vynechala autory popírající pravost památky. Její závěry tak nepříliš překvapivě vedly ke zjištění, že dosavadní relevantní texty se shodují na 1) pravosti sloupu, a za 2) na dataci do 9.–11. století. Druhá poznámka není až tak banální, neboť ji podporovala většina badatelů nehledě na to, zda připisovali objekt Slovanům či nomádkým kočovníkům. Důvodem byla především velmi omezená možnost datace, kdy se většina hodnotících odrážela od typu šavle, případně od klobouku. Ačkoliv Gurevič připouštěla silnou závislost na vlivech avarských či pečeněžských nájezdníků, obývajících území kolem Haliče, na základě komparativních dat a jisté střídlivosti, se kterou kritizovala přiřazování každého kamene turkickým národům (např. Demetrykiewicz) dospěla k názoru, že idol skutečně může zobrazovat slovanské božstvo z období 9.–11. století skrze ikonografii ovlivněnou okolní kočovnou kulturou.⁴⁰

Ke stoletému výročí objevení idolu plánoval, nepříliš překvapivě, profesor Reyman vydání rozsáhlého sborníku, který měl shrnout veškeré dosavadní vědění o idolu, rozprášit ataky na jeho pravost a dokázat slovanské kořeny (lze tedy předpokládat, že by šlo o poměrně selektivní sborník). Z různých důvodů ovšem dílo nevyšlo, a tak idol oslavil své výročí pouze skromným článkem z dílny Andrzeje Źakiho. Je až s podivem jak málo informací a jak hodně politiky obsahuje. Zaujme tak snad jenom poznatek, že až ke stovce badatelů se již stihlo vyjádřit na téma Zbručského idolu.⁴¹

³⁸ Reyman; „Czem jest posąg ze Zbrucza“, *Kurier Literacko-Naukowy*, vol. 13/18 (1936), str. 7–9.

³⁹ E. Wienecke; *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig, 1940, str. 172–177.

⁴⁰ Ф. Гуревич; „Збручський идол“, *Матеріали та дослідження по археології СССР*, No. 6 (1941), с. 279–288.

⁴¹ A. Źaki; „Stulecie odkrycia posągu tzw. Światowita“, *Z otchłani wieków*, vol. 17/9–10 (1948), str. 129–130.

4.2 Nové impulzy 2. poloviny 20. století

Zatímco předválečné i meziválečné období bylo na přísun nového bádání až nebývale plodné, druhá polovina 20. století naopak postrádá jak hojnost, tak pluralitu názorů. První signifikantní text tak přišel na scénu až v polovině šedesátých let a byl to právě stěžejní materiál z pera Gabriela Leńczyka. Jak si pravděpodobně brzy povšimneme, oproti relativně vyrovnané debatě první poloviny století je ve druhé zcela dominantní větev slovanská, a to až do pádu železné opony. Zda stál za tímto stavem vliv tehdejší politické situace si jist nejsem, avšak trůfám si předpokládat, že alespoň částečně ano.

4.2.1 Výzkum Gabriela Leńczyka čili o prvním systematickém průzkumu idolu a o záhadném kolečku

Roku 1964 zveřejnil Gabriel Leńczyk obsáhlý, již několikrát zmiňovaný článek o idolu v krakovských *Materiałach archeologicznych*. Ten měl navazovat na odkaz tehdy již zesnulého Tadeusze Reymana. Jak bylo řečeno, Reyman měl v záměru zpracovat ke stému výročí nalezení idolu obsáhlý sborník o Światowidovi, který ovšem pro mnohé nepřízně (mimo jiné i pochybnosti některých akademických kolegů ohledně autentičnosti idolu) nestihl, a jeho nejkomplexnějšími texty k tématu tak zůstaly zmíněné články z let 1933 a 1936. Úkolu se proto po letech zhostil G. Leńczyk, převzal Reymanovy textové pozůstalosti a vypracoval tuto souhrnnou „satisfakci“. Leńczykova studie, posílená společným vydáním s výsledky Kozłowského výzkumu, a zvláště pokud ji „nastavíme“ o navazující článek obhajující autenticitu a slovanský původ idolu, který vydal Leńczyk dodatečně o rok později,⁴² představuje dodnes jednoznačně nejrelevantnější zdroj ke studiu Zbručského idolu, bez něhož se žádný zájemce o porozumění této enigmatické památce nemůže obejít. Leńczykův přístup je krom velkého rozsahu ovšem také velmi technický, a proto neshledávám za nutné jej zde zreferovat celý, a spolehnu se jen na výseky. Leńczyk zde obšírně shrnuje historii idolu, techniku, jako byl vyroben od šířky dřeva až po směr tesu nebo dokumentuje pátrání po svědcích nálezů, které pokračovalo v prodloužené verzi přes jejich potomky až do meziválečného období. Netřeba zmiňovat, že bez valného úspěchu. Pro naši záležitost je Leńczyk klíčový z jiného důvodu. Leńczyk totiž pečlivým nasvícením objevil ve spodním pásu strany D, dříve pokládané za prázdnou, lehce vystupující nevýrazné



Leńczykem objevené kolečko pod nasvícením.

*Zdroj: Leńczyk;
„Światowid zbruczański“*

⁴² Leńczyk; „A jednak autentyczny i słowiański“, *Z Otchłani Wieków*, vol. 31/1 (1965), str. 9–17.

kolečko se šesti loukotěmi.⁴³ To bude středem mnoha našich úvah, ke kterým se ovšem dostaneme až v závěru práce.

4.2.2 Vědou proti teoriím – Kozłowského výzkum

Oproti rozsáhlému Leńczykovi je výrazně stručnější a v zásadě i zajímavější Rudolf Kozłowski. Ten v kontrastu k mnohým, často jen vratce podloženým teoriím, zveřejnil společně s Leńczykovou studii svůj důkladný petrografický rozbor idolu. K makro- i mikroskopickému studiu si vybral několik desítek vzorků vápenatých usazenin, bahenních zbytků a pozůstatků načervenalé barvy z různých míst idolu. Potvrdil výzkum vědeckého týmu pod vedením W. G. Jurkowej ze Lvovského geologického institutu, který lokalizoval ložisko použitého vápence nedaleko od Husiatynu,⁴⁴ stejně jako konstatoval specifické minerální vlastnosti kamene, které, mimo jiné, dovolily relativně malé opotřebení a degradaci jeho povrchu napříč staletími a ztlumily abrazivní vlastnosti říčního proudu. Zajímavým poznatkem Kozłowského se stalo pozorování na přední a zadní straně (A a D) idolu. Na straně D totiž vypožoroval usazeniny rozpuštěného vápence, pocházející z ostatních stran. Voda, rozpouštějící strany A, B a C, podle Kozłowského postupně stékala podél horizontálně ležícího idolu a zanechávala usazeniny na spodní straně D. Na straně A poté konstatoval pozůstatky po kořenech rostlin, čímž podpořil myšlenku, že idol ležel dlouhou dobu v horizontální poloze pod nevelkou vrstvou zeminy.⁴⁵

Dalším význačným bodem studie se stal průzkum načervenalých a červeno-hnědých oblastí na povrchu idolu a uvnitř usazenin, majoritně na straně D.⁴⁶ V nich Kozłowski určil přítomnost dvou odlišných oxidů železa – jeden, patrně cizího původu, možná snad z okolní železité půdy, se opět s klesající vlhkostí usazoval na spodní straně D, zatímco druhý Kozłowski určil jako vlastní idolu. Na základě jeho promísení s dalšími látkami uvedl, že idol byl s velkou pravděpodobností, přinejmenším alespoň touto jednou červenou barvou, cíleně nabarven.⁴⁷ Zbručský idol by se tak stal dalším ze zástupců mnoha starověkých a pravěkých soch, který byly původně polychromní, avšak do našich dob se zachovaly již zcela bez známek původní barevné úpravy. Barevnost idolu je tedy, přinejmenším v jistém symbolickém, zjednodušeném zpracování, kdy barva nemusela nutně pokrývat celou sochu, velmi dobře představitelná.

Neméně zajímavou částí Kozłowského studie se stala interpretace pozůstatků vápenatých kapek. Ty našel především pod krepou klobouku a datoval je do doby, kdy

⁴³ Leńczyk; „Światowid zbruczański“, str. 23.

⁴⁴ Roku 1960 provedla W. G. Jurková mikroskopický rozbor idolu a potvrdila, že materiál na výrobu idolu byl vzat z přilehlých vápencových skal Medobor (Leńczyk; „A jednak autentyczny i słowiański“ str. 10–11).

⁴⁵ R. Kozłowski; „Badania technologiczne posągu Światowida z Muzeum Archeologicznego w Krakowie“, *Materiały archeologiczne*, vol. 5 (1964), str. 61–62.

⁴⁶ Kozłowski tak navázal na zmíněný podnět W. Demetrykiewicze z roku 1929. Jelikož se o něm ovšem nezmiňuje, není jisté, zda s jeho návrhy jakkoliv pracoval (o existenci uvedeného textu ale Kozłowski zcela jistě věděl). Demetrykiewicz mimo jiné uvádí, že stopy červené barvy jsou nejzřetelnější na rozích spodního pásu či v oblasti koně a meče. Kozłowski oproti tomu oblasti výskytu červených stop komentuje spíše povšečně a jeho pozorování neodpovídají přesně Demetrykiewiczovi lokalizaci. Je ovšem pravděpodobné, že důvodem je Kozłowského neextenzivní výzkum a záměr, neboť si předestřel spíše prozkoumat charakter a složení barvy než její celkový pozorovatelný rozsah. Z toho důvodu je pro nás ovšem z Kozłowského výzkumu obtížné určit, které všechny oblasti můžeme považovat za původně opatřené barvou.

⁴⁷ Kozłowski; *Tamtéž*, str. 62, 64.

byl idol ještě stále ve vertikální poloze. Nejednalo se však podle něj o dešťové kapky, které by zanechaly odlišné stopy na samotném klobouku, nýbrž o postupně kondenzující kapky způsobené například párou. Z toho usoudil, že Zbručský idol nebyl vystaven otevřeně v pleněru, avšak nacházel se ve vnitřním prostoru, v jeskyni či pod velkým stromem, který znemožňoval přímý pád dešťové vody. Absenci podobných kondenzačních kapek na pásech mezi sférami či na spodcích bas-reliéfů vysvětlil působením říčního písku a jiných abraziv, před nimiž byla krempa vhodným polohováním uchráněna.⁴⁸ Krom pravděpodobného natočení idolu vůči říčnímu proudu usoudil Kozłowski z intenzity odlišných úrovní opotřebení, způsobeného tekoucí vodou (nejsilnější vyhlazení zaznamenal na středním a horním pásu stran A a C), že idol v žádném případě nemohl být v říčním korytu dlouhou dobu, např. již od doby nástupu christianizace. Následky plynoucí vody by se totiž na idolu podepsaly v takovém případě silněji.

Místo toho usoudil, jak již bylo zmíněno, že idol ležel převážnou dobu, uplynulou od jeho odstranění z pozice kultovního předmětu, na své zadní straně D, kde postupnou pozvolnou sedimentací vznikaly vápenaté vrstvy, které tam transportovala voda stékající z ostatních stěn, pročež dokázal, že tyto sedimenty nejsou říčního původu, a idol proto nemohl ani ležet například na říčním dně či pod jeho nánosem. Pro pozdější výzkum se ukázalo podstatné i pozorování, že sedimenty tvoří přinejmenším 8 výrazných vrstev, a proto se během tisíciletí nedobrovolného pobytu idolu pod zemí pravděpodobně vystřídaloby nejmeně 8 období zvýšené dlouhodobé vlhkosti a stejný počet období sucha.⁴⁹

Souhrnem Kozłowski uvádí, že idol s největší pravděpodobností nebyl svržen křesťany podobným způsobem, jakým skončilo mnoho jiných slavných model, o nichž se dozvídáme ze středověkých pramenů. Ti by jej pravděpodobně rozbili či alespoň znatelně poškodili. Stejně tak nemohl být přímo vhozen do řeky, a nesdílel tak například osud kyjevského Peruna, o němž nás informuje *Povesť vremennych let* či Volos údajně vhozený do Boryčeva. Idol byl nejspíše na konci pohanské éry odstraněn samotnými věřícími a pohřben do země nedaleko toku Zbruče, aby byl uchráněn zničení. Změny řečité mohly být důvodem období zvýšeného sucha a vlhkosti, o níž nás informují usazeniny na stranách idolu, a nakonec to byla také řeka, která pravděpodobně podemlela oblast, na které se idol nacházel, a spláchla jej, aby jej o něco později odhalila modernímu světu. Ačkoliv říční abrazivní vlastnosti smazaly z povrchu idolu mnoho informací o předchozích etapách jeho existence, nestihly pravděpodobně signifikantně poškodit jeho ikonografickou výbavu. Kozłowski svá zjištění pokládal za jednoznačné doklady svědčící pro autenticitu idolu, již tímto bral jako nezpochybnitelnou a postavil se tak za úvahy Leńczyka.⁵⁰

Ačkoliv Kozłowski tento aspekt nezmiňuje, je zajímavé si dát do souvislosti pozici uložení idolu – tedy „přední“ stranou A nahoru, s pohřebními zvyklostmi. I když v případě Zbručského idolu nelze jednoznačně říci, která strana je frontální, a zda taková strana v praxi vůbec existovala, zjevné indicie nás vedou k tomu, že pokud existovala, pak jí byla skutečně nejspíše strana A.⁵¹ Uložení idolu do země frontální stranou nahoru by pak vykazovalo zjevnou analogii pohřbívání, kdy uložení nebožtíka obličejem vzhůru představuje dominantně užívanou pozici při inhumaci nataženého těla. Tuto podobnost lze

⁴⁸ *Tamtéž*, str. 64–65.

⁴⁹ *Tamtéž*, str. 65–66.

⁵⁰ *Tamtéž*, str. 66–67.

⁵¹ Podle Żurowského dokazuje frontálnost strany mimo jiné velikost figur. Ty jsou podle jeho výpočtu ve všech případech na straně A větší než na stranách ostatních (*Tamtéž*, str. 38).

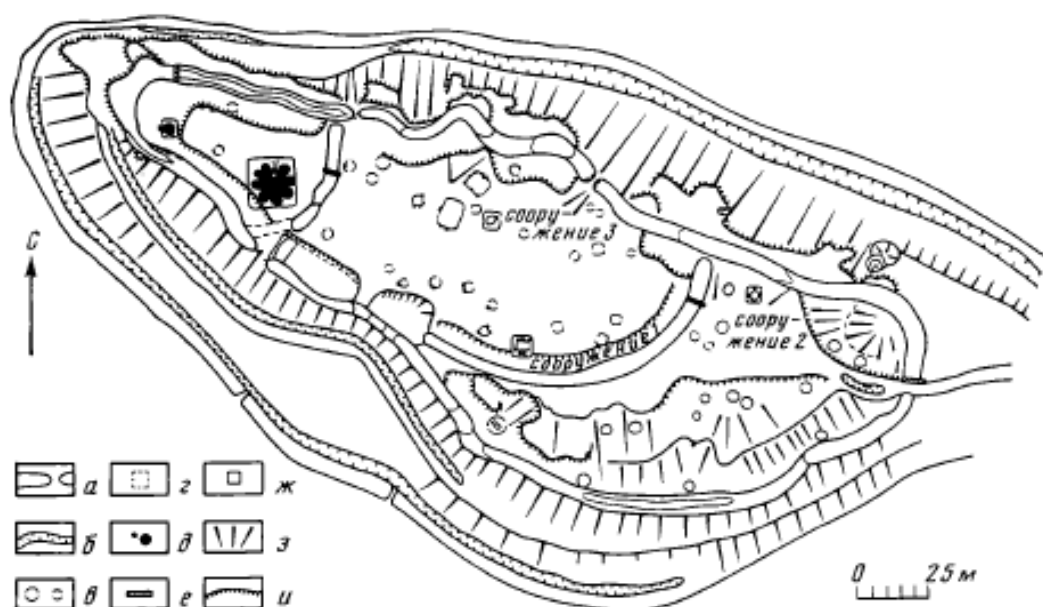
samozřejmě jen obtížně vykládat jako podpůrný důkaz Kozłowského tezí, neboť zde mohla hrát roli pouhá náhoda a rovnítko mezi vrchní stranou po uložení do země a přední stranou idolu může být arbitrárního charakteru, avšak pokud Kozłowského názory přejmeme za své a přiřkneme uložení idolu do země jeho uctívacům, pak lze touto podobností vysvětlit, proč byl idol „pochován“ právě stranou A vzhůru, stejně jako lze předpokládat (i přes nedobrovolnost) stále ještě symbolické a důstojné „pohřbení“ idolu, jevící se zcela v kontrastu s již uvedeným „vyháněním“ Peruna či rozbíjením a pálením jiných model.

