

Homolka, Ondřej

Teonymní interpretatio v antickém diskursu a význam planetárního týdne při ustalování interpretačních schémat

Religio. 2025, vol. 33, iss. 2, pp. 351-372

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2025-41825>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.83228>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 08. 01. 2026

Version: 20260102

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Teonymní interpretatio v antickém diskursu a význam planetárního týdne při ustalování interpretačních schémat

Theonymic Interpretatio in Graeco-Roman Discourse and the Importance of the Planetary Week in Establishing Interpretive Schemes

ONDŘEJ HOMOLKA*

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, Brno, Česko
• ondrej.homolka@mail.muni.cz • ORCID 0009-0003-6950-3087

Abstract

The study presents the concepts of *interpretatio Romana* and *interpretatio Graeca* as a discourse with which Roman and Greek authors approached foreign deities, „interpreting“ them as their own gods under different names. Although this discourse was shared by a number of other ancient cultures, mutual identifications of gods were usually made on an ad hoc basis and did not form established patterns. The main exception was the concept of the classical seven theonymic planets and the seven planetary days of the week. These patterns of seven deities spread across the languages and cultures of classical antiquity and the Middle Ages, and the names of the seven selected gods were repeatedly „translated“ from one language to another. It was by no means always necessary for the concepts of seven planets and seven days to spread together. The theonymic week had a significant „competitor“ in the form of the numerical week associated mainly with Abrahamic monotheisms. However, sometimes the concept of the seven theonymic planets alone, or conversely the concept of the seven theonymic days alone, was sufficient for the scheme of seven interpretable theonyms to survive.

Keywords: Interpretatio Romana; Interpretatio Graeca; Planetary Week; Numerical Week; Seven Classical Planets; Theonymy

* Tato studie vznikla v rámci specifického výzkumu na vysoké škole, MUNI/A/1551/2024 Digitální humanitní vědy v religionistickém výzkumu, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.



Slovní spojení *interpretatio Romana* nacházíme v jediném starověkém prameni.¹ Tím je Tacitův spis *Germania*, kde autor v jedné větě píše: „... ale božstva jsou interpretována římsky jako Castor a Pollux“ (*Germania* 43).² Tacitus takto interpretuje dva germánské bohy, jejichž germánská jména přitom neuvádí. Přes zjevnou nahodilost slovního spojení *interpretatio Romana* se z něj v moderním bádání stalo obvyklé označení pro diskurs, s nímž římstí autoři přistupovali k cizím bohům, když je „interpretovali“ jako své vlastní pod jinými jmény, a vlastně tak jejich jména „překládali“. Analogicky k tomuto pojmu jsou dnes utvářeny výrazy jako *interpretatio Graeca* či *interpretatio Christiana*.³ Zatímco ustálená schémata vzájemné identifikace bohů řeckého a římského panteonu jsou obecně známou věcí, řecké a římské „interpretace“ bohů ostatních kultur představují pro moderního badatele vážnější problém z důvodů relativního nedostatku pramenů, v nichž jsou tyto interpretace doloženy a inkonzistence doložených interpretací. Vedle řeckých a římských božstev není možno postavit žádné další dva panteony s ustáleným schématem vzájemných interpretací. Výjimku v tomto směru představuje schéma sedmera planet a s nimi spojených dní v týdnu.

Pro řecky a latinsky píšící autory byla cizí teonyma v zásadě slova cizího jazyka, a jako taková je bylo možno přeložit.⁴ Slovy Cicerona: „A nyní: skutečně si myslíme, že bohové jsou všude nazýváni stejnými jmény, jimiž je nazýváme my? Ale bohové mají tolik jmen, kolik je mezi lidmi jazyků. Neboť s bohy to není jako s tebou: jsi Velleius, kamkoli jdeš, ale Vulcanus není Vulcanus v Itálii, v Africe a v Hispánii.“ (*De natura deorum* 1, 83–84)⁵

- 1 Clifford Ando, „Interpretatio Romana,“ v *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings from the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C. - A.D. 476) Münster, June 30 - July 4, 2004*, ed. Lukas de Blois a Johannes Hahn (Brill, 2006), 51.
- 2 „*Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollicemque memorant*“; Cornelius Tacitus a Erich Koestermann (ed.), „De origine et situ Germanorum liber,“ v *P. Cornelii Taciti Libri Qui Supersunt, Tom. II, Fasc. 2, (Germania – Agricola – Dialogus de Oratoribus, Academia Scientiarum Germanica Berolinensis)*, ed. Erich Koestermann (Teubner, 1962); Cornelius Tacitus, „Germánie,“ v *Z dějin císařského Říma (Dějiny – Život Iulia Agricoly – Germánie – Rozprava o řečnících)*, přel. Antonín Minařík (Svoboda, 1976).
- 3 Viz například „Interpretatio Christiana (CT),“ Brill's New Pauly Online, přístupné 1. srpna 2025, <https://referenceworks.brill.com/display/entries/NPOE/e1406540.xml>.
- 4 Když v 1. století básník Lucanus (1, 441–446) uvádí trojici galských bohů bez latinských jmen, je to v pasáži pojednávající o lidských obětech, kde se snaží Galvy vykreslit velmi děsivě. Ponechání teonym bez interpretace má zjevně podtrhnout jejich cizost.
- 5 *Interpretatio* teonyma vždy nutně neznamená, že autor pokládá obě božstva za tutéž osobu. Tak například Lúkiános ze Samosaty, řecky píšící satirik syrského původu, ve 2. století hovoří o Héraklově chrámu v Týru s tím, že „to není Héraklés z řeckého mýtu, ale týrský hrdina mnohem většího stáří než tento“ (*De Dea Syria* 4). Jde však o výslovnou výjimku, jak je ostatně patrné již z toho, že Lúkiános rozdíl mezi oběma Hérakly vysvětluje. Ve většině případů jsou antičtí autoři zjevně přesvědčeni o plné identitě jmenovaných postav.

Tento přístup samozřejmě nebyl specifickým pohanského řeckého a římského diskursu. Jak bude níže prezentováno, jednotlivé interpretace řeckých či římských bohů v řadě případů pochází od mluvčích jiných jazyků, navíc se s interpretacemi božstev mezi různými jazyky setkáváme v Mezopotámii od doby bronzové. Sami Řekové patrně od epických počátků své literatury ztotožňovali foinické bohy se svými vlastními, a v důsledku s foinickou mytologií sdíleli řadu mytologemat.⁶ Mnohem později, v 1.–2. století n. l., předkládá foinický autor Filón z Byblu řecky psaný výtah z díla přisuzovaného dávnému Foiničanovi jménem Sanchuniathon. Z dochovaných fragmentů tohoto výtahu je patrné, že Filón uvádí některá foinická teonyma s řeckou interpretací, ovšem drží se foinických genealogických mýtů odlišných od těch řeckých. Takovýto vztah provinciálních elit k antické mytologii mohl být pro dané období charakteristický.

Tato studie se nicméně zaměří na antické *interpretationes* teonym samotných a na úskalí, jimž moderní badatel čelí při hledání „systému“ ve změní jmen stojících ve dvojicích, ve větších skupinách, nebo i jednotlivě. Pokusím se přitom postihnout velký geografický⁷ i časový rozsah výskytu těchto interpretací, abych nakonec ukázal, že jediným alespoň trochu stálým schématem (mimo vzájemné řecko-římské *intepretatio*) je zde koncept sedmi teonymních planet, a zejména sedmi dnů v týdnu pojmenovaných po těchto planetách a jejich božích.

Hérodotos, otec *interpretatio*

Nejstarším řeckým textem, který „systematicky“ uvádí cizí jména bohů, je dílo historika Hérodota nazývané *Historiai* (Dějiny, okolo r. 430 př. n. l.). Hérodotos uvádí cizí jména božstev (samozřejmě v grecizované podobě) na celé řadě míst, přičemž obvykle připojuje jejich řeckou interpretaci. Tak například o egyptské bohyni Esetě čteme, že „Ísis znamená řecky Démétér“ (II, 59). Někdy přitom užívá i jednoduché dvouslovné spojení obou jmen, a to s řeckým jménem na prvním místě. Cizí teonyma tak působí jako forma klasických (i jinak běžných) kultických přídomek řeckých bohů.⁸ Čteme například, že Babyloňané „utíkali do chrámu Dia Béla“ (III, 158). Jindy však Hérodotos užívá pouze jméno řecké: „Vládcí podsvětí jsou podle Egyptůanů Démétér a Dionýsos“ (II, 123), Thrákové „z bohů

6 Carolina Lopez-Ruiz, „Greek and Canaanite Mythologies: Zeus, Baal, and Their Rivals,” *Religion Compass* 8, č. 1 (2014), 1–10.

7 Většina prací týkajících se otázek antického interpretačního diskursu se zaměřuje na západní Evropu, pro přehled klasických publikací o římské interpretaci božstev viz Ando, „Interpretatio Romana,” 65, pozn. 5.

8 Jiná epiteta bohů v řečtině a latině mohou odkazovat například k místu, v němž byl kult božstva praktikován nebo ke specifické vlastnosti příslušného božstva. Někdy pak jméno téhož boha s různými přídomeky mohlo být chápáno jako samostatné božské síly. K tomu viz například Hendrik S. Versnel, *Coping with the gods: Wayward Readings in Greek Theology* (Brill, 2011), 23–149.

uctívají pouze Area, Dionýsa a Artemidu“ (V, 7). V dalších případech (a to zejména v případě Ísidy) pak užívá Hérodotos naopak pouze jméno cizí (ačkoli v grecizované podobě), aniž by ho v dané větě řecky interpretoval: „Všichni Egyptané totiž neuctívají stejné bohy, kromě Ísidy a Osírída, o němž říkají, že je to Dionýsos“ (II, 42). Někdy pak (zdá se, že vcelku nahodile) užívá cizí a řecká jména v jedné větě střídavě: „Ísis jí [bohyni Létě] svěřila Apollóna a ona ho zachránila tím, že ho ukryla na ostrově, o němž se říká, že je plovoucí. Týfón totiž přišel a prohledával celý svět, neboť chtěl najít syna Osírídova. Apollón a Artemis prý jsou děti Dionýsa a Ísidy a Létó byla jejich chůva a zachránkyně. Egypťsky se Apollón jmenuje Hóros, Démétér Ísis a Artemis je Búbastis“ (II, 156).

Ve výsledku Hérodotos poskytuje řeckou interpretaci (dříve či později) k téměř každému cizímu teonymu, které ve svém díle zmiňuje (výjimkou je Zalmoxis, bůh Getů; IV, 95–96), naopak ale zdaleka ne vždy při popisu cizích kultů uvádí také cizí jména. V mnoha případech tak původní jména bohů buďto vůbec neznáme (thrácký Arés, Dionýsos a Artemis; V, 7;⁹ egypťská Athéna; II, 59), nebo je musíme domýšlet z kontextu, jako v případě Týfóna, který ve výše zmíněné pasáži zjevně zastupuje egypťského boha Sutecha bojujícího proti Usirovi („Osírídovi“, „Dionýsovi“), či jako v případě Peršanů, kteří prý „za Dia považují celý okruh nebes“ (I, 131), což nasvědčuje tomu, že jde o Ahuru Mazdu, známého z pozdějších řeckých textů jako Zeus Óromasdés.¹⁰