4.2.3 Rybakovovy interpretace a průzkum Bogitu

V 80. letech se staly slavnými interpretace sovětského historika Borise Rybakova. Rybakov byl silně ovlivněn Leńczykem a neochvějně věřil v pravost a slovanskost Zbručského idolu, a to tak moc, že nejen necítil potřebu vyjádřit se k popíračům autenticity či badatelům, kteří zvláště v 1. polovině století zvažovali turkický původ, ale dokonce se ani nezmínil o jakémkoliv z kamenných nálezů či možných východních vlivů, jimž jsme věnovali a dále věnujeme nemálo prostoru. Jeho přístup tak dobře ilustruje sílu slovanské interpretační větve 2. poloviny 20. století, jejíž pozice byla neochvějná. Rybakovova poněkud pochybná metoda zde ovšem zdaleka nekončí. Exemplárně dokázal svou nedůslednost, když si i přes četné odkazy na Leńczykův text ještě ve vydání roku 1981 nebyl vědom existence kolečka na straně D. Pravda, Rybakov si sice stěžuje, že má k dispozici Leńczykův text, ovšem nikoliv obrazovou přílohu, avšak Leńczyk uvádí svůj nález i v textu.⁵² K roku 1987 si je již Rybakov nálezu vědom a radostně jej zapojuje do své velkolepé teorie. Ke své smůle nicméně nový objev špatně lokalizuje a předpokládá, že solární kotouč není na spodní vrstvě strany D, nýbrž na oděvu horní figury.⁵³ Zda by správná lokalizace solárního kotouče proměnila jeho interpretace je otázkou. Krom několika otazníků nad Rybakovovou metodou tak tato drobnost alespoň přinesla zajímavé srovnání vývoje akademické myšlenky po zapojení nových objevů. Co nakonec ovšem způsobuje největší pochybnosti je Rybakovova komplexní teorie, která si s ničím nezadá s divokými počátky výzkumu, které následovaly bezprostředně po objevení idolu, a kterou si shrneme v interpretační kapitole.

⁵² Б. Рыбаков; *Язычество древних славян*, Москва, 2013, с. 483–487.

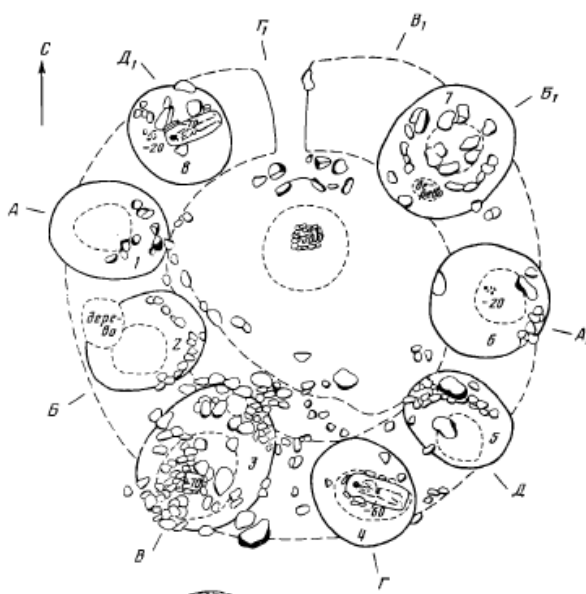
⁵³ Тýž; *Язычество древней Руси*, Москва, 2013, с. 248–262.



*Nákres hradiště Bogit s vyznačeným předpokládaným kultovním místem.
Zdroj: И. Русанова; Б. Тимошук; „Збручское святилище...”*

Významným bodem se stal archeologický výzkum Iriny Rusanové a Borise Tymoščuka, probíhající v letech 1984–1989 na hradištích Bogit (pl. Bohut) a Zvenigorod. Na jeho základě bylo navrženo, že Zbručský idol byl původně umístěn na hradišti Bogit, fungujícím cca od 10. až do 13. století, kde měl být v posvátném okrsku obklopen dalšími menšími idoly. V areálu se také našly kosterní pozůstatky, interpretované jako oběti a pohřby Žreců.⁵⁴ Nález původního kultiště Zbručského idolu znamenal v soudobé diskusi výrazný posun, než jej tvrdou kritikou zpochybnil o zhruba 10 let později Wojciech Szymański.

Poslední čtvrtina dvacátého století ale přinesla samozřejmě i myšlenky menšího dosahu. Zbručský idol například neunikl ani slavnému jménu srovnávací religionistiky – Dumézilovi, a trojfunkční ideologie se tak promítla i na čtyřstranný sloup. Strana A zaujala v Dumézilově všepohlcující teorii 3. funkci hospodářskou, strana C funkci válečnou, tedy druhou. Strana



Detail kultovního místa. Ve středu hypotetická jáma pro umístění Zbručského idolu.

Zdroj: И. Русанова; Б. Тимошук; Тамtéž.

⁵⁴ Viz И. Русанова; Б. Тимошук; „Збручское святилище (предварительное сообщение)“, *Советская археология*, No. 4 (1986), с. 90–99, Тўж; „Во времена збручского идола“, *Вопросы Истории*, Москва, No. 8 (1990), с. 153–157, případně Тўж; *Языческие святилища древних славян*, Москва, 2007, с. 34–36.

B zaujala, byť s výhradami, funkci prvni.⁵⁵ S osobitou solární teorií, odlišnou od předchozích, zase přišel Kotlarczyk. Její gro spočívalo na třech fázích Slunečního cyklu, rozmístěných po pásech idolu – horní postava byla Sluncem denním, malé postavy představovaly Jitřenku při východu a spodní figura představovala Slunce noční.⁵⁶ Důsledně kosmologickou teorii držel v této době Adam Łapiński.⁵⁷

Navzdory duchu doby se ale objevily i kritické hlasy. Poměrně známým se stalo stanovisko Henryka Łowmiańskiego, reinkarnující „dřevěnou pozici“, tedy teorii, že slovanské modly byly vyráběny výhradně ze dřeva. To logicky odsunulo Zbručský idol pryč ze scény.⁵⁸

Proti Łowmiańskiego teorii se ovšem ohradili další badatelé – například Zdeněk Váňa⁵⁹ či Leszek Ślupecki,⁶⁰ oba zastávající mimo jiné pozici o slovanském původu idolu.

4.3 Léta pochybností a spor o autenticitu – závěr 20. století a století 21.

4.3.1 Szymanského kritika

V devadesátá léta nepřinesla uvolnění pouze východnímu bloku, ale dle dostupné literatury zjevně také badatelské obci. Zatímco dřívější doba působila, jako kdyby akademická sféra našla nad původem idolu konečně konsenzus, na konci století se vyrojilo mraky nových pochybností.

V této době se stal nejvýraznější osobou Wojciech Szymański, který k dosavadním, často velmi vratkým teoriím, přistoupil velmi kriticky. Odmítl Rybakovovy i Kotlarczykovy teorie, ale především podrobně zpochybnil archeologické závěry Rusanové a Timoščuka, do té doby v zásadě přijímané. Navržené místo uložení idolu označil jako rozměry nedostatečné pro velikost Zbručského idolu, předpokládané kontinuální osídlení hradiště Bogit od 10. do 13. století rozdělil na dvě odlišné etapy a zpochybnil přítomnost obětiště. Idolové jámy byly označeny jako pozůstatky profánního charakteru a kosterní pozůstatky interpretoval jako pohřby křesťanské éry. Sám střízlivě zvažoval možný původ Zbručského idolu z rukou nomádských kmenů, ale neodmítal ani slovanskou větev. Jeho zásadním stanoviskem bylo, že Zbručský idol a náležité oblasti vyžadují další výzkum.⁶¹

⁵⁵ G. Dumézil; „Un pilier galicien“, in: G. Dumézil; *La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais*, Paris, 1983, str. 199–208.

⁵⁶ Ke Kotlarczykově sluneční interpretaci viz J. Kotlarczyk; „Triumfalny słup słonecznego boga“, *Z otchłani wieków*, vol. 53/1 (1987), str. 36–41 a Týž; „Słonecznego boga – miejsca kultu“, *Z otchłani wieków*, vol. 53/2–3–4 (1988), str. 153–168, případně Týž; „W poszukiwaniu wielotwarzowych wyobrażeń Światowita, Świętowita, Rujewita i innych“, in: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk, 1993, str. 56–64.

⁵⁷ A. Łapiński; „Światowid czy model świata?“, *Z otchłani wieków*, vol. 50/2 (1984), str. 128–139.

⁵⁸ H. Łowmiański; *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa, 1979, str. 158–159.

⁵⁹ Z. Váňa; *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha, 1990, str. 168–169.

⁶⁰ L. Ślupecki; *Slavonic pagan sanctuaries*, Warsaw, 1994, str. 209.

⁶¹ W. Szymański; „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenia. Lata badań, lata wątpliwości“, *Przegląd Archeologiczny*, vol. 44 (1996), str. 75–116. Mezi celou paletu textů, které Szymański k idolu publikoval, patří také zde nezohledněné „Wyżynne sanktuaria nad Zbruczem – fakty i interpretacje“, *Acta Archaeologica Carpathica*, vol. 33 (1995–1996), str. 219–248, „Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia“, in: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców: Ojcowski Park Narodowy, 2001, str. 265–300, či populárnější „O posągu wydobytm ze Zbrucza“, *Wiadomości uniwersyteckie*, 6/3–4 (1996), str. 11.

V této době tak opět ožila větev zastávající východní původ. Tu nejsilněji zastával nejspíše Lev Klein,⁶² ale jako nejbezpečnější cesta přišla například i Michalu Térovi.⁶³

Mezi další často citované autory tohoto období patří dále například Marta Zaitz,⁶⁴ okrajovější teorie pak představuje Szafranski, připisující idol Thrákům,⁶⁵ či případně Skrok a jeho „varjažská teorie“, na rozdíl od Szafranského ovšem nikterak nepodložená. Zdali ji přejmul například od Famincyna Skrok neuvádí.⁶⁶

4.3.2 Diskuse o autenticitě opět na scéně – výzkum Komara a Chamajko

Jen o něco později vrátil nečekaně na scénu diskusi o autenticitě sloupu propracovaný článek Olexeje Komara a Natalie Chamajko z roku 2011,⁶⁷ který stejně jako Sinkova kritika o pětadesát let dříve vyprovokoval brzkou reakci domácích kruhů. Té se zhostil Jurij Pisarenko.⁶⁸ Věhlasu se ovšem textu Komara a Chamajko dostalo až o dva roky později, když byl článek „rozšířen“ a přeložen do polštiny. A není divu – Poláci si nepřilíš překvapivě berou útok na svůj národní klenot přeci jen osobněji než v zásadě nezajímavá ukrajinská veřejnost.⁶⁹ Slovo „rozšířen“ je uvedeno v uvozovkách záměrně, neboť autoři zjevně nepovažovali za nutné se při úpravách článku vyjádřit k nejrelevantnějšímu textu, kterým byla právě Pisarenkova odpověď.

Není možné ani plodné si zde šířeji shrnout obsáhlou Komarovu polemiku. Ve zkratce se přesto pokusím shrnout její hlavní pilíře a podat svůj názor. Studie je rozdělena na dvě části – první si klade za cíl zpochybnit autenticitu, zatímco druhá se snaží zkonstruovat nebývale originální hypotézu toho, jak mohlo ke vzniku pomníku dojít.

Některé argumenty proti pravosti již byly uvedeny, některé jsou originálnější podoby. Autoři vycházejí z toho, že pro Zbručský idol nemáme doposud spolehlivě identifikované kultovní místo (přejímají Szymańskiego výtky vůči Bogitu), na přelomu tisíciletí neměly být v oblasti Zbruce dostatečné technologické znalosti a zkušenosti pro výrobu podobného monumentu, a především nemáme srovnatelnou paralelu v celém východoslovanském prostoru. Ačkoliv je sice pravdou, že přímé paralely se nedochovaly, v následující kapitole si uvedeme několik hodnověrných textových zmínek, které dokládají, že podobné pomníky v oblasti Ukrajiny nejspíše existovaly. Podceňovat technickou způsobilost potenciálního výrobce také nepovažuji za moudré. Zbručský idol nepředstavuje výtvarně nějaké ojedinělé

⁶² Л. Клейн; *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург, 2004, с. 196–219.

⁶³ M. Téřa; *Perun – bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec, 2009, str. 121.

⁶⁴ M. Zaitz; „Światowid, kamienny posąg słowiańskiego bożka“, in: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców, 2001, str. 229–238, případně W. Świątosławski; „Oręż zbruczańskiego Świątowita“, in: M. Głoska; J. Maika; *Od pradziejów po współczesność: Archeologiczne wędrówki*, Łódź, 2007, str. 121–125.

⁶⁵ W. Szafranski; „Zbruczański „Światowid“ trackim monumentem kultowym“, *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*, vol. 7 (1995), s. 351–359.

⁶⁶ Z. Skrok; *Słowiańska moc: Czyli o niezwykłym wkroczeniu naszych przodków na europejską arenę*, Warszawa, 2013, str. 167.

⁶⁷ A. Комар; Н. Хамайко; „Збручський ідол: пам'ятник епохи романтизму?“, *Ruthenica X* (2011), с. 166–217.

⁶⁸ Ю. Писаренко; „А был ли Идол (о статье А. Комара и Н. Хамайко)“, *Ruthenica XI* (2012), с. 108–129.

⁶⁹ O. Komar; N. Chamajko; „Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?“, *Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego*, vol. 34 (2013), suplement, 67 s.

zručnosti, byť v okolních památkách vyniká. Výzkum prokázal, že se jedná pravděpodobně o kopii dřevěného díla, či přinejmenším kámen zpracováváný po způsobu dřevěných idolů – nebyla potřeba dlouhá historická tradice zpracování kamene, která nicméně v okolí přesto pravděpodobně existovala, jak můžeme soudit podle četných dochovaných či popsaných kamenných stél a soch z oblasti Dněstru.

Výzvu představoval pro autory kritiky Kozłowského výzkum, se kterým si poradili s až podivuhodnou lehkostí. Dlouhá období sucha a vlhka, během kterých se měly utvářet vápencové sedliny, redukovali do úseku několika zachycených období sucha na Haliči, zhruba mezi lety 1820 a 1850, pročez sloup se měl do řeky zřítit za nejasných okolností v úseku mezi roky 1822 a 1828.⁷⁰ Nemohu odborně zhodnotit Kozłowského východiska, stejně jako mi nejsou známy chemické vlastnosti vápence či jakou rychlostí může jeho povrch degradovat, avšak Kozłowského závěry o autenticitě působí jednoznačně přesvědčivěji než domněnka, že Zbručský idol stihl projít veškerými sofistikovými změnami povrchu během několika desetiletí.

Působivá je ovšem především následná konstrukce. Autoři se totiž museli vyrovnat s předpokladem, kterým se zabýval například už Leńczyk, a to že v okolí nebyl nikdo schopen podobný sloup vyrobit. Komar s Chamajko ovšem tvrdí, že byl – Tymon Zaborowski, slavný básník a literát, příbuzný Konstantina Zaborowského, jenž věnoval Potockému náš idol. Autoři vypočítávají Zaborowského vědomosti a možné inspirace, dle nichž byl schopen zkonstruovat návrh sloupu. Nejzajímavější jsou ovšem předpokládané intence – na rozdíl od všech, kteří nevěřili v pravost idolu a předpokládali falzifikaci za účelem posílení národního vědomí, tvrdí autoři, že za falzifikaci stál jednoduchý omyl. Romantik Zaborowski si prý měl pro potěchu vytesat vlastní idol jako památku na dávné časy v době, kdy psal na toto téma divadelní hry (tj. cca rok 1821). Socha měla být později zapomenuta a jelikož byla postavena na špatném místě, zřítela se (snad) vlivem eroze do řeky. Nedostatek svědků pak vysvětlují epidemií cholery ve dvacátých letech v této oblasti.

Nerad bych se zapletl do veškerých možná a kdyby, která tato hypotéza předpokládá, ale přesto si nemohu odpustit pár poznámek. Autoři totiž v tomto případě předpokládají, že sloup se zřítíl jen několik let poté, co byl vztyčen. Na jaké místo by musel být postaven, aby jej do pár let destabilizovala eroze? Zároveň by idol padl ještě za života svého majitele. Taková událost snad nutně předpokládá, že by musel být do řeky shozen záměrně, například pověřivými venkovany. Je ale zvláštní, že by se nenašli žádní pamětníci této události ve chvíli, kdy byl opět vytažen na pevninu, pročez epidemie cholery nezní jako dostatečný argument. Stejně tak by bylo zajímavou náhodou, že jediné falzum tohoto typu z celého slovanského prostoru vzniklo zrovna v oblasti proslulé výskytem podobných idolů (tento aspekt si okomentujeme později). V neposlední řadě je i zvláštní, že by romantický básník nechal zpracovat idol zrovna tímto způsobem, pakliže by se nepokoušel o věrné falzum. Stručně řečeno – otázky kolem této zajímavé, avšak přesto nepřiliš pravděpodobné teorie se jen hromadí. Abych uzavřel toto téma – nepovažuji v žádném případě za pravděpodobné, či vůbec možné, aby Zbručský idol představoval falzum, vzniklé byť jen podobným způsobem tomu, jaký navrhuji Komar s Chamajko.