Jakým způsobem Hérodotos dospěl ke svým interpretacím, většinou není vůbec jasné, některé pasáže nám však poskytují do jeho postupů náhled. Sám navštívil Egypt, jak říká, a vedl zde rozhovory s „Héfaistovými kněžími“ v Memfidě (II, 3) a s kněžemi v Thébách a Héliopoli (II, 3). Egypťané prý „tvrdí, že neznají jméno Poseidonovo ani jméno Dioskúrů, a tito bohové nejsou pojeti v počet jejich bohů ostatních“ (II, 43). To může znamenat, že Hérodotos kněžím předkládal jména řeckých bohů (a nejspíš tedy i nějaký jejich popis) a očekával od nich, že mu k nim sdělí egypťská jména a další informace. V jeho očích jsou to pak sami Egypťané, kdo o Osírídovi „říkají, že je to Dionýsos“ (II, 42). Skythští Taurové (kmen žijící na Krymu) podle Hérodota přinášejí lidské oběti „panenské bohyni“ a „o té bohyni, které obětují, říkají Taurové, že je to Ífigeneia, dcera Agamemnonova“ (IV, 103). Hérodotova identifikace skythské bohyně s Ífigeneí poskytla o nedlouho později námět i Eurípidově divadelní hře Ífigeneia v *Tauridě*.¹¹ V Hérodotově díle však stojí za pozornost, že podle něj svou bohyni jako Ífigeneiu interpretují sami Skythové. Někdy jako by si Hérodotos neuvědomoval, že řecké jméno cizího božstva mu bylo dáno druhotně, a předpokládal, že obě

9 Podle Hérodota navíc králové Thráků „na rozdíl od ostatních občanů ze všech bohů cítí nejvíce Herma“ (V, 7).

10 Tak například Plútarchos, *De animae procreatione in Timaeo*, 27.

11 Charles W. Fornara, „Evidence for the Date of Herodotus' Publication,“ *The Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), 31.

jména mělo odpradáвна. Jako by se domníval, že Egyptané znají jméno Héraklés: „O Héraklovi jsem slyšel, že patří mezi dvanáct bohů. O jiném Héraklovi, jak ho znají Řekové, jsem se nemohl nikde v Egyptě ničeho doslechnout. Je mnoho důkazů o tom, že jméno Héraklovo nepřevzali Egyptané od Řeků, nýbrž spíše Řekové od Egyptanů“ (II, 43).

Hérodotos pak při interpretacích cizích jmen nezůstává jen u bohů. O jednom z egyptských králů říká, že „jeho jméno v řeckém jazyku zní Próteus“ (II, 112) a „v posvátném obvodu Próteově je chrám, kterému se říká chrám Afrodity Cizinky“. Zde Hérodotos připojuje zjevně svou vlastní interpretaci: „Domnívám se, že je to chrám Heleny, dcery Tyndareovy“ (II, 112).

Interpretace v procesu jejího vzniku

Náhled do samotného procesu interpretace cizích božstev Řeky nám mohou poskytnout zmínky řeckých autorů o tažení Alexandra Velikého do Indie. Hérodotos ve svém díle nikde nezmiňuje bohy Indů a do dob Alexandra k nim zřejmě žádná zaběhlá řecká interpretace neexistovala. V řecké literatuře se objevují právě v souvislosti tažením Alexandra Velikého do údolí řeky Indu (roku 327 př. n. l.). Vedle děl popisujících toto tažení představují hlavní pramen k řecké interpretaci indických bohů fragmenty Megasthenova spisu o Indii, který vznikl v důsledku působení Megasthena jako vyslance seleukovského krále Seleuka I. (305–281 př. n. l.) ke dvoru indického vládce Čandragupty Maurji. Tyto texty poskytují jedinečný vhled do procesu řecké interpretace cizích bohů v době prvních kontaktů. Ve všech Indové uctívají především Hérakla a Dionýsa. Žádný z pramenů (v jejich dochované podobě) neposkytuje indická jména těchto bohů. Hérakla však můžeme spatřit na celé řadě pozdějších vyobrazení v Indii či Střední Asii, přičemž na buddhistických reliéfech z kušánského období (okolo 2. stol. n. l.) chrání svým kyjem meditujícího Gautamu Buddhu, což prozrazuje, že byl identifikován s Vadžrapánim neboli Indrou, védským vládcem dévů, který v pozdějších buddhistických textech zastává úlohu ochránce Buddhy se železným kyjem.¹² Na Dionýsovu identifikaci se Sómou (Čandrou), indickým bohem měsíce a opojné látky zvané rovněž *sóma* poukazuje Megasthenova infor-

12 Již Allan Dahlquist v 60. letech upustil od tradiční snahy spojit Megasthenova Hérakla a Dionýsa s Kršnou či Šivou a poukázal na to, že kulty těchto indických bohů nabyly na popularitě až v pozdějších dobách. Ve 4. století př. n. l. musíme v čele indického panteonu počítat stále ještě s Indrou, nejvýznamnějším dévou *Rgvédu*. V případě Dionýsa však Dahlquist dospěl k závěru, že se jednalo nejspíš o nějaké lokální božstvo, na které později indická mytologie zapoměla. Viz Allan Dahlquist, *Megasthenes and Indian Religion: A Study in Motives and Types* (Almqvist & Wiksell, 1962); k vývoji Vadžrapániho atributů včetně železného kyje viz Jens-Uwe Hartmann, „Vajrapani,“ v *Buddhism and Jainism: Encyclopedia of Indian Religions*, ed. Karam T. S. Sarao a Jefferey D. Long Dordrecht (Springer, 2017), 1297–99.

mace, že vládcové indických obcí od Dionýsa odvozovali svůj původ – právě tak, jako jej indické genealogie odvozují od Čandry.¹³