Dále již jen velmi stručně k rozvířeným vodám diskuse několika posledních let.

⁷⁰ *Tamtéž*, str. 14–15.

Z poměrně zvláštní, až obskurní pozice, zapracoval Zbručský sloup do své koncepce strukturalistického pojetí prostoru slovinský badatel Andrej Pleterski. Pro debatu ohledně idolu tento text ovšem důležitý není.⁷¹ Michał Łuczyński se zatím pravděpodobně jako poslední zastal „východní teorie“. Ta v jeho rukou ovšem dostala poměrně originálních změn – zatímco dříve býval idol připisován turkickým skupinám cca 10. století, Łuczyński jej identifikoval jako náhrobní stělu Kumánů, pobývajících v oblasti Zbruce až ve 12. a 13. stoletím. Bohatou výzdobu pak vysvětlil jako zpodobení aristokratické nomádské rodiny a idol se tak stal v jeho rukou jakousi multigenerační náhrobní stélou.⁷²

K probírané a stále nadmíru živé debatě o autenticitě se jako poslední prozatím vyjádřili Janusz Ciešlik, který pečlivě a nestranně shrnul její průběh od počátků až po poslední události,⁷³ a před dvěma lety v krátkém textu také Vladimír Pětruchin, který, nakolik je mi známo, zůstává aktuálně nejčerstvějším textem ke Zbručskému idolu vůbec.⁷⁴

⁷¹ A. Pleterski; *Kulturni genom – Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*, Ljubljana, 2014, str. 363–382.

⁷² M. Łuczyński; „Światowid‘ ze Zbrucza – kontrowersyjny symbol pogańskiej słowiańszczyzny“, *Slavia Antiqua*, vol. 56 (2015), str. 53–85.

⁷³ J. Ciešlik, Janusz; „Światowid ze Zbrucza. Wokół sporu o autentyczność zabytku“, in: B. Chudzińska; M. Wojenka; M. Wołoszyn (eds.); *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza*, Kraków, 2016, str. 353–372.

⁷⁴ В. Петрухин; „К дискуссии о Збручском идоле – антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века“, в: С. Толстая (отв. ред.); *Антропоцентризм в языке и культуре*, Москва, 2017, с. 185–196. Krátký text ke Zbručskému idolu představil Pětruchin už pod heslem *Idoly* v С. Толстая (отв. ред.); *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва, 2002, с. 197–199, jeho interpretace je ovšem poplatná té Rybakovově a nepřináší nic nového.

5 Idol tuhle, idol támhle čili kontext

5.1 *Problematika paralel*

Jelikož nám samotný Zbručský idol nebo jemu hypoteticky připisované archeologické lokality (tj. dříve Zamczysko, později Bogit) jen obtížně podají hodnověrné informace o jeho etnické a časové příslušnosti, představuje zatím nejdůvěryhodnější metodu zařazení ta komparativní. Ani ta ale není zdaleka spolehlivá a často přináší víc otázek než odpovědí. Svízelná situace nám ovšem sotva umožní se jí vyhnout, a tak bude alespoň dobré si nejprve představit její hlavní úskalí.

Idol můžeme srovnávat z několika obecných měřítek a pak také dle některých konkrétních motivů. Nejprve bych se rád na okamžik obrátil k jednotlivostem – takový přístup předpokládá důkladné porovnání prvků typu šavle, koně, rohu, oděvu a dalších s jejich významem a doložitelností ve slovanské kultuře a kulturách, které na ni mohly mít prokazatelný vliv. Jedná se samozřejmě o zcela plausibilní přístup, nicméně taktéž často velmi úzkoprofilový, kdy na základě jedné či dvou jednotlivostí je odmítnuta jinak plodná interpretace. Nakonec je to dle mého názoru především metoda „střípků“, doplňujících širší kontext. Z toho důvodu se nebudu na tomto místě samostatně věnovat historicko-archeologickému srovnávání těchto dílčích částí a občasné poznámky tak budu uvádět v rámci širších témat, pročež některé poznatky, především o nejžhavějším cíli těchto výšečových interpretací – šavli, již byly částečně uvedeny.

5.1.1 Texty a kámen – dva ne vždy vděční svědci

Komparativní rámce širšího měřítka můžeme rozdělit na dvě dominantní tematické skupiny, které je pak možno dělit dál. První stojí na srovnávání na bázi polykefality, druhá je vymezena materiálem – kamenem.

Polykefalita a její komparace stojí hned na počátku nálezů Zbručského sloupu a zapříčinila jeho identifikaci se Svantovítem, jíž se idol dlouhá desetiletí obtížně zbavoval, a do nějaké míry ho neopustila dodnes. Jak si později ukážeme, nepovažuji idol za mnohohlavý, a to ani v případě spodního patra, takže se tato paralelizace může jevit jako redundantní. Považuji ji ovšem za významnou z hlediska historie bádání, a stejně tak je třeba přiznat, že polykefalitu idolu nelze stoprocentně popřít a je tak nutno mít i na tomto poli alespoň minimální přehled. Proto považuji za užitečné si tuto skupinu stručně prezentovat.

Nejintuitivnější dělení na bázi polykefality pro nás bude představovat dělení na textové prameny (v tomto případě dominantní) a hmotné nálezy. Ještě před přechodem k druhé skupině bych rád zmínil dvě poznámky, kterými se již právě pro diskutabilní polykefalitu Zbručského idolu nebudu zabývat.

- 1) Velké množství mnohohlavých figurek, sošek a dalších výtvorů se našlo v oblasti Baltu, z nichž některé jsou připisovány Slovanům, většina pak však jiným skupinám. Pro geografickou i etnickou odlehlost se jim až na pár výjimek ale nebudeme dále věnovat.⁷⁵
- 2) Zajímavá, byť ne všeobecně přijímaná teorie předpokládá možný původ polykefality od Keltů a svým způsobem by tak nahraovala marginálním interpretacím keltského původu Zbručského idolu. Ze zmíněných důvodů se ani jí ale nebudeme dále zabývat.⁷⁶

Druhá větev na bázi materiálu modly – kamene. Jak jsme viděli, nejeden akademický hlas odpírá starým Slovanům kamenné modly a každý zdobený kamínek je tak připsán předslovanským etnikům, východním nájezdníkům, Skythům, Thrákům, Keltům nebo třeba i Varjagům. Jelikož kámen si společně se svou zvýšenou odolností vůči zubu času nese také kříž naprosté odolnosti vůči radiokarbonové či dendrochronologické metodě určení stáří, jsou tyto otázky vždy těžko rozřešitelné. Počty nálezů kamenných památek z oblastí osídlených Slovany ovšem pomalu stoupají, a tak nepovažují čistě dřevěný charakter Slovanských soch za pravděpodobný. Kamenné paralely připisované občas Keltům (sporadické nálezy v okruhu západních Slovanů či nedaleko něj), stejně jako pobaltským národům, nepovažují z hlediska původu Zbručského idolu za ohrožení a není potřeba se jimi zabývat. Daleko relevantnější srovnání bývá, jak jsme již několikrát viděli, zmiňováno s hojnou a geograficky rozsáhlou skupinou takzvaných kamenných bab. Tuto skupinu si okomentuje nejdříve, a to hned v následující podkapitole. Poslední signifikantní skupinu představují kamenné stély nalezené podél toku Dněstru a v jeho okolí (tj. geograficky k nim náleží i idol Zbručský), které bývají připisovány většinou předslovanským kulturám. Jejich nejvýznamnější zástupce si uvedeme v oddíle o nalezených kamenných idolech. Nejstručnější část této větve náleží velmi malému množství pramenných zmínek o kamenných idolech.

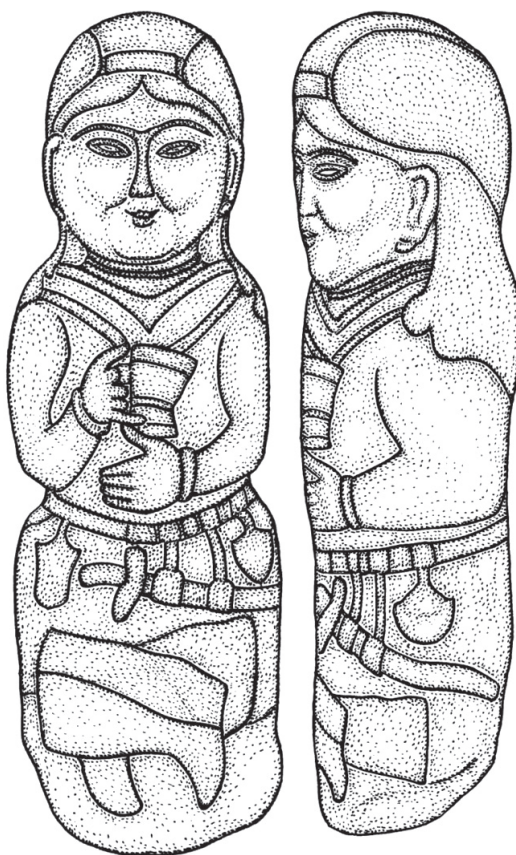
S ohledem na to, že textové doklady budou zabírat v následující komparaci spíše podružnou část, uvedeme si obě textové skupiny (doklady polykefální i kamenné) hned z počátku a dále se budeme věnovat hmatatelným nálezům. Nejprve však zmíněné úskalí z východu.

⁷⁵ K mnohohlavým nálezům z oblasti Baltu například J. Rosen-Przeworska; W. Szafranski; „W sprawie policefalizmu bóstw nadbałtyckich“, in: *Słowiańszczyzna połabska między Niemcami a Polską*, Poznań, 1981, str. 255–256, J. Lamm; „On the Cult of multiple-headed Gods in England and in the Baltic Area“, *Przegląd archeologiczny*, vol. 34 (1987), str. 219–231 či K. Kajkowski; P. Szczepanik; „The multi-faced so-called miniature idols from the Baltic Sea area“, *Studia Mythologica Slavica*, vol. 16 (2013), str. 55–86.

⁷⁶ Tuto teorii hájili například Raffaele Pettazzoni („The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9 (1946), str. 135–151) nebo zmíněná Janina Rosen-Przeworská („Sur la genèse de ‚Swantowid‘, déité slave à quatre visages“, *Archaeologia Polona*, vol. 13 (1972), str. 111–146).

5.1.2 Nepříjemní sousedé – kamenné baby

Jeden z významných problémů, se kterými se musí interpretátor vyrovnat, jsou takzvané „kamenné baby“. ⁷⁷ Ačkoliv je typologie kamenných bab složitější, nejklasičtější verze bab představují kamenné stély rozprostírající se od asijských stepí středního východu až po Kavkaz. ⁷⁸ Ty jsou jakýmsi náhrobními stélami, a pod velkou částí z nich byly identifikovány reálné pohřební komory či jiné způsoby uložení těla zesnulého, a to někdy i z jiného období, než z jakého je pravděpodobně stéla. Nefungovaly tedy pouze jako jakési turkické kenotafy. Vyobrazují zpravidla muže (byť v některých typologických skupinách běžně i ženy), často ozbrojené – nejčastěji zahnutá šavle s dvojitým závěsem na pás (odpovídá Zbručské šavli), méně jsou zastoupeny luky. Bývají opatřeny přilbou, někdy i pancířem, občas se zde objevuje kůň (kůň bývá často i reálně uložen v hrobce), a vyobrazená osoba zpravidla drží kalíšek, nádobku či picí roh, a to v pozvednuté pravé ruce, zatímco levá je volně položena v oblasti břicha (opět podobnost se Zbručským idolem). Bývají opatřeny kníry a ztvárnění obličeje nese výrazně asijské rysy a způsob zpracování. Někdy jsou posazeny s překříženýma nohama. Bývají datovány do 10.–12. století. ⁷⁹



*Nákres typické kamenné baby
z Kyrgizstánu s atributy
Zdroj: Yulij S. Hudiakov et al.;
„Ancient turkic stone statues at
Tuura-Suu, Kyrgyzstan“,
Archaeology, Ethnology and
Anthropology of Eurasia, vol. 43/2
(2015), str. 109–115.*

⁷⁷ Vychází snad z turkického názvu pro tyto stély – *balbal*. Z něj se pravděpodobně vyvinulo například i pl. *balvan*, tedy „modla“. *Balbal* podle J. Sokołowské znamená v mongolských rituálech „otec“, což by snad odkazovalo na kult předků, a odpovídalo tak významu stél a náleзовým okolnostem, které standardní balbaly většinou vykazují (*Tamtéž*, str. 118). Zpravidla se ovšem původ slova *balbal* vykládá z perského páhlivān – „hrdina, bojovník“. Hadaczek pak nepřiliš pravděpodobně odvozoval jméno *baba* od vsi Babińce, v jejímž okolí se mělo nacházet velké množství těchto pomníků (*Tamtéž*, str. 7).

⁷⁸ Například Demetrykiewicz ve zmíněné studii zahrnul mezi baby i mnoho kamenných památek východní Evropy, vykazujících s klasickými babami jen částečnou podobnost, jakými je třeba i Zbručský idol. Vytvořil tak celkem 8 pracovních typů bab (Demetrykiewicz; „Figury kamienne t. zw. „bab“ w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej“, str. 101–104).

⁷⁹ *Tamtéž*.

Potenciální varianty kamenných bab známe ovšem i z Evropy dále od oblasti Černomoří. Jednoznačně největší množství se jich našlo v Pobaltí v oblasti Gdaňsku, Kaliningradu či ústí Visly. Oproti klasickým babám ovšem vykazují značné odlišnosti – jsou vytvořeny s výrazně menší zručností, nejsou tak často ozbrojeny, jen občas se pod nimi předpokládá reálné hrobové místo a jsou mužské. V ruce drží zpravidla picí roh. Tyto baby bývají většinou datovány kolem 10.–11. století. Především jsou ale připisovány neslovanským etnikům – zpravidla pohanským Prusům (odtud také občasný název „Pruské baby“), a ze srovnávacího hlediska jsou tak pro nás druhotné.⁸⁰ Jiní badatelé upozorňují na jejich příliš malé podobnosti s kamennými babami na to, aby byli vůbec zařazováni do stejné typologické skupiny.⁸¹



*Kamenná „Pruská baba“ z Olštýna
Zdroj: Wikipedia (autor: Margož)*

Demetrykiewiczovým východiskem bylo, že Zbručský idol je velmi silně ovlivněn turkickými kulturami kamenných bab (odkazuje na šavli, roh, polohu rukou, ale i koně či klobouk).⁸² Podobný směr usuzovala nakonec i Janina Sokołowska, ač nezahrnula do široké definice východních bab mnohé z kamenných památek Evropy.⁸³ Stejně tak připustila, že některé sdílené prvky na Zbručském idolu (ale i dalších babách) by sice mohly mít původ u východních nomádů, ale stejně tak by se mohlo jednat o společné historické dědictví z dob, kdy Praslované sídlili ve své vlasti snad ve stepích v okolí Kaspického moře.⁸⁴

Sám ovšem soudím, že ač podobností nese idol s babami velké množství, rozdílů je daleko více. Kamenné baby jsou zpravidla menší velikosti a velikost i poměrové proporce Zbručského idolu jsou mezi nimi unikátní. Nevykazují také nikdy polykefalitu či alespoň více obličejů, nenesou více osob, ani nezobrazují různá patra. Stejně tak způsob ztvárnění obličejů na idolu Zbručském odpovídá pouze ztvárnění „evropských bab“, nikoliv těch autenticky turkických. Šavle, ačkoliv nese zjevné ovlivnění národy kočujícími z Asie, může být v tomto případě pouhou přejímkou od Bulharů, kteří sídlili ve své době v území na pravém břehu Dněstru, tedy nijak zvláště daleko od oblasti Medobor.⁸⁵ Je sice pravda, že způsob vyobrazení paží společně s rohem nahrává jistému kulturnímu ovlivnění, ovšem roh v žádném případě nepředstavoval nějakou kulturní turkickou výjimečnost – objevuje se

⁸⁰ *Tamtéž*, str. 106–107.

⁸¹ Kupříkladu Frída Gurevič vyčítala Demetrykiewiczovi, že neopodstatněně dělá kamennou babu z každé kamenné památky na území Slovanů – včetně Zbručského idolu (*Tamtéž*, str. 287), ale i z oblasti Baltu.

⁸² Demetrykiewicz; *Tamtéž*, str. 112–113.

⁸³ Sokołowska; *Tamtéž*, str. 122–124.

⁸⁴ Dnes je ovšem pravlast Slovanů lokalizována zpravidla do oblasti Ukrajiny.