Setkáváme se tak s případy, kdy máme možnost identifikovat *interpretatio* pouze na základě ikonografie nebo pouze na základě literárního popisu vlastností božstva. Taková identifikace bude vždy více či méně nejistá a je třeba ji vždy pečlivě odlišovat od interpretace, kterou máme doloženu s výskytem jmen obou bohů pohromadě. Moment setkání makedonských armád s kulty indických bohů však může posloužit ještě k prezentování jiné otázky: kdo vlastně bohy jako první interpretoval? Védský Indra nese také epiteton Vrtrahán, který etymologicky souvisí se jménem zoroastrovského jazaty jménem Verethragna. Tato souvislost byla zkoumána zejména z hlediska srovnávací mytologie (v tom smyslu, že Vrtrahán a Verethragna mohou mít společný původ),¹⁴ ovšem stojí za pozornost, že ze všech jazatů byl právě Verethragna Řeky interpretován jako Héraklés.¹⁵ A skutečnost, že jak perský Verethragna, tak indický Vrtrahán byli identifikováni s Héraklem, nasvědčuje tomu, že Vrtrahán s Verethragnou byli identifikováni již před příchodem Řeků a že zde postupující makedonská armáda (dávno zvyklá užívat héraklovskou interpretaci pro perského Verethragnu) vlastně navázala na již existující interpretační schéma, dost možná v důsledku užívání perských tlu-

13 Pokud je mi známo, spojení Dionýsa se Sómou bylo doposud studováno pouze z hlediska srovnávací mytologie, nikoli z hlediska helénistické interpretace indických bohů. Megasthenovu zprávu odvozuující původ indických králů od Dionýsa však pokládám za dostatečný argument k označení „indického Dionýsa“ za řeckou interpretaci Sómy (Čandry). Klasickým textem přístupujícím k Dionýsovi a Sómovi z pozice srovnávací mytologie je Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (University of Nebraska Press, 1996), 154–88: zejm. 162. Příslušný fragment Megasthenova díla zní takto: „A poté, co vládl [Dionýsos] nad celou Indií padesát dva let, zemřel stářím. Jeho synové, kteří se ujali vlády, ji postupně předali svým potomkům, ale nakonec, o mnoho generací později, byla jejich vláda zrušena a obce obdržely demokratickou formu vlády“ (Diodorus Siculus II, 38, 5); popsáný sled událostí v zásadě odpovídá pozdějšímu vyprávění eposů a purán o původu měsíční dynastie kšatrijů od Čandry a vyprávění o zániku královské vlády v jednotlivých mahádzanapadách; pro přehled viz např. Anthony K. Warder, *An Introduction to Indian Historiography* (Popular Prakashan, 1972), 21.

14 Jaan Puhvel, *Srovnávací mytologie* (Lidové noviny, 1997), 125.

15 Nejjasněji to dokládá bronzová socha z Ktésifóntu ikonograficky odpovídající Héraklovi, s řeckým nápisem na pravém stehně a jeho parthskou variantou na stehně levém, kde řecký text hovoří o soše Hérakla ukořistěné v Meséné (jižní Mezopotámie) a parthský o soše Verethragny (WRTRGN); David Potter, „The Inscription on the Bronze Herakles from Mesene: Vologeses IV’s War with Rome and the Date of Tacitus’ Annales,“ *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88 (1991): 277–90; k dalším dokladům patří například arménský Vahagn (varianta jména Verethragna) vystupující namísto Hérakla i v arménském překladu 2. knihy Makabejské (4, 19); James R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard University Press, 1987), 250–51; srov. arménský text na „Classical Armenian Bible [1895 Constantinople],“ Arak29, dostupné 7. února 2024, https://www.arak29.org/bible/book/t2Mac_4.htm.

močnicků při kontaktu s Indy. K takovýmto „sekundárním“ interpretacím mohlo docházet běžně, možnost odhalit je v dochovaných pramenech je však velmi limitovaná. V drtivé většině případů se setkáváme pouze s řeckým či latinským pramenem a jménem cizího božstva v něm.

Když je jméno jen jedno

Dnes asi nejznámější příklady toho, co nazýváme *interpretatio Romana*, představují Caesarův výčet hlavních galských bohů (*De Bello Gallico* VI, 17) a Tacitův výčet hlavních bohů Germánů (*Germania* 9). Ani jeden z těchto autorů neuvádí místní (galská, respektive germánská) jména bohů, oba užívají výhradně *interpretatio*, ovšem snaží se stručně vystihnout funkce některých bohů, jak je viděli Galové, respektive Germáni.¹⁶ Příslušné pasáže tak moderním badatelům otevřely prostor pro velmi širokou škálu hypotéz a teorií týkajících se identity popisovaných božstev. Tak například podle Caesara „z bohů ctí Galové nejvíce Mercuria“, přičemž ho pokládají za vynálezce všech řemesel (*omnium inventor artium*; VI, 17, 1). To umožnilo řadě historiků spojit tohoto Mercuria s Lugem doloženým v raně středověkých irských mytologických textech, kde Lug nese epiteton *samildánach*, „zručný v mnoha řemeslech“. Epigrafická evidence však hovoří spíše proti tomuto řešení. V latinských nápisech z římského období z oblasti Galie i Británie sice nacházíme Mercuria s velkým množstvím různých keltských epitet (v Galii se jednalo zjevně o nejpobulárnější božstvo),¹⁷ *Lugus* k nim však nepatří.¹⁸ Přesto je identifikace Mercuria s Lugem stále hájena na základě argumentů založených především na srovnávací mytologii.¹⁹ Také Tacitus o Germánech říká, že „mezi bohy je Mercurius tím, kterého především ctí“ (9, 1). Snad měl na mysli *Mercuria Gebrinia*, s jehož jménem se setkáváme v latinských nápisech z Porýní.²⁰ Pozdější tradice však dala germánskému Mercuriovi zcela

16 Caesar vidí rozdíly mezi Římany, Galy a Germány nikoli v tom, jaké bohy ctí, ale v tom, jakým způsobem jsou titíž bohové uctíváni. Viz John North, „Caesar on Religio,“ *Archiv für Religionsgeschichte* 15, č. 1 (2014), 187–200.

17 Vztahuje se k němu okolo 20 % ze všech teonym v galských nápisech. Viz Garrett Olmsted, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans: Revised 2019* (Innsbrucker Beiträge, 2019), 107.

18 Bernhard Maier, „Is Lug to Be Identified with Mercury (Bell. Gall. VI 17, 1)?: New Suggestions on an Old Problem,“ *Ériu* 14 (1996), 127–35.