⁸⁵ Srov. poznámku Janiny Sokołowské o zprávě z 10. století, podle níž si měli Rusové vyměnit s Pečeněhy své meče za jejich šavle na důkaz přátelství (*Tamtéž*, str. 118). Reyman doplňuje, že podobné zbraně se běžně nacházejí ve východoslovanských hrobových výbavách 9. a 10. století („Posąg Światowita“, str. 12, stejně tak Niederle, *Tamtéž*, str. 147 či Zakharov, *Tamtéž*, str. 346). Gurevič dokonce uvádí podobné šavle nalezené i v Čechách či ve Slezku (*Tamtéž*, str. 286).

kupříkladu v případě rujánského Svantovíta, reliéfu z Altenkirchenu, na Stavčanském či Kaluském idolu, a nakonec i u velkého množství pobaltských „kamenných bab“ a v popisech baltských bohů.⁸⁶ Pro turkické baby byla navíc typičtější nádobka/kalíšek. Stejně tak umístění rukou může být jednoduše „antropologickou konstantou“ – picí nádoba byla držena v pravé ruce, a nejpřirozenější umístění volné levé bylo ji mírně pokrčenou vytesat do oblasti břicha. Ačkoliv považují jisté ovlivnění Zbručského idolu kamennými babami za možné, v žádném případě podle některých dílčích podobností nepovažují za pravděpodobné, že by Zbručský idol byl pouze evropskou variantu turkické baby bez signifikantní přináležitosti ke slovanskému prostoru, natož aby byl pouhou náhrobní stélou či pomníkem nomádské aristokracie, jak si představoval kupříkladu Łuczyński.⁸⁷

5.2 Idoly Slovanů a slovanských oblastí

5.2.1 Textové zmínky

Vícehlavé idoly

Textové doklady nás v případě vícehlavých idolů odkazují výhradně do oblasti západních pobaltských Slovanů, kde v tomto ohledu dominuje poloostrov Rujána a v dalších lokalitách i bůh Triglav. Tyto idoly jsou výhradně z dřevěného materiálu. Jak už jsme si uvedli, nepovažují za polykefální figuru ani entitu zpodobenou na horním patře Zbručského idolu, ani na dolním. Z hlediska úplnosti potenciálně relevantních pramenů a i jisté tradice, kdy Svantovítův popis v alespoň redukované formě cituje alespoň polovina studií o Zbručském idolu, si přesto budeme tato božstva alespoň stručně zmínit, abychom si byli vědomi případných paralel, s nimiž můžeme počítat.

První místo patří zaslouženě arkonskému Svantovítovi. Jeho barvitý popis nám podává nejlépe Saxo Grammaticus. Saxo píše:

„Ve svatyni stála ohromná modla, která svou velikostí přesahovala všechny míry lidského těla, podivuhodná čtyřmi hlavami na stejném počtu krků, z nichž dvě se dívaly dopředu a dvě dozadu. Mimoto vždy jedna z těch dopředu i dozadu otočených [hlav] upírala zraky doprava, druhá doleva. Vyholení vousů a zastřižení vlasů byly ztvárněno (sic!) tak, že by ses domníval, jako by umělcovou snahou bylo napodobit obvyklou úpravu vlasů Rujánců. V pravé ruce držela z různých druhů kovu vybraně zpracovaný roh, jež kněz, znalý jejích obřadů, každoročně naplňoval

⁸⁶ Rohy se ostatně dochovaly i z hrobových nálezů (Sokołowska; *Tamtéž*, str. 118).

⁸⁷ Podobný názor zastával i Lubor Niederle, ačkoliv ten kladl velký důraz na polykefalitu skulptury, která, jak si později ukážeme, je sama o sobě u Zbručského idolu problematickým bodem (Niederle; *Tamtéž*, str. 147–148).

vinem a ze stavu této tekutiny předvídal úrodu na následující rok. Levá paže byla zpodobena obloukem opřená v bok. Suknice dosahovala až k holením, které byly vytvořeny z jiného druhu dřeva a byly propojeny s koleny tak umným spojem, že místo spojení nebylo možno zjistit jinak, než velmi důkladným pohledem. Nohy bylo vidět, jak se dotýkají země; jejich podstavec byl skryt pod ní. Nedaleko bylo možno spatřit uzdu i sedlo modly a také mnohé jiné odznaky boha. Obdiv nad tím umocňoval nápadně veliký meč, k jehož pochvě i jílcí sváděl pohled kromě znamenitě ozdobného tepání i posříbřený zevnějšek.“⁸⁸

Saxo dále pokračuje popisem slavného výročního obřadu, který pro nás teď ovšem již není důležitý. Z explicitně uvedených podobností mezi Arkonským Svantovítem a Zbručským idolem je snad již zřejmé, proč se tolik badatelů nechalo zlákat snadnou vidinou ztotožnění obou entit. Povšimněme si ale na tomto místě i části „*podivuhodná čtyřmi hlavami na stejném počtu krků*“, která přeci jen mezi idol a Svantovíta staví výraznou distinkci.

Výrazně polykefální byl i korenický „pantheon“, o němž nás opět nejlépe informuje Saxo (dále například Knýtligasága). Tamní Rugiaevit (Rujevít či Rinvit) měl mít údajně 7 hlav, či spíše obličejů pod jedním temenem (tedy jako v případě Zbručského idolu) a taktéž sedm mečů u pasu a osmý držel ve své pravé ruce. Jako Svantovít vlastnil i bílého koně.⁸⁹

Korenický Porevit pak měl hlav pět a byl bez atributů.⁹⁰

Poslední čtyřhlavý Porenutius (Porenut) měl čtyři hlavy a pátou na prsou, kterou držel levou i pravou rukou.⁹¹

Bůh Triglav byl pak ctěn ve Štětíně i Wolinu, pročež nás o jeho existenci informuje hned několik pramenů. Pro naši potřebu bude stačit, když si ocitujeme jeden, snad nejbarvitější, a to z pera Ebbonova:

„[na kopci] ...stálo trojhlavé zpodobení hlavního boha pohanů zvaného Triglav. Jeho oči a ústa byly zakryty zlatými páskami – podle ujištění pohanských kněží má nejvyšší bůh tři hlavy proto, že se stará o tři říše, to jest o nebi (sic!), zemi a podsvětí, a tvář má zakrytu páskami proto, aby si – jakoby slepý a mlčenlivý – nevšímal hříchů lidí.“⁹²

⁸⁸ Dynda; *Tamtéž*, str.201–203, s ohledem na délku textu nepřikládám latinský originál.

⁸⁹ Dynda; *Tamtéž*, str.228–229.

⁹⁰ Dynda; *Tamtéž*, str.229–230.

⁹¹ Dynda; *Tamtéž*, str. 230.

⁹² „...quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quad aurea cidari oculos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni, et faciem cidari operire pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.“ (Dynda, *Tamtéž*, str. 118–119)

Krom barvitého popisu Triglava obsahuje tento úryvek i jednu zajímavou informaci, a to o rozdělení kosmu na tři sféry – sféru nebeskou, zemskou a podsvětní. Bylo by snad lákavé hledat paralelu tohoto tříhlavého božstva na Zbručském idolu, kde se s velkou pravděpodobností nacházejí i zmíněné tři sféry. Krom nepravděpodobné polykefality spodního božstva ovšem proti této spojitosti mluví i druhá věc, a to že se žádným způsobem skutečně nezdá, že by chtonické božstvo Zbručského idolu bylo jakýmkoliv způsobem schopno vládnout vrstvám nad sebou.

Z lehce odlišného soudku je pak zajímavá zmínka, kterou uvádí Żebrawski. Po komparaci rujánského Svantovíta a zbručského Światowida zmiňuje i jakéhosi Wityslawa, kterého považoval za variaci Svantovíta u Moravanů, a jehož modla měla být ctěna ve svatyni v jejich hlavním městě Veligradě. Ona modla měla mít prý taktéž jen jednu hlavu a na ní čtyři obličeje. Informaci o ní převzal Żebrawski od Adama Naruszevicze. Ačkoliv mi není znám aktuální stav bádání k této zmínce, s ohledem na fakt, že se neobjevuje v dnešní odborné literatuře, předpokládám, že je považována za nevěrohodnou.⁹³

Kamenné idoly

Ačkoliv zmínka o kamenných idolech známe z textů výrazně méně než o těch dřevěných, jsou v textové evidenci přeci jen signifikantně zastoupeny natolik, aby nás ani případné zpochybnění některého z pramenů neuvrhlo do situace, kdy budeme pro kamenné modly zcela bez textové evidence.

Uveďme si nyní několik nejznámějších příkladů které jsou ve svém součtu snad dostačujícím důkazem pro to, že Slované používali na výrobu svých idolů, byť minoritně, i kámen.

V Bulharsku nás informuje o idolech z kamene a ze dřeva Kozma presbyter,⁹⁴ či Život sv. Nauma Ochridského. V Novgorodu pak měl stát kamenný idol Peruna (jedná se ovšem zprávu A. Guagniniho až z roku 1581, a tak ne zcela spolehlivou),⁹⁵ a v tomtéž městě měl také kamenné modly rozbíjet Dobryňa při svém násilném pokřesťanštění.⁹⁶ Podle Života sv. Avráma Rostovského se měli rostovští pohané klanět kamennému Velesovi,⁹⁷ a o kamenných idolech se snad zmiňuje i tzv. Joakimův rukopis.⁹⁸

⁹³ Żebrawski; *Tamtéž*, str. 31. Żebrawski zde odkazuje na Adama Naruszevicze (1733–1796), významného polského literáta a historika, a jeho dílo *Historia narodu polskiego*, konkrétně stranu 134 Lipského vydání (1836). To odpovídá: A. Naruszewicz; *Historya narodu polskiego*, T. 1, no. 2, Warszawa, 1824, str. 484. Naruszewicz zprávu přebírá od jakéhosi Stredowského, snad z díla *Historya kościelny Morawskiéy*.

⁹⁴ Niederle; *Tamtéž*, str. 147 ("кумири каменны и деревени").

⁹⁵ Váňa; *Tamtéž*, str. 169.

⁹⁶ Niederle; *Tamtéž*, str. 147.

⁹⁷ Váňa; *Tamtéž*, str. 170. Zajímavostí je, že proslulý kritik A. Brückner prý vykládal tuto Velesovu sochu jako pouhou kamennou babu (Sokołowska; *Tamtéž*, str. 127).

⁹⁸ Niederle; *Tamtéž*, str. 198.

5.2.2 Idoly kamenné i další kamenné památky

Zde bych rád udělal pro čtenáře pravděpodobně nečekaný krok, avšak z mého pohledu rozumný. Během četby desítek interpretací ke Zbručskému idolu jsem se setkal taktéž s desítkami popisů kamenných idolů nalezených v jeho okolí, jakými jsou například Ivankovecké idoly, Stavčanské idoly či idol Kaluský. Nepovažuji tedy za potřebné reprodukovat již stokrát reprodukované – čtenář si ostatně může dohledat zmíněné idoly i velké množství dalších v této specializované literatuře.⁹⁹ Pokusím se naopak vypíchnout paralely, na které lze narazit spíše výjimečně. První budou dva v literatuře prozatím velmi výjimečné nálezy z oblasti České republiky, dále jedna zajímavá položka z Korutan, a nakonec výčet idolů ze starší literatury, které měly v 19. a 20. století existovat především v oblasti východních Slovanů, avšak nedochovaly se do dnešních dnů. K velkému počtu „standardně uváděných“ idolů, se kterými jsem o pár řádků výše čtenáře možná snad až nestydatě odbyl, však uvedu ilustrativní nálezovou mapku, umístěnou na konec této kapitoly. Ta bude za pomoci velkého množství zaznamenaných nálezů (především v pro nás důležité oblasti Dněstru) snad užitečnějším ukazatelem než pouhých pár vybraných idolů. S tímto velkým množstvím rozličných případů, jak doufám, doložím, že až na vyšší umělecké kvality Zbručský idol ve svých výrazových prostředcích nebyl v oblasti Ukrajiny ani slovanských zemí obecně rozhodně osamělou modlou.

Dva neobvyklé nálezy z okruhu západních Slovanů

Ačkoliv bývají kamenné idoly na základě uvedených textových zmínek i vzhledem k poměrně hojnému počtu nálezů (pakliže jsou připisovány Slovanům) spojovány spíše se Slovany východními, ani západoslovanský prostor není ochuzen o několik nálezů aspirujících na post kamenného slovanského idolu.

V souvislosti se Zbručským idolem se jistě sluší uvést především tak zvaný Plavečský idol a také idol z Kouřimi, protože oba hypotetické idoly jsou v literatuře zmiňovány spíše výjimečně. Obě skulptury vyobrazují pouze několik obličejů bez těl a ani v jednom případě se nejedná o idol „standardního typu“, tedy křivého tvaru, což je snad způsobeno jejich fragmentaritou.

Plavečský idol byl nalezen během střešních oprav roku 1953 na vrcholu lucerny Rotundy Nanebevzetí Panny Marie v Plavči nedaleko Znojma, v místech bývalého staromoravského hradiště.¹⁰⁰ Jedná se o 49 cm vysoký, pískovcový kámen, v jehož horní polovině jsou vytesány čtyři bezvousé obličejce, hledící na všechny světové strany. Ač silně poškozena, zachovává si plastika stále dobře zřetelné rysy. Vzhledem k silnému opotřebení vlivem povětrnostních podmínek z jedné strany se zdá, že před umístěním v lucerně kostelíka byla skulptura po sejmutí z původního místa účelu někde pohozena a kámen tak

⁹⁹ Ke slovanským idolům ale i idolům okolních etnik například Demetrykiewicz; *Tamtéž*, Sokołowska; *Tamtéž*. Z novějších pak L. Slupecki; „Słowiańskie posągi bóstw“, *Kwartalnik historii kultury materialnej*, vol. 41/1 (1993), str. 33–69, Týž; *Slavonic pagan sanctuaries*, str. 198–228 nebo Н. Жилина; „Славянские идола (к изучению монументального искусства славян VI–IX вв.)“, *Вестник ТвГУ. Серия: История*, No. 1 (2016), с. 51–69.

¹⁰⁰ Alternativně bývá rotunda podle nového zasvěcení nazývána také Rotunda sv. Františka Xaverského. První zmínky o rotundě pocházejí z roku 1234.

byl z jedné části dlouhou dobu vystaven nepřízní počasí.¹⁰¹ Ačkoliv Plavečský idol nelze v žádném případě jednoznačně identifikovat jako slovanskou pohanskou modlu (ostatně prvotní nálezová zpráva M. Stehlíka ji vykládá dle křesťanského symbolismu – buď jako čtvero ctností nebo křesťanství šířící se do čtyř světových stran – a tedy až jako křesťanský výtvor,¹⁰² a jiné zdroje ji naopak přisuzují dokonce Keltům¹⁰³), silné poškození/rozbití (snad způsobené křesťanskými misionáři), fragmentárnost i komparativní data tuto možnost rozhodně připouštějí. O tyto argumenty se při identifikaci plavečské plastiky coby slovanského idolu opřel například Alois Plichta.¹⁰⁴ Ten mimo jiné navrhl, pravděpodobně i pod vlivem ikonografie Zbručského idolu, který s Plavečským idolem opakovaně srovnává,¹⁰⁵ že před poškozením byly hlavy idolu opatřeny kloboukem podobným právě tomu na Zbručském idolu (dnes uraženým) a spodní „krční“ část přecházela v tělo. Pokud by měl idol ovšem zachovávat alespoň přibližné lidské proporce (i s přihlédnutím ke čtyřhlavosti a čtyřtéllosti), je návaznost fragmentu Plavečského idolu na ztracené tělo jen obtížně představitelná. Pravděpodobnější se tak zdá, že pokračováním byl pravděpodobně kulatý pilíř (nelze bohužel říci jak vysoký), odpovídající silou odlomenému fragmentu, na němž jsou umístěny hlavy. Ten mohl být případně dále upraven jednoduší reliéfní symbolikou.

Faktem ovšem je, že ač zmíněné argumenty v kombinaci s předpokladem původně pohanského kultovního okrsku na místě dnešního kostelíka představují slušnou argumentační výbavu, o zcela spolehlivé důkazy se nejedná. Pohanský slovanský původ čtyřhlavého Plavečského idolu je tedy dobře představitelný, nikoliv však průkazný. Pokud na něj ale přistoupíme, pak bude představovat přinejmenším zajímavou paralelu pro idol Zbručský.

Kouřimský idol představuje nález mladší. Tato 17 cm vysoká, taktéž pískovcová plastika, se dostala ze soukromé sbírky na světlo veřejnosti až roku 1998. Její horní část zdobí 5 lidských obličejů, spodní část byla obehnaná původně šesti obličejí, z nichž se do dnešních časů dochovaly jen dva a třetí náznakem. Obličejové jsou bezvousé (snad až na jeden), a v horním pásu nemají ani totožné ztvárnění, ani výšku umístění. Zajímavým prvkem je dobře zřetelná zdobená páska/čelenka na čele dvou spodních dochovaných obličejů. Ze spodní strany je část plastiky zjevně odlomena, v horní je naopak vytesána prohlubeň o průměru i hloubce cca 4 cm, která je ve spodu dále prohloubena do velmi úzkého tunelu o hloubce dalších cca 5 cm.¹⁰⁶ Sloupek byl nalezen na hradišti Stará Kouřim, nepříliš daleko od tamního „Libušina jezírka“, považovaného za kultovní místo. Zevrubnou studii potenciálního idolu provedla jako první Nad'a Profantová, která se postavila za jeho pravost, památku datovala do 9.–10. století a přes četná srovnání jej

¹⁰¹ A. Plichta; „Čtyřhlavá modla z Plavče u Znojma“, *Vlastivědný věstník moravský*, vol. 26–2 (1974), str. 151–164.

¹⁰² M. Stehlík; „Několik nově zjištěných sochařských památek na Moravě“, *Zprávy památkové péče*, vol. 19/1 (1959), str. 52–55, cit. in: Plichta; *Tamtéž*, str. 152.

¹⁰³ M. Poláková; J. Vystrčil; *Plaveč očima kronikářů*, Znojmo, 1998, str. 16–17, cit. in: J. Kovárník; „Nový poznatek ke stavební technologii románské rotundy sv. Kateřiny ve Znojmě. Poznámka k lucernám u rotundy ve Znojmě a v Plavči“, *Ve službách archeologie*, no. 1 (2007), str. 171.

¹⁰⁴ Plichta; *Tamtéž*, str. 162–163.

¹⁰⁵ O srovnání Zbručského a Plavečského idolu se pokusil i Jaromír Kovárník. Jeho závěry jsou ovšem oproti Plichtovi mnohem opatrnější a otevřenější, stejně jako méně erudované (viz Kovárník; *Tamtéž*, str. 171).

¹⁰⁶ Kdyby nebyla skulptura tak drobných rozměrů, připomínala by v mnohém zdobený tubus na libace, či obecněji na uložení obětí. S ohledem na velikost je ale takový účel nepravděpodobný, nehledě na to, že analogie by šlo u Slovanů hledat jen těžko.

identifikovala jako pravděpodobný kultovní objekt – idol.¹⁰⁷ Profantová se dále domnívá, že horní část s dvojitou prohlubní mohla sloužit k ukotvení nástavby z organického materiálu, zatímco spodní mohla pokračovat do kamenného těla idolu. K vzájemnému vztahu obličejových pásů navrhuje čistě hypotetickou interpretaci dvou kosmologických vrstev – vrstvy bohů a pod nimi vrstvy lidí¹⁰⁸/prostředníků mezi lidmi a bohy, pročez na odlomeném spodním kusu by se pak mohla nacházet i vrstva spodní – (kata)chtónická – podobně jako na Zbručském idolu.¹⁰⁹ Takové interpretace jsou již ovšem příliš ovlivněny zbručským vzorem, a zároveň jim chybí jakékoliv doplňující vztahy, které by mohly takovou analýzu podporovat, a které nacházíme právě na Zbručském idolu – tedy zřetelné oddělení pásů jednotlivých sfér, přináležitost specifických těl či podpůrná role podsvětního „Atlanta“. Nehledě na přílišnou spekulativnost této interpretace stále představuje Kouřimský idol s velkou pravděpodobností památku z období pohanské éry, sloužící možná kultickým účelům, ozdobenou tvářemi snad vyobrazujícími (i) božstva slovanského pantheonu, a mimo jiné také další zajímavou analogii Zbručského idolu (pokud ne v kultickém užití, pak přinejmenším ve výtvarném výrazu) u západních Slovanů.

Jeden opomínaný nález z oblasti Jižních Slovanů

I když oblast jižních Slovanů poskytuje ohledně idolů zdaleka nejméně informací, drobné střípky můžeme najít i zde. Ani ty ovšem nejsou zdaleka neproblematické. Můžeme mezi ně zařadit například kamennou hlavu idolu ze Sankt Martin am Silberberg v Korutanech, nalezenou mezi lety 1959 a 1963 ve hřbitovní zdi kostelíka sv. Martina. Ta zobrazuje tři obličejy, z nichž je jeden proporcionálně adekvátní samotné kamenné hlavě, druhý menší je umístěn na jeho tváři a třetí se nachází na krku sošky.¹¹⁰ Z náleзовých okolností, ne nepodobných mnoha jiným kamenným pozůstatkům, lze snadno usoudit, že i v tomto případě je datace velmi ošemetnou záležitostí.

Nálezy již neexistující

Jistý specifický okruh kamenných idolů na pomezí textových zmínek a „nálezu“ pak představují kamenné idoly zaznamenané v odborné literatuře 19. a 20. století, avšak nedochované až do dnešních časů. Ačkoliv zprávy jsou často skoupé a naše představa o nich je tak zpravidla horší než třeba o podobě arkonského Svantovíta, stejně důležitá jako jejich podoba je pro nás ale i jejich samotná existence a lokalita, případně zaznamenaná polykefalita. Ačkoliv reálná existence těch dnes již neexistujících idolů může být hypoteticky napadnutelná, osobně si troufnu brát zprávy za hodnověrné.

¹⁰⁷ N. Profantová; „Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika“, *Studia Mythologica Slavica*, vol. 15 (2012), str. 79–90.

¹⁰⁸ Pokud by se jednalo o sféru lidí, vykládá Profantová zdobenou pásku na čelech hlav jako možný symbol speciálního postavení – kupříkladu obětníka (*Tamtéž*, str. 86.), pročez jak uvidíme v pasáži o interpretaci Zbručského idolu, nemusí se jednat o jev zcela ojedinělý.

¹⁰⁹ *Tamtéž*, str. 86–88.

¹¹⁰ N. Profantová; M. Profant; *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha, 2004, str. 198–199.

Nejdůležitější je pro nás pravděpodobně zpráva o (snad čtverhlavém) idolu z Husiatynu. Ten měl být nalezen roku 1875 v ruské části Husiatynu za řekou Zbručí, tedy nedaleko místa nálezů Zbručského idolu.¹¹¹ Kamenný idol byl prý podobný tomu Zbručskému a nesl vyobrazení postav i koní. Místní sedláci je ovšem roztloukli a zbytky si rozebrali coby materiál.¹¹²

Další kamenný idol se čtyřmi hlavami měl stát i ve vesnici Tesnovka (Radomyśl) v Kyjevské oblasti na severozápadě Ukrajiny až do roku 1850.¹¹³

Stejně tak čtyřhlavý kamenný idol byl snad nedaleko Babrujsku v centrální části Běloruska.¹¹⁴

Kamenné figury se třemi obličejí pod jedním kloboukem pak prý stály na Míšeňsku a kdysi je měli uctívat tamní Srbové.¹¹⁵

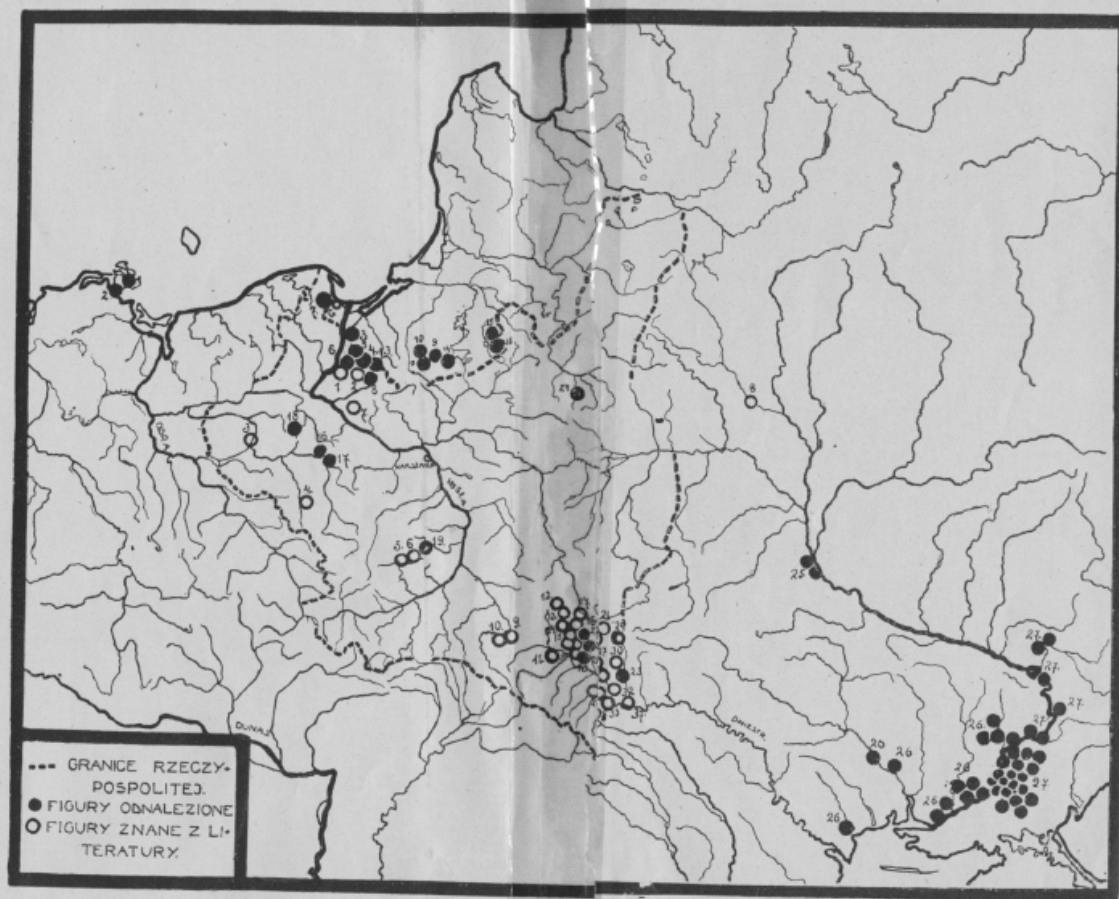
¹¹¹ Demetrykiewicz; *Tamtéž*, str. 108. Demetrykiewicz jej popisuje jako čtyřhlavý, Niederle (*Tamtéž*, str. 147) ovšem tvrdí, že podle Sečinského idol z Husiatynu polykefalický být neměl.

¹¹² Figury lidí ani koní Niederle či Demetrykiewicz nezmiňují. Mluví o nich pouze Reyman; „Posąg Światowita“, str. 6–7.

¹¹³ Demetrykiewicz; *Tamtéž*, str. 108.

¹¹⁴ Niederle; *Tamtéž*, str. 200. (Niederle zde neuvádí, zda byl sloup kamenný. Jelikož všechny ostatní idoly v této kapitole jsou literaturou popisovány jako kamenné, zatímco Niederle materiál neuvádí vůbec, a idol měl zároveň vydržet až do nedávné doby, soudím, že lze kamen důvodně předpokládat i zde.

¹¹⁵ Demetrykiewicz; *Tamtéž*, str. 109.



Mapa wczesnohistorycznych figur kamiennych na ziemiach Południowych (wg. J. Sokołowskiej rysowała Janina Rosenówna).

Mapa nalezených kamenných idolů a kamenných idolů známých z literatury.

Zzaměříme se především na oblast kolem Dněstru – místo nálezu Zbručského idolu.

Zdroj: Sokołowska, Tamtéž.

6 Interpretace

6.1 Vousaté dítě

Především prostřední pás dle mého názoru snad skrývá nejvíce informací, kterými se doposud zabývalo až trestuhodně málo badatelů. Začneme s věcí drobnou a snadno uchopitelnou – malou postavičkou. Ač se někdy zmiňuje, že z počátku byla tato postavička přehlížena, není to pravda. zmiňuje se o ní už Potocki.¹¹⁶ Prakticky výhradně bývá k této postavičce referováno jako k dítěti. Nyní pomocí obrazového materiálu představím, proč nepovažuji tuto interpretaci za pravdivou. Při pečlivém průzkumu zjistíme, že malá postavička nemá kulatou hlavičku, jak se běžně vyobrazuje, nýbrž že její hlavička je směrem k tělu zakončena špicí podobnou hrotu trojúhelníku. Szymański ztvárnil tuto špičku do podoby krku, ale podle kvality jeho grafického zpracování a přesnosti se snadno domyslíme, že jde jen o hrubý náčrt a o žádný krk se ve skutečnosti nejedná.¹¹⁷ Hrot je od těla oddělen, krk postavička nemá. Hrot je zřetelně část hlavy. Vidím v tomto případě pouze dvě možnosti výkladu. Zatímco spodní část rýhy/vytesání reliéfu je zřetelná zcela, horní ukončení je naopak silně ohlazeno. Ukončení hlavičky si tak musíme domyslet, a to jde dvěma způsoby.

- A) Bud' jednoduše zakončíme trojúhelník oblou přeponou, přičemž nám vznikne hlava podivného trojúhelníkovitého tvaru, disproporční, ovšem menší (ostatní figury v tomto pásu mají hlavy sice také disproporční, ale naopak větší). Nepřipomíná žádné ztvárnění na zbytku idolu a působí nepatřičně. Mohlo by se sice jednat o dítě, avšak děti mají hlavičku oproti tělu vždy větší, nikoliv menší, při porovnání se „standardními“ rozměry dospělého.
- B) Tato varianta předpokládá pokračování obrysu podél slabě zřetelné oblé čáry více nahoru. Čára se poté přirozeně zahne a my si musíme zrcadlově domyslet pokračování zpět k trojúhelníku. V takovém případě dostaneme hlavu naopak disproporčně větší – ovšem kulatou, a tak tvarem i velikostí odpovídající všem čtyřem postavám středního pásu. Na spodní části této kulaté hlavy nám však vznikne špice narušující kruhový tvar, která má ve své podobě pouze jedno možné vysvětlení – vousy.

¹¹⁶ Potocki; *Tamtéž*, str. 7

¹¹⁷ Szymański; „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenia. Lata badań, lata wątpliwości“, str. 81.



Prezentování výkladové varianty B (nahore) a varianty A (dole)
Zdroj: archiv autora; MAK

Osobně se srovnáním se stylem vyobrazení ostatních postav stavím za variantu B. Pojdme si tedy nyní říci, kam až nás varianta B zavede.

Při variantě B se naše interpretace výrazně zjednoduší. Nemůže se jednat v žádném případě o figurku dítěte, stejně jako nemůže odkazovat ani na plodnostní aspekt dané osoby. Výklady mužské vousaté postavičky je podle mě hned několik.

- 1) Buď se jedná o malý kapesní idolek/sošku nějakého božstva
- 2) Nebo jde o podobný kapesní idolek, ovšem některého numina, či jakéhosi domácího penáta, jejichž existenci máme dokázanou jak z archeologických nálezů (například z Novgorodu), tak z písemných pramenů.

Nebo jde o znázornění reálně nehmotného

- 3) předka
- 4) nižšího numina, ať s pozitivním, či negativním vlivem na člověka
- 5) božstva vyobrazeného v jeho ochranné roli pro konkrétního jednotlivce.