19 Podle Olmsteda na této identifikaci mezi kelticisty panuje dokonce shoda – Olmsted, „*The Gods of the Celts*,“ 317; na druhou stranu Olmsted uvádí případy z francouzsko-italského pohraničí: *Corpus Inscriptionum Latinarum* (dále jen *CIL*) 05, 7862a; *CIL* 05, 7862, kde byl „Leucimalacus,“ patrně místní obdoba Luga, identifikován s Martem (Olmsted, „*The Gods of the Celts*,“ 319).

20 Například *L'Année Épigraphique* (dále jen *AE*) 1931, 00026; *AE* 1930, 00031.



jiné jméno. V germánském planetárním týdnu (viz níže) mu odpovídá Wodan,²¹ a Jonáš z Bobbia (*Vita Columbani* I, 27) v 7. století líčí, jak sv. Columbanus ve Švábsku přerušil obětování piva *Wodenovi*, „kterého jiní nazývají Mercurius“.²²

Tak či onak, germánské jméno Tacitova Mercuria nelze spolehlivě určit, stejně jako nelze spolehlivě určit jméno toho galského u Caesara. Zatímco Mercurius má pak v latinských nápisech z území Galie mnoho galských jmen, *Dis Pater*, rovněž Caesarem řazený k hlavním galským bohům, žádné galské, respektive keltské jméno v nápisech nenese. Přestože je známa řada jeho vyobrazení i s nápisy, a přestože jeho žena nese střídavě římské jméno Proserpina²³ a keltské *Aerecura* (nebo podobně),²⁴ on sám je vždy pouze *Dis Pater*. Bylo snad keltské jméno podsvětního boha nějakým způsobem nevyslovitelné? Bylo natolik podobné latinskému výrazu, že nikdo necítil potřebu je překládat? To, stejně jako otázku původních jmen řady dalších bohů jmenovaných Caesarem či Tacitem, za současného stavu bádání nelze rozhodnout.

Když je jmen mnoho

V drtivé většině případů, kdy se v antických písemných, respektive epigrafických pramenech setkáváme s interpretací cizího božstva, je zde uvedena dvojice jmen, a to dvojice stejného genderu: jedno jméno řecké či latinské, druhé cizí. Není to však úplně pravidlem. Již Hérodotos užívá vícečlenné interpretační schéma, když říká, že „Asyřané říkají Afrodité Mylitta, Arabové Alilat a Peršané Mitra“ (*Historiae* I, 131)“. Mužský bůh Mitra je zde navíc interpretován jako bohyně Afrodité. Zcela výjimečně se pak můžeme setkat i se situací, kdy je několik řeckých bohů v jednom prameni společně identifikováno s jedním cizím. Je tomu tak v případě monumentu krále Antiocha I. Kommagénského, který vládl drobnému státu na horním Eufratu v 1. století př. n. l. Sousoší, které nechal vybudovat na hoře Nemrut, zobrazovalo v nadživotní velikosti antropomorfní postavy v „perských“ oděvech sedící na trůnech. Nápisy na podstavcích prozrazují, mimo jiné, jejich jména: Artagnés-Héraklés-Arés, Apollón-Mithras-Hélios-Hermés a Zeus-Óromasdsés.²⁵ Můžeme tak vidět dvou-, tří- i čtyřčlennou skupinu jmen pro jedno

21 Pro přehled jmen dnů v týdnu ve staré angličtině a v severských jazycích viz Tab. 1 nebo Lasse C. A. Sonne, „The Origin of the Seven-day Week in Scandinavia I: The Theophoric Day-names,“ *Viking and Medieval Scandinavia* 10 (2014): 187–209: 189.

22 Francesco Borri, „Drinking with Woden: A Re-examination of Jonas’s *Vita Columbani* I.27,“ v *Columbanus and the Peoples of Post-Roman Europe*, ed. Alexander O’Hara (Oxford University Press, 2018), 189–204.

23 Např. *CIL* 13, 08177.

24 Např. *CIL* 06, 00142.

25 Pro celkovou podobu nápisů viz „CIMRM 32 – Inscriptions on Throne-backs, Nemrud Dag,“ *The Roman Cult of Mithras*, dostupné 1. srpna 2025, <https://www.tertullian.org/rpearse/mithras/display.php?page=cimrm32>.

božstvo. Artagnés (Verethragna) je interpretován zároveň jako Héraklés a jako Arés. Perský Mithras má hned tři řecká jména, přičemž to perské je uvedeno mezi nimi na druhém místě, hned za Apollónovým. Pouze Zeus-Óromasdés má interpretaci zcela jednoznačnou. Za povšimnutí stojí, že perské jméno je zde vždy pouze jedno. Jsou to řecká jména, co se zde kupí okolo těch perských.

Podivné Hérodotovo nakládání s feminní „Mitróu“ také není jediným případem, kdy gender božstva představoval pro interpretaci problém. Především mužská měsíční božstva přinutila Řeky a Římany interpretovat je jako Dionýsa namísto Selény, respektive Luny. Hérodotos tak činí v případě arabského boha jménem Orotal (III, 8) a později tak byl zřejmě interpretován indický Čandra, jak bylo řečeno výše. Pozoruhodný je však zejména případ Sínova kultu v Cháranu v severní Mezopotámii. Zatímco řecky píšící Hérodiános ve 3. století označil zdejší slavné kultovní místo za chrám Selény a latinsky píšící Ammianus Marcellinus ve 4. století za chrám Luny, čímž oba změnili gender lokálního měsíčního božstva, *Historia Augusta* (4. století) zavádí pro cháranského boha zvláštní označení „Lunus“. Jde o mužskou formu slova Luna vynalezenou zjevně pro potřeby této konkrétní interpretace.²⁶