Nechci předjímat, co přesně tato vousatá postavička představuje – to už nechám na čtenáři, jak s informací naloží, a zda ji vůbec přijme. Prezentuji mu tak nyní pouze jaké z toho plynou vývody:

- a) nejedná se o postavičku dítěte
- b) postavička žádným způsobem neodkazuje na plodnost nebo mateřství
- c) postavy středního pásu představují lidi, nikoliv nižší démonické bytosti tohoto světa, jak naznačoval Szymański, nebo snad sekundární vrstva božstev, jak prezentoval své závěry Reyman, a sloup tak nezobrazuje v žádném případě pouze komplikovaný pantheon.¹¹⁸

6.2 Ukrytá kosmická sféra?

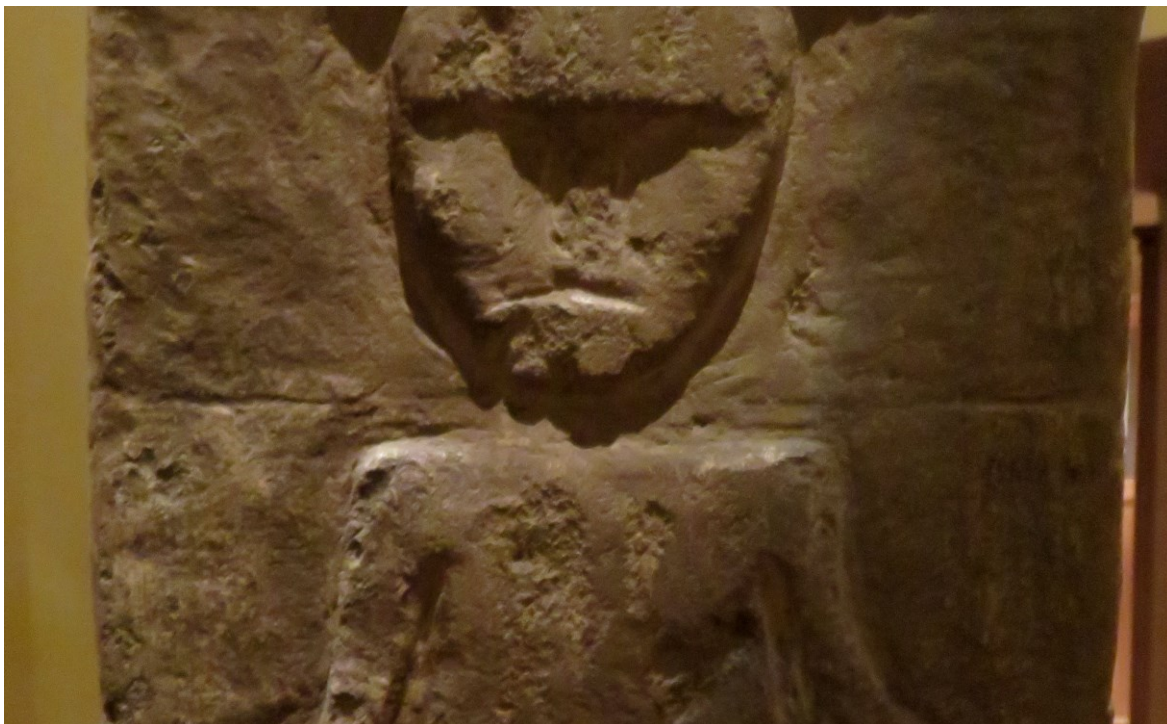
I druhý podnětný bod se vyloupil při mém pozorování na prostředním pásu. Ukázalo se totiž, že kolem postavy na straně C, konkrétně nad jejími rameny, ve výšce krku, vede rovná horizontální čára, která v žádném případě nemohla vzniknout náhodou. Při pečlivém průzkumu ostatních stran ve stejném pásu jsem došel k názoru, že jistý pokus o tuto linii můžeme konstatovat i na ostatních polích, nelze ji ovšem prokázat. Ukáží ji tak vzorově jen na straně C.

Zajímavá spojitost se objevila s naším „vousatým miminkem“. Pokud totiž linii ve stejné výšce povedeme i stranou A, kde lze tuto linii také snad předpokládat, zjistíme, že vousatá figura na této čáře prakticky stojí (míjí ji jen cca o 0,5 cm).

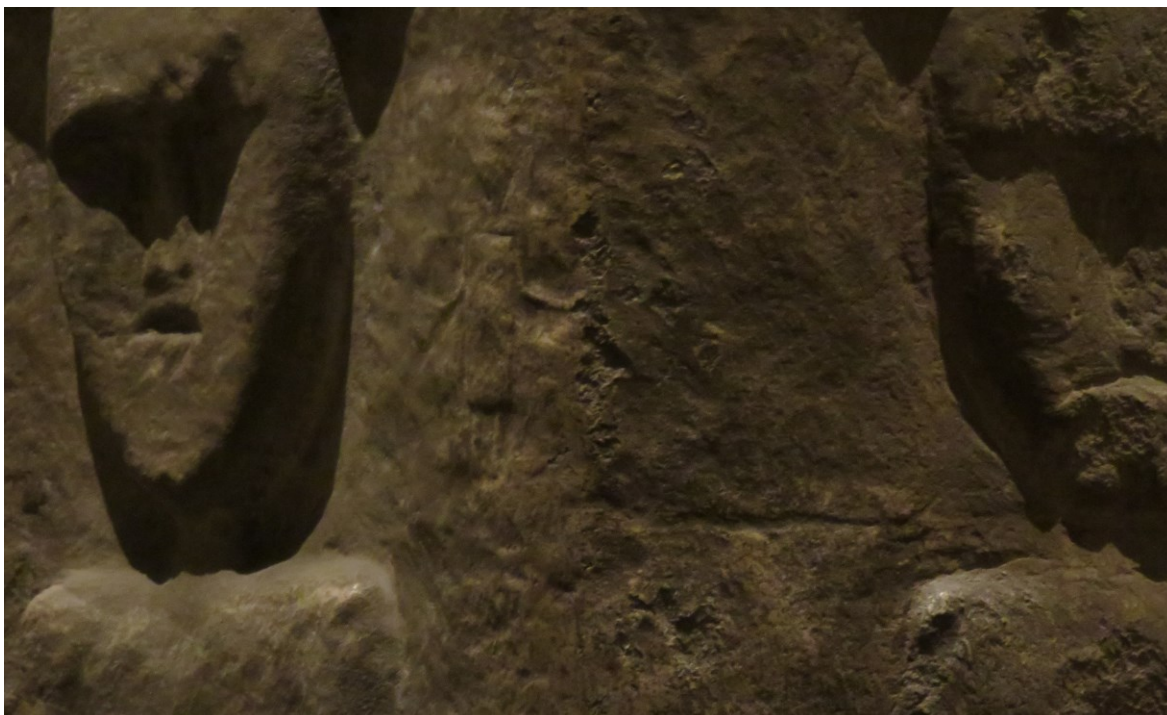
Ačkoliv se jedná již o poměrně odvážný návrh, troufám si tvrdit, že autor chtěl střední pás nějakým způsobem dále rozdělit – možná jen na oblasti běžného prostoru – například nížiny a horstva, zem a vzduch/povětrí, ale také na možná nějakou komplikovanější transcendentní sféru, sféru numinózních bytostí či bohů, kteří jsou s námi dole na zemi. Na sféru sloužící výhradně pro malé vousaté mužíčky. Nepředpokládám, že tato sféra kdysi obsahovala i jiné reliéfy, nyní kompletně smazané. Pokud byl ovšem idol polychromovaný, je možné, že tvůrce tyto sféry barevně oddělil. Zda by nám mohl říci více případně

¹¹⁸ Reyman; „Posąg Światowita“, str. 10.

výzkum je otázkou. Jak s informací naloží již nechám na čtenáři – ilustrativní foto nalezne níže.



I přes horší kvalitu fotky stále dobře zřetelná záměrná linie nad rameny postavy ve středním pásu strany C.
Zdroj: archiv autora; MAK



Porovnání výškové lokalizace vousaté figurky na straně A a položení dělicí linie na straně C.
Zdroj: archiv autora; MAK

6.3 Souhrnné koncepce

Sotva by zde bylo možné uvést si jen pouhou polovinu všech interpretací, o které jsme v dějinách bádání byt' jen zakopli. Využiji tedy nyní možnost výběru a shrnu nyní jen tři odvážné, ale také komplexní, celkově funkční hypotézy, které nám pomohou překlenout cestu k *Mýtu* tím, že nám ukáží, kam až se může interpretační metoda odvážit.

Chronologicky by se první představenou měla stát metoda Žebrawského, ta nám nicméně poslouží až jako nejvyšší a nejsilnější příklad, a proto ji uvedu až nakonec. První místo tak zaujme Joachim Lelewel.

Brzy po Žebrawském vypracoval jím ovlivněnou koncepci J. Lelewel. Ta spočívala v poměrně triviální identifikaci jednotlivých stran sloupu s ročními obdobími. Zajímavé je, že výkladovou pozornost soustředil na svátky roku – tj. jakési nejvýznamnější chvíle celého ročního období a jeho koncentrovanou podobu. Je možné, že předpokládal užívání idolu právě během těchto svátků, a proto vykládal atributy jako předměty užívané při slavnostech. „Jarní stranou“ se stala strana B. Kruhový předmět určil Lelewel jako symbol věnců, které se objevovaly během slavností letního slunovratu – Kupala – a měl představovat s ohledem na velikost náramek či náhrdelník. Strana A byla stranou léta. Roh byl podobně jako na Arkoně užíván při dožínkových slavnostech a na počest sklizně, figurka u malé postavičky pak odkazovala na plody, jež v tomto období dává matka země lidem. Strana C byla obdobím podzimu a války (poněkud nezřejmá analogie). Kůň měl prý sice provázet božstvo všude, ale na podzimní straně je vyobrazen proto, že dobíhá svou cestu a končí tak rok. Zimní strana D je pak bez atributů, neboť vyjadřuje smrt a pohaslý den. Střední pás postav měl být kruhem slavicích tanečníků, kteří v kolech pobíhali během slavností. O spodním pásu nakonec Lelewel prohlásil, že nevyjadřuje nic a má pouze ozdobnou funkci.¹¹⁹ Snad ho k tomu donutila jistá nerozhodnost, se kterou nebyl schopen spodní vrstvu vyložit dle své kompaktní představy.¹²⁰ Lelewel uznával podobnost s rufánským Svantovítem a při výkladu idolu si s ním pomáhal, avšak nakonec sochu redukoval na poměrně triviální obraz roku a nenamáhal se ani dovysvětlit jemu nehodící se atlanty. Jeho pozici tak vystihuje nejlépe závěrečná věta: „*Stup bohodzki jest obrazem pór roku i nic więcej, a część dolna jest jedynie słupa przystrojeniem*“.¹²¹

Nemálo divokou je i koncepce Borise Rybakova. Ten poměrně snadno rozpoznal na Zbručském idolu celý slovanský ruský pantheon. Pokud si Rybakovovu představu zjednodušíme, bude vypadat asi takto: Postava strany A představuje Mokoš, *terra mater* a patronku úrody, postava na straně B Ladu, patronku jara, setby a manželství (snad s odkazem na prsten stvrzující partnerství?).¹²² Část C obývá Perun, hromovládce a válečník. Zajímavá je strana D. Rybakov soustavně srovnával „Zbručský pantheon“

¹¹⁹ Lelewel; *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem*, str. 784–786.

¹²⁰ *Tamtéž*, str. 780.

¹²¹ *Tamtéž*, str. 785–786.

¹²² Bohyně Lada, pakliže se jednalo vůbec o bohyni, je velmi problematickou postavou, jejíž existence bývá často zpochybňována. Některé pozdní zdroje ji ovšem také zařazují do níže zmíněného Vladimírova pantheonu. Horlivým zastáncem této bohyně i zde uvedeného hypotetického patronátu byl například právě Rybakov.

s pantheonem Vladimírovým z roku 980 n.l., o němž nám informuje *Povešť vremennych let*, která vypočítává celkem 6 božstev – Peruna, Chorse, Dažboga, Striboga, Simargla a Mokoši.¹²³ Rybakov tedy usoudil, že poslední božstvo by mělo být jedno ze čtveřice Chors–Dažbog–Stribog–Simargl. Simargla ihned vyloučil a Chorse s Dažbogem, u kterých předpokládal nutné vyobrazení solárního atributu (Chorse vykládat Rybakov jako variaci božstva denního světla) následně také. Božstvem poslední prázdné strany se tak stal Stribog.¹²⁴ Když se Rybakov dozvěděl o existenci solárního kola, svou interpretaci přepracoval a stranu D přidělil solárnímu Dažbogovi.¹²⁵ Osobně si netroufám tvrdit, jak by Rybakov vyložil stranu D v případě, že by pečlivěji přistupoval ke zdrojům a zjistil, že kolo se nenachází na oděvu postavy ale na spodním pásu, lze ale předpokládat, že jeho výklad by tak nabral ještě více dynamiky. Takto ale pouze spodní stranu D označil za místo, kterou byl idol snad opřen o jiný předmět kvůli stabilitě.¹²⁶

Střední pás je podle Rybakova zaplněn tancujícími lidskými postavami, malá figurka dítěte odkazovala na plodnost spojenou s Mokoši.¹²⁷ Spodní pás náležel Velesovi, chtonickému božstvu úrody, tři tváře jen pracovně navrhl vyložit jako symbol množství předků pohřbených do země. Snad trefnou poznámku měl Rybakov k výšce. Božské postavy jsou cca 3,5krát větší než lidé, a pokud bychom klečící postavu narovnali, dostaneme se ke stejnému číslu. Z toho má být zřejmé, že i spodní postava musí být bohem.¹²⁸

Pokud se vrátíme ke srovnání s Vladimírovým pantheonem, Rybakov vypichuje fakt, že na frontální straně se nachází Mokoš a nikoliv Perun – hlavní božstvo Vladimírova pantheonu. Výklad je opět více než odvážný. Má se jednat o relikv až z neolitických dob, představující starou podobu pantheonu, kdy požíval kult *terra mater* výrazně vyššího významu než kult hromovládce.¹²⁹

Nakonec Rybakov našel na sloupu i jakýsi větší kosmický princip – Roda. Tato koncepce je poměrně abstraktní a komplikovaná, takže si jen shrňme, že Rod, podle Rybakova nejstarší a původně nejvyšší slovanské božstvo, byl symbolizován celým sloupem falického tvaru (!), a to ve smyslu stvořitele lidstva a garanta dalších pokolení.¹³⁰ Ani červená barva Rybakovovi neunikla, a byla spojena s falem, barvou krve a života.¹³¹

¹²³ „A postavil na návrší vně opevněného dvorce modly: Perunovi ze dřeva, hlavu jeho ze stříbra a vous ze zlata; také Chorsovi Dažbogovi, Stribogovi, Simarglovi a Mokoši.“ (Těra; *Tamtěž*, str. 122).

¹²⁴ Б. Рыбаков; *Язычество древних славян*, с. 485–486.

¹²⁵ Týž; *Язычество древней Руси*, с. 253.

¹²⁶ *Tamtěž*, с. 251.

¹²⁷ *Tamtěž*.

¹²⁸ *Tamtěž*, с. 251, 253–255, 258.

¹²⁹ *Tamtěž*, с. 249, 255.

¹³⁰ *Tamtěž*, с. 256–259.

¹³¹ Týž; *Язычество древних славян*, с. 485–486

6.4 Žebrawského henoteizující solární teorie

Jako uvedení poslední kapitoly si teď shrneme avizovanou Žebrawského komplexní interpretaci.¹³² Žebrawski v ní, po v zásadě střízlivém úvodu v podobě popisu idolu a podání zprávy o charakteru okolní krajiny a pamětihodností, rozpracovává až fantaskní hypotézu. Ta záhy opouští hranice samotné sochy, aby představila úvahy o původu i mnoha dalších slovanských božstev, a nakonec skončila u velkolepé teorie o původu celého slovanského náboženství. Jakkoliv se nám budou zdát Žebrawského teze absurdní, argumenty zastaralé a nepodložené, a celá teorie hodná odmítnutí, nelze textu zároveň upřít pozoruhodnost, a především v jeho počáteční fázi i jistou ilustrativní interpretační maximu, ke které se až výklad Zbručského idolu může dostat.

Žebrawski, který už dříve na základě srovnání vnějších rysů přijal totožnost božstva, zobrazovaného Zbručským idolem, a arkonského Svantovíta tak, jak ho popisuje Saxo Grammaticus (tj. dospěl ke stejnému závěru jako Potocki), dále vysvětluje některé rozdíly mezi oběma lokálními hypostazemi božstev. Arkonský Svantovít měl podle něho oproti zbručskému výrazně válečnický charakter, zatímco Slované z okolí Zbruce neměli tolik důvodů k boji, a proto ani svému bohu nepřipisovali tak významnou válečnou funkci. Dominantním tématem pro ně bylo naopak poklidné zemědělství a své potřeby promítli i do ztvárnění stěn idolu. Zbručskému Svantovítovi – Światowidovi – tak Žebrawski připisuje výrazně solární roli, ve smyslu Slunce umožňujícího růst vegetace a oplodňujícího Zemi svými paprsky. Vstup do předpokládaného chrámu ve zřícenině zvané Zamczysko mířil na východ a tím směrem měla hledět i frontální – tedy hlavní strana idolu, slunečního zbručského Światowida. Naopak zadní strana měla být bez atributů a spodní figury právě proto, že vyobrazuje Slunce již na západě, slábnoucí a odcházející z tohoto světa (zdůrazněme, že Žebrawski nevěděl o kotouči na spodní části strany D, který by jeho teorii ještě posílil). Bezvousá tvář pak měla značit věčné mládí neumírajícího Slunce. Samo Slunce ovšem zemědělský ideál naplnit nemohlo, a tak Žebrawski do své úvahy zahrnul i zbytek idolu. Prostřední postavičku ztotožnil s Matkou zemí, jíž Slunce oplodňuje svými paprsky, a na důkaz vzájemného svazku drží horní postava na straně B onen náramek či prsten. Plodnost Země symbolizuje i malá postavička nad levým ramenem na straně A. Nejzajímavěji pak vyložil postavu spodní. Tu umístil v představě starých Slovanů do nitra země a prohlásil ji za zosobnění podzemních vod, vláh, jež umožňuje Zemi plodit. Při té příležitosti odkazuje na úctu Slovanů k Mokoši i řekám a vodám obecně, a neváhá zde ani přikládat analogie z Indie či Persie.¹³³

Žebrawski ovšem tyto tři postavy Zbručského idolu nevnímá jako rovnocenné entity, ale spíš jako jakási zpodobení jednoho boha (ilustrovaného nejlépe Sluncem) ve svých činnostech/aspektech. Když vyčerpá samotný idol, vydává se dále na západ a postupně ztotožňuje s tímto vykonstruovaným božstvem solárního charakteru i další mnohohlavé bohy – nejprve ratarského Svarožice/Radegosta (například skrze užívání věšebného koně), ale později tomuto osudu neunikne ani Rujevit, Porevit či Jarovit. Ty vykládá, podobně jako jednotlivé strany Zbručského idolu, jako jednotlivé aspekty Slunce, nejčastěji

¹³² Žebrawski; *Tamtéž*, str. 32–41.

¹³³ *Tamtéž*, str. 32–34.

odvozené z jeho podob během ročních období (Jarovít tak byl kupříkladu Sluncem období jara, Rujevít léta a Porevít podzimu a nastupující zimy).¹³⁴

V závěru Žebrawského velkolepé teorie se nevyhne ztotožnění se svrchovaným solárním bohem ani hromovládce Perun. Interpretační perlu si ovšem Žebrawski schovává až na závěr. Dávní Slované měli podle něj ctít pouze jedno všemocné božstvo. Postupem času ovšem víra i jazyk, který ji popisoval, začaly degenerovat a zastírat tak původní podstatu božstva. Největší změny podstoupilo toto božstvo u Slovanů západních, kde bylo rozmělněno na různé aspekty, které ve svých dílech popisují kronikáři jako již samostatně uctívané bohy. Menší zásah do původní podstaty božstva proběhl na východě (Žebrawski to dokazuje především skrze změny jazyka, etymologické výklady a onomastiku), pročež výrazem této již pokřivené jednoty je právě Zbručský idol. Ona praslovanská náboženská jednota pak měla vycházet z jednoho původního „indo-párského“ mýtu.¹³⁵

Domněnky o původním vševládném a jediném božstvu dokládá Žebrawski například skrze zmínky pozdně středověkého polského kronikáře Jana Długosze o svrchovaném božstvu jménem Yesza,¹³⁶ nebo naopak raně středověkou zprávou Prokopie z Kaisareie o nejmenovaném jediném bohu Slovanů.¹³⁷

V uvedené Žebrawské teorii o jednom původním svrchovaném solárním božstvu, které vzývali Slované kdysi v dávných dobách praslovanské jednoty, lze sotva nevidět odkaz Fridricha Maxe Müllera. Východisko z původního indo-párského mýtu, povědomí o původním bohu postupem času upadající v zapomnění, učení fragmentarizující se mezi jednotlivé aspekty božstva, které nabyly samostatného božství, jazykový symbolismus, který skrze nepochopení zmátl své mluvčí tak, až jej začali vykládat špatným způsobem, a nakonec i jistá interpretační naivita – to vše představuje přílišnou podobnost na to, aby je bylo možné bez poznámky přejít.¹³⁸ Pokud bychom chtěli ovšem hledat v obou teoriích spojitost, narazíme hned z počátku na nepřekonatelný problém – Müller v době zveřejnění textu, tedy roku 1851, své hlavní teze ještě nepublikoval.¹³⁹ Musíme podobnost proto brát

¹³⁴ *Tamtéž*, str. 34–37.

¹³⁵ *Tamtéž*, str. 37–41.

¹³⁶ Jan Długosz (1415–1480) je prvním, který ve své kronice *Annales seu cronicea incliti Regni Poloniae* zmiňuje slovanské božstvo jménem Yesza, o němž tvrdí: „Nazývali však Jova svým jazykem Yesza; věřili, že od něho jakožto nejvyššího z bohů jsou jim poskytována všechna pozemská dobrodíní a všechny jejich úspěchy, jak nepříznivé, tak šťastné.“ („Appellabant autem Iovem Yeszam lingua sua; a quo velut deorum summo, omnia temporalia bona, et omnes tam adversos, quam felices successus sibi credebant praestari...“) (J. Dynda; *Slovanské Pohanství ve středověkých latinských pramenech*, str. 299). Od Jana Długosze tuto zprávu pravděpodobně dále převzali do svých kronik Matěj z Miechova či Matěj Strykowski. Existence božstva jménem Yesza (Jessa/Iessa) je dnes ovšem přinejlepším považována za spornou.

¹³⁷ Prokopios z Kaisareie (cca 500–565 n.l.) ve své *Gótské válce* píše: „Domnívají se, že jeden z bohů je tvůrce blesku a je sám jediným pánem všech věcí, ...“ („θεῶν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, ...“) (J. Dynda; *Tamtéž*, str. 25). Dynda zde volí druhé z možných různoctení θεὸν/θεῶν, které dovoluje místo standardně uváděného překladu „...že je jediný bůh ...“ číst pasáž jako „...že (je) jeden z bohů ...“. V takovém případě by ani jeden z Žebrawského zdrojů nemohl být brán jako průkazný. Zprávě Helmolda o Svantovitovi coby „*deus deorum*“ naopak nevěnuje Žebrawski pozornost žádnou.

¹³⁸ F. M. Müller (1823–1900), byl jednou z nejvýznamnějších postav začátků srovnávací religionistiky. Žebrawského stručný výklad s nevelkým teoretickým zázemím se samozřejmě nemůže měřit Müllerově propracované teorii o postupné degeneraci jazyka do mýtu, ale zjevné podobnosti zde najdeme. K Müllerovi a jeho zmíněné solárně-jazykové hypotéze krátce, a přesto výstižně například B. Feldman; R. D. Richardson; *The Rise of Modern Mythology*, 1680–1860, Bloomington, 1972, str. 480–487.

¹³⁹ F. M. Müller publikoval první text k tomuto tématu, esej *Comparative Mythology*, až roku 1856.

jako čistě náhodnou, inspirovanou snad vlivem některých mytémů tradovaných ve starší literatuře.

Byť se dnes Žebrawského představa může jevit jako zcela mylná, zkreslená, vyvrácená či absurdní, má dle mého názoru smysl ji uvést, a to hned z několika důvodů.

- 1) Žebrawski byl společně s Potockim první, kdo o Zbručském idolu podal zprávu, a formoval tak nevyhnutelně názor laické i odborné veřejnosti, přinejmenším z počátku, na jeho interpretaci. Jako pověřenec Vědecké společnosti měl i její autoritu.
- 2) Žebrawski nebyl žádný diletant. Jeho zpráva dokazuje, že byl dobře seznámen se zdroji k tématu a ač k nim někdy přistupoval snad až příliš nekriticky, nelze mu vyčítat, že pracoval s prameny, které v jeho době byly stále považovány za validní a hodnověrné, a neprošly prozatím sítí tvrdé kritiky následujících dob. Poskytuje tak dobrý obraz úrovně bádání poloviny 19. století.
- 3) Žebrawského hypotéza představuje velmi zajímavou a nezávislou paralelu k teoriím F. M. Müllera. Krom toho je také aplikováním variace této teorie na slovanský prostor, což Müller nikdy neuskutečnil.
- 4) Jak již bylo řečeno, jedná se nakonec i o jakousi vzorovou interpretační maximu, inspirativní vzor ve své krajnosti. Ačkoliv teorie dosažené takovouto metodou nemohou být nikdy brány jako závazné a ani tak být podávány, ukazují nám možnosti, které za zkoumanými předměty a jevy mohly skutečně stát, a jež se v budoucnu mohou, pakliže exaktnější výzkum dosáhne nových objevů, ukázat jako více pravděpodobné, či dokonce pravdivé.

Nyní už ale přejděme k poslední kapitole. Sám jsem se doposud věnoval jen dílčím rysům výzdoby idolu s, jak alespoň doufám, střízlivým a akceptovatelným přístupem. Věřím ovšem, že Zbručský idol nám toho krom různých detailů či vlastností toho nebo onoho božstva může říci mnohem více.

Příkladem nám mohou být právě některé uvedené odvážnější teorie. Ty ovšem i přes svou komplexnost zpravidla vysvětlují vyobrazení na sloupu jako jakýsi *status quo*, statický záznam o podobě pantheonu, kosmu a podobně. Komplikovaná struktura pravděpodobně všech tří vrstev kosmu může ovšem skrývat i jiný obraz, obraz mnohem dynamičtější, vykreslující transcendentní síly v pohybu, nezávisle na jejich vztahu s člověkem, v minulosti či *in continuō*. Říkejme tomuto obrazu, z dobrého důvodu, *mýtus*. *Mýtus* bude v našem případě představovat dílčí interpretaci vztahů některých vyobrazení na idolu, a to napříč kosmickými vrstvami.

Nalezení takového *mýtu* na Zbručském idolu ovšem předpokládá, krom dávky fantazie, především velké množství „kdyby“. Tak velké, že považuji za nezbytné tuto kapitolu oddělit a zdůraznit, že se jedná jen o několik velmi volných interpretačních hypotéz, které nám ukáží, že při anihilaci některých „kdyby“ podrobným výzkumem v následujících letech nám toho Zbručský idol může vypovědět o slovanské mytologii více, než by se snad čekalo.

Badatelé typu Žebrawského, Lelewela, nebo třeba Rybakova by pravděpodobně žádné oddělení nepotřebovali. Já je ovšem pokládám za nezbytné, neboť bez oddělení dobře podložených, střízlivých a snad i pravděpodobných hypotéz, a volných srovnávacích úvah předbíhajících o mnoho výzkum, mohou takové myšlenky napáchat více škody nežli užitku.

7 Mýtus – Do třetice všeho možného i nemožného aneb tři odvážné teorie na závěr

O zapadajícím slunci

Spojujícím a zároveň nosným rysem všech tří našich teorií bude kolečko, poněkud ukryté zubem času na straně D. Pokud jej přijmeme jako symbol Slunce, dostaneme obraz Slunce v poměrně nepřírozené doméně, tedy ve vrstvě chtonické či katachtonické. Slunce v takové oblasti jednoznačně nevykazuje statický obraz vesmíru, nýbrž dynamiku, situaci, kdy se ocitá tam, kde standardně není. V tuto chvíli již není možné nevidět obraz, který máme před očima. Slunce sestupující v noci do podsvětí je nejen přirozenou operací mysli, jak vysvětlit jeho zmizení na západním horizontu a opětovné vynoření se na východním, ale především paralelou, kterou máme doloženou z mnoha okolních kultur. Slunce se na svou noční cestu podsvětím vydávalo v Egyptě, Babylonii, Asýrii, Sýrii, u Chetitů nebo v Řecku. Je tedy pravděpodobné, že podobnou představu mohli chovat i staří Slované. Bohužel neobsahují naše zdroje textové ani archeologické žádnou zmínku odkazující tímto směrem. Pokud tedy popustíme lehce uzdu představivosti, je možné, že Zbručský idol představuje první doklad takovéto představy i u Slovanů.

Co se týče chybějící klečící osoby – je sice pravděpodobné, že ji umělec neztvárnil na zadní stěně buď z důvodu přebytečnosti, kdy záda figury již nebyla potřeba, nebo proto, aby oblast neobsahovala příliš mnoho překrývajících se obsahu, je ovšem i jiná možnost. Pokud klečící atlant představuje vládce podsvětí, pak Slunce v momentě, kdy v noci opustí svět, usedne dočasně na podzemní trůn a zastíní tak tamního právoplatného vládce.

O zimním slunci

Není těžké vyvodit, jakým směrem povede další úvaha. Podobný pohyb Slunce totiž můžeme předpokládat nikoliv jen v rámci dne, ale i celého roku. V zimním období, době, kdy Slunce svítí na zem nejméně a nejvíce času tráví v podzemí (analogicky předchozímu *mýtu*), se tak přesouvá jeho doména do podsvětí, kde se stává svým způsobem možná i vězněm. V takovém případě je obtížné vyhnout se Lelewelově výkladovému vzorci ročních období, nicméně možné to je. Za prvé můžeme k věci přistoupit méně reduktivně, tedy nevykládat stěny jako pouze zpodobení ročních období, ale můžeme je chápat jako časová období bohů ve stylu Rybakova – tedy že každá část představuje osobité božstvo, které mimo jiné dominuje i některé sezóně. Existuje ale i odvážnější varianta. Absence podsvětního božstva jde vysvětlit i tím, že se božstvo na zimní období přesunulo, a to do svrchní, dominantní sféry. Takové božstvo by v sobě pravděpodobně spojovalo patronát nad smrtí/podsvětím a zimou, tedy variantu, pro niž jen těžko budeme hledat analogie, avšak u Slovanů by jej naopak mohla představovat známá, ač problematická Morana. Představa kníraté Morany, v létě podpírající zemskou masu, je však přinejmenším podivná, a tak by se muselo jednat o její starší mužskou variantu. Tato verze by nám ovšem dovolila se vzdálit sezónnímu výkladu, neboť by tato strana pak mohla pouze zpodobovat toto konkrétní podsvětní božstvo v pozici vládce, tj. se sesazeným Sluncem v podsvětí, a nepodmiňovala by, aby ostatní tři stěny nutně zabírala božstva jara, léta a podzimu (pouze

by v těchto případech bylo vyjádřeno, že naše nepojmenované božstvo dlí v ostatních případech skryto v podzemí). Obě verze *mýtu* jsou samozřejmě kombinovatelné.

Oproti přechozímu *mýtu* jsme na tom s analogiemi výrazně hůře, avšak jsou, byť nepřesné. Představují je takzvaná vegetační božstva typu řeckého Adónida, mezopotámského Dumuziho či v závislosti na interpretaci egyptského Usira. Padnoucí do této role byl mohl být i germánský Baldr, často dávaný do souvislosti se Sluncem a denním svitem, kterého i koryfej religionistiky James George Frazer považoval za božstvo vegetace, jehož cyklus je symbolicky popsán v severských mýtech. Tyto způsoby výkladu Baldra jsou dnes již nicméně spíše historií.¹⁴⁰

O boji hromovládce

V poslední části našeho hledání slovanského mýtu již opustíme solární rovinu. Nejprve se bez jakýchkoli interpretačních předpokladů podívejme na stěnu D a porovnejme ji se stěnami A–C. Co vidíme? Naše „D-božstvo“ jako jediné nemá atribut. Oproti tomu se ovšem podivný předmět objevil ve spodní vrstvě, odkud zároveň zmizel jinak všudypřítomný atlas. Vztahově tedy „D-božstvo“ nějakým způsobem pomocí své domény (vyjádřené atributem – kolem) interagovalo s vrstvou spodní, následkem čehož zmizela tamní postava.

Nyní si připomeňme, že s kolem, ač standardně solárním atributem, býval často v keltském prostředí zpodobován Taranis/galský Jupiter – hromovládce a blízký příbuzný Perunův. Ten býval také mimo jiné často zachycen v situaci, kdy poráží svého nespecifikovaného protivníka. Na tom ostatně není nic podivného – mýtus o hromovládci porážejícím akvatického či chtónického protivníka, často hada či draka, představuje jednu z nejzákladnějších variant indoevropského mýtu a setkáme se s ním prakticky všude – v Indii poráží Indra Vrrtru, u Chetitů Bůh bouře draka Illujanku, draka jménem Hedammu či obra Ullikummiho. Zeus poráží Týfóna a další, a největším bjcem podobných stvůr je zcela jistě severský Þórr, porážející obry i další stvůry v čele s hadem Jörmungandrem. A tak bychom mohli pokračovat.

U Slovanů podobný mýtus neznáme, avšak je důvodné jej předpokládat. Průkopníky bádání po tomto „základním mýtu“ u Slovanů byli Vjačeslav Ivanov a Vladimir Toporov. Jejich rekonstrukce



Taranis (galský Jupiter) se svazkem blesků a kolem se šesti loukotěmi.

Zdroj: Wikipedie; Le Chatelet, Gourzon, Haute-Marne, Francie

¹⁴⁰ J. Frazer; *Zlatá ratolest*, Praha, 1994, str. 568-574. K možnostem výkladu viz Lindow; *Tamtéž*, str. 68–69, či Týž; *Murder and vengeance among the gods: Baldr in Scandinavian mythology*, Helsinky, 1997, str. 28–29.

tohoto mýtu není jednoduchá, a tak si pouze uvedeme, že jedním z klíčových východisek bylo, že Perunovým protivníkem byl v tomto mýtu chtonický Veles.¹⁴¹

Nyní si zkusme pospojovat zmíněná fakta do konzistentního celku:

Perun, hromovládce, nese krom obligátního symbolu hromovládců – svazku blesků, i jiný symbol, který má totožný se svou keltskou paralelou – Taranisem, tedy kolo s loukotěmi. Perun dlí ve své nebeské sféře, zatímco dolní sféra zemská je obývána jiným božstvem – Velesem (viz například Rybakov). Veles je ovšem Perunovým protivníkem, a tak se oba pouštějí do zápasu, ve kterém Perun poráží/zabíjí Velese bleskem. Na znamení prohry Veles mizí ze své domény – spodního pásu, které je od té chvíle prázdná. Na připomínku boje, či jako přímý pozůstatek hromovládcovy aktivity, zůstává ve spodní sféře obtisknut jeho atribut – loukoťové kolo, a ze stejného důvodu jej již božstvo nemá v ruce. Idol nám tak zachycuje závěr vítězného boje hromovládcce – Peruna, s jeho protivníkem Velesem coby jakousi oslavnou připomínku stěžejního zápasu, který uchránil kosmos před zhoubným chaosem.¹⁴²

¹⁴¹ K této interpretaci viz více Téra, *Tamtéž*, str. 227–239.