Když jméno chybí

Ne vždy je nezbytně nutné mít v textu doložena dvě jména, abychom mohli s velkou mírou pravděpodobnosti soudit, že dvě božstva byla mezi sebou identifikována. Nabízí se samozřejmě možnost rozeznání historické interpretace na základě společné ikonografie dvou postav, jak bylo již výše prezentováno na příkladu „Hérakla“ chránícího Buddhu. Rozlišování interpretace na základě ikonografie však může být velmi problematické. Ilustruje to případ řecky píšícího satirika Lúkiána ze Samosaty (*Hercules* 1), který ve 2. století obšírně hovoří o Héraklově kultu v Galii a poskytuje i Héraklovo galské jméno: Ogmios. Z oblasti Galie sice skutečně pochází řada dokladů Héraklova kultu, ať již ikonografických, nebo epigrafických, žádný z nich však Ogmia nezmiňuje. Někdy jej naopak nacházíme se jmény odlišnými, typicky na tzv. Sloupu lodníků z Paříže, kde je nad reliéfem zobrazujícím „héraklovsky“ působícího muže s kyjem napsáno jméno Smert[rios].²⁷

Nejlépe však problém interpretace na základě ikonografie reprezentuje jiná pasáž z Lúkiánova díla, kde líčí sochu syrské bohyně Atargatidy v chrámu v Hierapoli. Nejprve ji označuje za Héru, ale poté se zamýšlí nad její podobou: „Ale Héra ti odhalí, když se na ni podíváš, podobu rozmanitých zdání. Vzaty všechny dohromady, jistě je to Héra, ovšem má také něco z Athény, Afrodíty, Selény, Rhey, Artemidy, Nemesidy a Moiry“ (*De dea Syria* 31–32).

26 Tamara M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran* (Brill, 1992), 27–8.

27 *CIL* 13, 03026.

Je tedy patrné, jakým úskalím čelil antický autor usilující o poctivou interpretaci podobizny božstva. Oč více varovný je pak případ vyobrazení Tarpeie, zrádkyně zaházené po pás štíty, na augustovské minci, jež byla v Británii ve 2. století změněna v medailon s novým textem vzpomínajícím božstvo jménem „Mithras Óromasdés,“ patrně proto, že vyobrazený motiv někomu připomínal vystoupení Mithry ze skály.²⁸

V severní Africe v římském období pokračuje punská tradice votivních stél včetně jejich ikonografie, ovšem zatímco starší stély s punskými nápisy byly zasvěcovány Baalovi (respektive Baal-Hammonovi), latinsky popsané stély jsou věnovány Saturnovi. To spolu s mimořádnou koncentrací nápisů zmiňujících Saturna v Africe (v porovnání s jinými regiony) může znamenat snad jedině: Saturnem v afrických latinských nápisech je myšlen punský Baal-Hammon.²⁹ Abychom však tuto interpretaci mohli pokládat za prokázanou, nebo alespoň pravděpodobnou, je třeba kromě ikonografické kontinuity zohlednit právě četnost výskytu Saturnova jména. Klíčem k úspěchu v takových případech může být prostorová analýza.

Teoforní jména planet

Podle Cassia Diona (XXXVII, 18), autora působícího ve 3. století, „označování dnů podle sedmi hvězd zvaných planety bylo zavedeno Egyptany, ale dnes je nacházíme u celého lidstva, ačkoli jeho převzetí bylo poměrně nedávné“. „Planetami“ jsou zde myšlena pohyblivá nebeská tělesa viditelná pouhým okem, konkrétně: Kronos (Saturn), Zeus (Jupiter), Arés (Mars), Hélios (Slunce), Afrodité (Venuše), Hermés (Merkur) a Seléné (Měsíc). Uvedené pořadí planet je jedno ze dvou běžných v helénistické a římské literatuře, tzv. chaldejský řád, který v římském období zcela převládl.³⁰ Podle Cicerona (*De divinatione* 2, 91) ho zavedl stoik Diogenés z Babylonu (2. stol. př. n. l.).³¹ V Mezopotámii nesly tyto „planety“ jména bohů již od doby bronzové, původně však šlo o sumerská božst-

28 Manfred Clauss, *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*, přel. Richard Gordon (Routledge, 2001), 63.

29 Andrew Ian Wilson, „Romanizing Baal: The Art of Saturn Worship in North Africa,“ v *Problems of Roman Provincial Art: Proceedings of the 8th International Colloquium (Zagreb 2003)*, ed. Mirjana Sanader a Ante Rendić-Miočević (Golden marketing – Tehnička knjiga, 2005), 403–8.

30 Druhé obvyklé pořadí (charakteristické spíše pro helénistické období) je: Saturn, Jupiter, Mars, Merkur, Venuše, Slunce, Měsíc. Viz Ilaria Bultrighini a Sacha Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire: Origins, Standardization, and Diffusion,“ v *Calendars in the Making: The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, ed. Sacha Stern (Brill, 2021), 10–79: 27–8.

31 Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire,“ 28, pozn. 80.

va a jejich akkadské (respektive babylonské) interpretace.³² Ačkoli jména bohů různého významu dávala nebeským tělesům celá řada kultur, pouze mezopotámské schéma pojmenování „sedmi planet“ se opravdu významně rozšířilo. Proces jeho šíření začal na přelomu 5. a 6. století př. n. l., a to ještě bez souvislosti planet s dny v týdnu.

Od Babyloňanů na jedné straně přejali koncept sedmi „planet“ Peršané, kteří jim dali jména zoroastrovských jazatů interpretujících babylonské bohy,³³ na druhé straně Egyptané a Řekové, případně další etnika. V řečtině tak dostaly „planety“ nová jména³⁴ podle řeckých bohů interpretujících ty předovýchodní.³⁵ Také starší egyptské teoforní názvy planet byly (patrně v pozdním egyptském období, nejspíše za ptolemaiovské dynastie) pod vlivem mezopotámské astronomie změněny, přičemž mezopotámská božstva byla interpretována božstvy egyptskými.³⁶

Dnes často opomíjenou skutečností je, že teoforní schéma sedmi planet muselo být šířeno v počáteční fázi skrze aramejský jazyk (tedy ne přímo z akkadštiny do řečtiny či egyptštiny). Výskyt názvů planet v různých aramejských, respektive syrských textech i přes jistou variabilitu dává tušit, jak přibližně vypadala původní podoba těchto názvů v říšské aramejštině novobabylonského a achaimenovského období, tedy v té aramejštině, do níž byla jména planet přenesena přímo z akkadštiny. Nejblíže akkadské předloze mají názvy planet v jihoirácké mandejštině, kde nacházíme jména babylonských bohů bez výraznějších změn.³⁷

32 Například jeden z názvů Jupiteru v sumerštině zněl Enlil, v akkadštině Marduk. Pro přehled viz Enn Kasak a Raul Veede, „Understanding Planets in Ancient Mesopotamia,“ v *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 16 (2001): 7–33.

33 Viz *Plate 1* v Alireza Shapour Shahbazi, „Haft Kešvar“, *Encyclopædia Iranica* XI/5, 2012, 519–22, dostupné 1. srpna 2025, <http://www.iranicaonline.org/articles/haft-kesvar>.

34 Vedle nich se však dochovala i původní řecká jména, jež mají obdobu například v arménských; viz Haik A. Harutyunian, „Armenian Names of the Planets,“ *JENAM 2007, Our Non-Stable Universe*, 20–25 August 2007, Yerevan, Armenia, Abstract Book, 112, dostupné 1. srpna 2025, <https://ui.adsabs.harvard.edu/abs/2007jena.confE.111H/abstract>.

35 „The Moon and the Planets in Classical Greece and Rome,“ Robert Hannah, *Oxford Research Encyclopedia of Planetary Science*, dostupné 1. srpna 2025, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190647926.013.196>.

36 Prameny k tomuto jevu pochází až z ptolemaiovského období, ovšem mezopotámský vliv je v egyptské astronomii této doby v mnoha směrech zcela zřejmý, a změna názvů planet pod mezopotámským vlivem se zdá mnohem pravděpodobnější než pod vlivem řeckým. J. F. Quack v této souvislosti přímo užívá výrazu *interpretatio Aegyptiaca*; k celé problematice viz Joachim Friedrich Quack, „The Planets in Ancient Egypt,“ *Oxford Research Encyclopedia of Planetary Science*, dostupné 1. srpna 2025, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190647926.013.61>.

37 Siam Bhayro, „Cosmology in Mandaean Texts,“ v *Hellenistic Astronomy: The Science in Its Contexts*, ed. Alan C. Bowen a Francesca Rochberg (Brill, 2020), 572–9.

V jiných dialektech syrštiny se však již lze setkat s lokálními interpretacemi:³⁸ Měsíc dostal nová jména, Venuše mohla být označena Balthī namísto Ištar/Delebat a Jupiter mohl být označen Bāl namísto Bél/Marduk, přičemž v Syropalestině tímto Bālem mohl být myšlen Baal-Hadad.³⁹ Pokud tak Řekové přejímali koncept sedmi teoforních planet například od Foiničanů, lze předpokládat, že planetární Zeus byl spíše interpretací Baal-Hadada než Běl-Marduka.

V každém případě se Řekové, Egypťané a Peršané uchýlili k interpretaci babylonských/aramejských bohů nezávisle na sobě, což přineslo jistá specifika. V akkadštině měl Saturn název Kajamānu, „stálý“. To bylo do perštiny přijato ve formě Kajvānu, aniž by došlo k interpretaci některým ze zoroastrovských jazatů. Nicméně v arménštině byla tato planeta někdy nazývána Zruan, což připomíná entitu zoroastrovské mytologie zvanou Zurván, která vystupovala coby personifikace času – případná souvislost s řeckým Kronem coby názvem pro Saturn (a bohem spojovaným někdy s konceptem času), není jasná.⁴⁰ V Egyptě byl Saturn nazván Reem (zatímco Amonovo jméno nesl Jupiter), což zřejmě souvisí s babylonskou tradicí: v mezopotámském textu nazývaném MUL.APIN je Saturn označen jako „sluneční hvězda“, a Diodóros Sicilský (II, 30, 3–4) a Hyginus (*De astronomia* II, 42, 8–10) hovoří o tom, že Chaldejci nazývají Saturn Sluncem.⁴¹ Božstvo měsíce mělo na Předním východě mužský gender, jak tomu bylo i v perštině, ovšem v řečtině bylo interpretováno (či nahrazeno?) řeckou měsíční bohyní Seléné. Ženský gender Išтары (Venuše) zůstal zachován všude kromě Egypta, kde (pod vlivem staršího egyptského pojmenování planet) nese Venuše jméno „Hór, Ísidin syn“.⁴²

V Babylonském Talmudu se od 3. století (zejména však v pasáži Gemary Šabbat 156a, která byla dokončena v 5. až 7. století) setkáváme s hebrejskými názvy planet očištěnými od jmen pohanských bohů.⁴³ Přesto až do pozdní antiky ex-

38 Viz několik příkladů v Tab. 1; srov. tematický glosář „Astronomy“, *The Comprehensive Aramaic Lexicon Project*, Cincinnati, Hebrew Union College, dostupné 1. srpna 2025, [39 K otázce ztotožňování syropalestinského Baal-Hadada \(a dalších semitských božstev\) s babylonským Bēlem viz Hendrik J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa* \(Brill, 1980\), 46–53.](https://cal.huc.edu/newsearchmngs.php?English=(astron&secondary=true; dále tamtéž konkrétní lemmata „nyryg“, https://cal.huc.edu/oneentrytr.php?cits=all&lemma=nyryg+N; „syn, syn?,“ https://cal.huc.edu/oneentrytr.php?cits=all&lemma=syn%234+N.</p>
</div>
<div data-bbox=)

40 Antonio Panaino, „Planets“, *Encyclopædia Iranica*, online edition, dostupné 1. srpna 2025, <http://www.iranicaonline.org/articles/planets>.