¹⁴² Je lákavé zde připomenout i zmiňovaného Starkađa, Pórova protivníka a potomka obra, který si je zvláště ve své šestiruké verzi až příliš podobný s naším Velesem. Jak jsme si ovšem uvedli, podsvětní entita zcela jistě šest paží nemá a jedná se pouze o způsob ztvárnění, a tak je tato analogie pouze zavádějící.

8 Závěr

Závěrem doufám, že jsem alespoň částečně uspokojil čtenáře, ať už očekával spíše obsáhlé souhrny, historické informace a reprezentativní shrnutí, která jsem nabídl spíše v první části, anebo spíše podnětné teorie, nové interpretace a kreativní přístupy, nicméně rozumně podložené, které jsem se snažil představit v části druhé. Soudím, že dobrý badatel musí mít část obojího a hlavním uměním je správně zvolit, kdy a v jakém poměru oba přístupy namísíme. Zda jsem to zvládl já sám nechám již na čtenáři, ale vynasnažil jsem se, aby oddíl první svého čitatele dokázal zajímavě, a přesto účinně a trefně uvést do problému, a druhý přidal k jeho pohledu něco nového, podnětného, avšak v jádru stále rozumného, jakousi výkladovou metodu, kterou se případný badatel nebude stydět použít.

Věřím ale, že podrobný výzkum na způsob toho, který vykonal Rudolf Kozłowski, brzy obohatí naše stále velmi nedostatečné znalosti, anebo se snad objeví do naší srovnávací skládky nový střípek, které osvítí mnoho nového, a původní velké, troufalé a fantaskní, a zároveň i nepřijatelné myšlenky, stanou se najednou pravděpodobnějšími a možnějšími.

Když jsem se v září roku 2017 bavil s Radosławem Liwochem z Archeologického Muzea v Krakove, bylo mi naznačeno, že je zde vůle v brzké době provést novou důkladnou analýzu Zbručského idolu. Není mi známo, jaký je stav nyní – zda se věci pohnuly k lepšímu, či zda byly uloženy k ledu jako mnoho jiných slibných projektů. Věřím ale, že v následujících letech se dočkáme mnoha nových a podnětných objevů. Jedna z nejživějších diskusí, jakou od svého nalezení Zbručský idol zažil, toho ostatně může být předzvěstí.

9 Bibliografie:

BRÜCKNER, Aleksander; *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985 (1980¹; prvovydání oddílů 1918 a 1924), 383 s.

BRÜCKNER, Aleksander; *Mitologia polska – studjum porównawcze*, Warszawa: Biblioteka polska, 1924, 145 s.

CIEŚLIK, Janusz; „Światowid ze Zbrucza. Wokół sporu o autentyczność zabytku“, in: Barbara Chudzińska; Michał Wojenka; Marcin Wołoszyn (eds.); *Od Bachorza do Światowida ze Zbrucza*, Kraków: Rzeszów, 2016, str. 353–372

DEMETRYKIEWICZ, Włodzimierz J.; „Figury kamienne t. zw. „bab“ w Azji i Europie i stosunek ich do mitologii słowiańskiej“, *Bulletin International de l'Academie des Sciences de Cracovie*, no. 7–8 (1910), str. 97–115

DEMETRYKIEWICZ, Włodzimierz J.; „O świeżo odkrytych śladach polichromji na posagu t. zw. Światowita“, *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń PAU*, vol. 34/6 (1929), str. 18

DUMÉZIL, Georges; „Un pilier galicien“, in: Georges Dumézil; *La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais*, Paris: Gallimard, 1983, str. 199–208

DYNDA, Jiří; *Slovanské Pohanství ve středověkých latinských pramenech*, Praha: Scriptorium, 2017, 365 s.

FELDMAN, Burton; Robert D. Richardson; *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*, Bloomington: Indiana University Press, 1972, 564 s.

FRAZER, James G.; *Zlatá ratolest*, Praha: Votobia, 1994, 640 s.

GŁOGER, Zygmunt; „Do redakcyi Biblioteki Warszawskiej. (w sprawie Światowida)“, *Biblioteka Warszawska*, vol. 3/9, 1876, str. 517–519

HADACZEK, Karol; *Światowid. Szkic archeologiczny.*, Krakow: Akademia umiejętności, 1903, 8 s.

HUDIAKOV, Yulij S. et al.; „Ancient turkic stone statues at Tuura-Suu, Kyrgyzstan“, *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 43/2 (2015), str. 109–115

JANUSZ, Bohdan; *Zabytki przedhistoryczne Galicyi Wschodniej*, Lwów: Towarzystwo dla popierania nauki polskiej, 1918, 310 s.

KAJKOWSKI, Kamil; Paweł Szczepanik; „The multi-faced so-called miniature idols from the Baltic Sea area“, *Studia Mythologica Slavica*, vol. 16 (2013), str. 55–86

KOMAR, Oleksij; Natalia Chamajko; „Idol ze Zbrucza: zabytek z epoki romantyzmu?“, *Materiały i Sprawozdania Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego*, vol. 34 (2013), suplement, 67 s.

KOTLARCZYK, Janusz; „Słonecznego boga – miejsca kultu“, *Z otchłani wieków*, vol. 53/2–3–4 (1988), str. 153–168

KOTLARCZYK, Janusz; „Triumfalny słup słonecznego boga“, *Z otchłani wieków*, vol. 53/1 (1987), str. 36–41

KOTLARCZYK, Janusz; „W poszukiwaniu wielotwarzowych wyobrażeń Światowita, Świętowita, Rujewita i innych“, in: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk: Muzeum archeologiczne w Gdańsku, 1993, str. 56–64

KOVÁRNÍK, Jaromír; „Nový poznatek ke stavební technologii románské rotundy sv. Kateřiny ve Znojme. Poznámka k lucernám u rotundy ve Znojme a v Plavči“, *Ve službách archeologie*, no. 1 (2007), str. 162–172

KOZŁOWSKI, Rudolf; „Badania technologiczne posągu Światowida z Muzeum Archeologicznego w Krakowie“, *Materiały archeologiczne*, vol. 5 (1964), str. 61–67

LAMM, Jan P.; „On the Cult of multiple-headed Gods in England and in the Baltic Area“, *Przegląd archeologiczny*, vol. 34 (1987), str. 219–231

LELEWEL, Joachim; *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań: J. K. Żupański, 1857, 148 s.

LELEWEL, Joachim; *Narody na ziemiach słowiańskich przed powstaniem Polski*, Poznań: J. K. Żupański, 1853, 820 s.

LEŃCZYK, Gabriel; „A jednak autentyczny i słowiański“, *Z Otchłani Wieków*, vol. 31/1 (1965), str. 9–17

LEŃCZYK, Gabriel; „Światowid zbruczański“, *Materiały archeologiczne*, vol. 5 (1964), str. 5–61

LÉGER, Louis; „Etudes de mythologie Slave“, *Revue de l'histoire des religions*, vol. 33 (1896), str. 1–18

LÉGER, Louis; *La Mythologie slave*, Paris: E. Leroux, 1901, 248 s.

LINDOW, John; *Murder and vengeance among the gods: Baldr in Scandinavian mythology*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1997, 210 s.

LINDOW, John; *Norse mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*, Oxford: Oxford University Press, 2001, 365 s.

ŁAPIŃSKI, Adam; „Światowid czy model świata?“, *Z otchłani wieków*, vol. 50/2 (1984), str. 128–139

ŁOWMIAŃSKI, Henryk; *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979, 433 s.

ŁUCZYŃSKI, Michał; „„Światowid“ ze Zbrucza – kontrowersyjny symbol pogańskiej słowiańszczyzny“, *Slavia Antiqua*, vol. 56 (2015), str. 53–85

NARUSZEWICZ, Adam T. S.; *Historia narodu polskiego*, T. 1, no. 2, Warszawa: N. Glücksberg, 1824, 615 s.

NIEDERLE, Lubor; *Život starých Slovanů II/1: Víra a náboženství*, Praha: Bursík & Kohout, 1916, 300 s.

PETTAZZONI, Raffaele; „The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9 (1946), str. 135–151

PLETERSKI, Andrej; *Kulturni genom – Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*, Ljubljana: Založba ZRC, 2014, 408 s.

PLICHTA, Alois; „Čtyřhlavá modla z Plavče u Znojma“, *Vlastivědný věstník moravský*, vol. 26–2 (1974), str. 151–164

POLÁKOVÁ, Milada; Jaromír Vystrčil; *Plaveč očima kronikářů*, Znojmo: Zdeněk Bína, 1998, 123 s.

„Posąg Światowida“, *Czas Krakowski*, no. 113 (1851), str. 1–2

POTOCKI, Mieczysław; „Wiadomość o bożyszczu słowiańskiem znalezioném w Zbruczu r. 1848: Wiadomość początkowa udzielona p. Mieczysława Potockiego“, *Rocznik Towarzystwa Naukowego z Uniwersytetem Jagiellońskim złączonego*, oddział Sztuki i archeologii, no. 1 (1851), str. 3–17

PROFANTOVÁ, Naďa; Martin Profant; *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha: Libri, 2004, 260 s.

PROFANTOVÁ, Naďa; „Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika“, *Studia Mythologica Slavica*, vol. 15 (2012), str. 79–90

REYMAN, Tadeusz; „Czem jest posąg ze Zbrucza“, *Kurier Literacko-Naukowy*, vol. 13/18 (1936), str. 7–9

REYMAN, Tadeusz; „Posąg Światowita“, *Z Otchłani Wieków*, vol. 8/1–2 (1933), str. 2–16

ROSEN-PRZEWORSKA, Janina; „Sur la genèse de ‚Swantowid‘, déité slave à quatre visages“, *Archaeologia Polona*, vol. 13 (1972), str. 111–146

ROSEN-PRZEWORSKA, J.; W. Szafranśki; „W sprawie policefalizmu bóstw nadbałtyckich“, in: *Słowiańszczyzna połabska między Niemcami a Polską*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 1981, str. 255–256

SAWA-SROCZYŃSKA, Bogumiła; „Mieczysław Ludwik Potocki – konserwator zabytków Galicji i historyk Zamościa“, *Ochrona Zabytków*, vol. 34/3–4 (134–135) (1981), str. 161–166

SINKO, Tadeusz; „Tajemnica t. zw. ‚Światowida‘“, *Kurier Literacko-Naukowy*, vol. 13/15 (1936), str. 3–5

SKLENÁŘ, Karel; *Slepé uličky archeologie*, Hořovice: Mht, 1995 (1977¹), 246 s.

SKROK, Zdzisław; *Słowiańska moc: Czyli o niezwykłym wkroczeniu naszych przodków na europejską arenę*, Warszawa: Iskry, 2013 (2006¹), 236 s.

SŁUPECKI, Leszek P.; *Slavonic pagan sanctuaries*, Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1994, 261 s.

SŁUPECKI, Leszek P.; „Słowiańskie posągi bóstw“, *Kwartalnik historii kultury materialnej*, vol. 41/1 (1993), str. 33–69

SOKOŁOWSKA, Janina; „Wczesnohistoryczne posągi kamienne odkryte na ziemiach Polski“, *Światowit*, vol. 12 (1924–1928), str. 113–151

STEHLÍK, Miloš; „Několik nově zjištěných sochařských památek na Moravě“, *Zprávy památkové péče*, vol. 19/1 (1959), str. 52–55

SZAFRAŃSKI, Włodzimierz; „Zbruczański "Światowid" trackim monumentem kultowym“, *Balkanica Posnaniensia. Acta et studia*, vol. 7 (1995), s. 351–359

SZYMAŃSKI, Wojciech; „Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia“, in: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców: Ojcowski Park Narodowy, 2001, str. 265–300

SZYMAŃSKI, Wojciech; „O posągu wydobytm ze Zbrucza“, *Wiadomości uniwersyteckie*, 6/3–4 (1996), str. 11

SZYMAŃSKI, Wojciech; „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenia. Lata badań, lata wątpliwości“, *Przegląd Archeologiczny*, vol. 44 (1996), str. 75–116

SZYMAŃSKI, Wojciech; „Wyżynne sanktuaria nad Zbruczem – fakty i interpretacje“, *Acta Archaeologica Carpathica*, vol. 33 (1995–1996), str. 219–248

ŚWIĘTOSŁAWSKI, Witold; „Oręż zbruczańskiego Światowita“, in: Mariana Głoska; Jerzego Maika; *Od pradziejów po współczesność: Archeologiczne wędrówki*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 2007, 204 s.

TÉRA, Michal; *Perun – bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, 380 s.

TURVILLE-PETRE, Edward O. G.; *Myth and religion of the north: The religion of ancient Scandinavia*, Westport; Connecticut: Greenwood Press, 1975 (1964¹), 340 s.

VÁŇA, Zdeněk; *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama, 1990, 288 s.

WIENECKE, Erwin; *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1940, 327 s.

ZAITZ, Marta; „Światowid, kamienny posąg słowiańskiego bożka“, in: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców: Ojcowski Park Narodowy, 2001, str. 229–238

ZAKHAROV, Alexis A.; „The statue of Zbrucz“, *Eurasia Septentrionalis Antiqua*, vol. 9 (1934), str. 337–347

ŻAKI, Andrzej; „Stulecie odkrycia posągu tzw. Światowita“, *Z otchłani wieków*, vol. 17/9–10 (1948), str. 129–130

ŻEBRAWSKI, Teofil; „Wiadomość o bożyszczu słowiańskiem znalezioném w Zbruczu r. 1848: Sprawozdanie Teofila Żebrawskiego Członka Towarz.“, *Rocznik Towarzystwa*

Naukowego z Uniwersytetem Jagiellońskim złączonego, oddział Sztuki i archeologii, no. 1 (1851), str. 17–50

ŻUROWSKI, Józef A.; „Uwagi stylistyczne nad posągiem t. zw. Swiatowita ze Zbrucza“, *Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU*, vol. 39/3 (1934), str. 33–39

ГУРЕВИЧ, Фрида Д.; „Збручский идол“, *Материалы и исследования по археологии СССР*, No. 6 (1941), с. 279–288

ЖИЛИНА, Наталья В.; „Славянские идола (к изучению монументального искусства славян VI–IX вв.)“, *Вестник ТвГУ. Серия: История*, No. 1 (2016), с. 51–69

КЛЕЙН, Лев С.; *Воскрешение Перуна: К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург: Евразия, 2004, 479 с.

КОМАР, Алексей; Наталья Хамайко; „Збручский идол: памятник эпохи романтизма?“, *Ruthenica X* (2011), с. 166–217

ПЕТРУХИН, Владимир Я.; „К дискуссии о Збручском идоле – антропоцентризм славянского язычества или парковая скульптура XIX века“, в: Светлана М. Толстая (отв. ред.); *Антропоцентризм в языке и культуре*, Москва: Индрик, 2017, с. 185–196

ПЕТРУШЕВИЧ, Антін С.; „Представляет ли открытый истукан в русле реки Збруча в Восточной Галиции божка Святовита или Хорса“, *Встник для русинов Австрийской державы*, 1851, с. 106–111

ПИСАРЕНКО, Юрий; „А был ли Идол (о статье А. Комара и Н. Хамайко)“, *Ruthenica XI* (2012), с. 108–129

РУСАНОВА, Ирина П.; Борис А. Тимошук; „Збручское святилище (предварительное сообщение)“, *Советская археология*, No. 4 (1986), с. 90–99

РУСАНОВА, Ирина П.; Борис А. Тимошук; *Языческие святилища древних славян*, Москва: Ладога-100, 2007 (1993¹), 304 с.

РУСАНОВА, Ирина П.; Борис А. Тимошук; „Во времена збручского идола“, *Вопросы Истории*, Москва: Правда, No. 8 (1990), с. 153–157

РЫБАКОВ, Борис А.; *Язычество древней Руси*, Москва: Академический Проект, 2013 (1987¹), 806 с.

РЫБАКОВ, Борис А.; *Язычество древних славян*, Москва: Академический Проект, 2013 (1981¹), 640 с.

СРЕЗНЕВСКИЙ, Измаил И.; „Збручсїй истуканъ краковскаго музея.“, *Записки императорскаго археологическаго общества*, vol. 5 (1853), str. 163–183

ТОЛСТАЯ, Светлана М. (отв. ред.); *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва: Международные отношения, 2002 (1995¹), 512 с.

ФАМИНЦЫН, Александр С.; *Божества древних славян*, сост. и отв. ред.: О. А. Платонов, Москва: Институт русской цивилизации, 2014 (1884¹), 728 с.