41 Micah Ross, „A Survey of Demotic Astrological Texts“, *Culture and Cosmos* 11, č. 1–2 (2007): 1–25: 14.

42 Ostrakon Strasbourg D 521 (Text 8); Ross, „A Survey“, 13–5; Quack, „The Planets.“

43 K problematice talmudské astrologie viz Gregg E. Gardner, „Astrology in the Talmud: An Analysis of Bavli Shabbat 156“, v *Heresy and identity in late antiquity*, ed. Eduard Iricinschi a Holger Michael Zellentin (Mohr Siebeck, 2008), 315–38.

istovala i jiná židovská pojmenování pro sedmero pohyblivých nebeských těles.⁴⁴ Jejich výčet podává Epifanio z Salamíny (4. století): Jupiter byl prý nazýván *Chocheb Baal* (Baalova hvězda), Slunce *Héma* nebo *Semes*, Měsíc *Albana*, *Ieree* nebo *Méné*, Venuše *Zeroua*⁴⁵ nebo *Louét* apod. Saturn byl nazýván *Chocheb Sabeth*⁴⁶ (*Panarion* I, 1, 16). Zčásti se může jednat o pozůstatek starých kanaánských jmen planet, ovšem za pozornost stojí, že slovo *Méné* coby označení pro (feminí) Měsíc je přejato z řečtiny⁴⁷ (jde o epiteton Selény) a obě uvedené jména Venuše jsou ženského rodu.⁴⁸ Také u dalších názvů planet se gender shoduje s tím, jaký nacházíme u babylonských/aramejských a řeckých verzí.

Od Řeků převzali sedmero „planet“ na jedné straně Římané (jejichž *interpretatio* se drží genderu i vlastností řeckých bohů), na druhé straně Indové (jejichž *interpretatio* se vlastností ani genderu řeckých božstev nedrží).⁴⁹

Planetární týden

Napojení dnů v sedmidenním týdnu na planety a jejich božstva má velmi nejasný původ, jako ostatně i koncept sedmidenního týdne sám. Předchůdce pravidelných sedmidenních cyklů patrně nacházíme v systému „zlověstných dnů“ v babylonském kalendáři (takovými dny byly každý 7., 21. a 28. v lunárním měsíci, přičemž v těchto dnech byly zapovězeny určité činnosti) a v novoasyrském kalendářním roce o 364 dnech rozdělených na podobné (ne vždy však sedmidenní) jednotky.⁵⁰ Nejstarším známým kalendářem zahrnujícím striktně pravidelné sed-

44 Robert R. Stieglitz, „The Hebrew Names of the Seven Planets,“ *Journal of Near Eastern Studies* 40, č. 2 (1981): 135–7.

45 Srov. arabské označení Venuše *al-zuhara*; Stefano Carboni, *Following the Stars: Images of the Zodiac in Islamic Art* (Metropolitan Museum of Art, 1997), 15.

46 R. R. Stieglitz to vykládá jako „odpočívající“ (Stieglitz, „The Hebrew Names,“ 136).

47 Stieglitz, „The Hebrew Names,“ 135, pozn. 3.

48 I v pozdějších dobách byla talmudská Venuše – Kochav noga, „zářící planeta“ – nazývána Kochevet, tedy hvězda v ženském rodu; Stieglitz, „The Hebrew Names,“ 136.

49 Měsíc (řecká Seléné) je zde mužským bohem Čandrou a Venuše je mužským bohem Šukrou. Nejstarší indický text řadící planetární božstva podle dnů v týdnu vznikl patrně mezi lety 300 a 325; Stephen Markel, „The Genesis of the Indian Planetary Deities,“ *East and West* 41, č. 1–4 (1991), 173–88: 181 a 183.

50 K velkému rozšíření propracovaných kalendářů, včetně systémů interkalací, došlo patrně za vlády achaimenovských velkokrálů Dareia I. (522–486 př. n. l.) a Xerxa I. (486–465 př. n. l.). Sem patří, kromě zoroastrovského kalendáře (který po vzoru staršího babylonského kalendáře střídá sedmidenní a osmidenní „týdny“), zřejmě i židovský kalendář se striktně pravidelným sedmidenním týdnem; Philippe Guillaume, „Non-Violent Re-readings of Israel’s Foundational Traditions in the Persian Period (the Calendar System in P),“ v *Religion in the Achaemenid Persian Empire*, ed. Diana Edelman, Anne Fitzpatrick-McKinley a Philippe Guillaume (Mohr Siebeck, 2016), 57–71. Pro účely datování však začal být židovský sedmidenní týden užíván až na počátku 1. století n. l.; Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire,“ 11–9.



midenní cykly je kalendář židovský, doložený od 5.,⁵¹ nebo již 6. století př. n. l.⁵² Planetární sedmidenní cyklus však zřejmě vznikl a vyvíjel se nezávisle na něm (ač snad ze společného předchůdce), a to v kruzích helénistických astrologů, pro něž se jednalo v první řadě o periodu 168 hodin, a až potom 7 dní.⁵³ K samotnému spojení sedmidenního cyklu se jmény planet mohlo dojít v Egyptě (jak říká výše uvedený Cassius Dio) ve 3. až 2. století př. n. l.,⁵⁴ s jistotou to však nevíme. Rozšíření tohoto konceptu je pak důsledkem popularity tzv. chaldejské („babilonské“) astrologie ve staletích okolo přelomu letopočtu.⁵⁵ Nejstarší doklady užití planetárního týdne pro účely datování pochází z 1. století n. l.⁵⁶ Je třeba také zmínit, že klasický řecko-římský sedmidenní cyklus začínal sobotou.⁵⁷

V každém případě pořadí bohů v planetárním týdnu neodpovídá jejich obvyklému astronomickému řádu: neděli je přiřazen Hélios, pondělku Seléné, úterku Arés, středě Hermés, čtvrtku Zeus, pátku Afrodité a sobotě Kronos.⁵⁸ Je pravděpodobné, že kdekoli nalezneme toto specifické řazení bohů, máme co do činění s planetárním týdnem.⁵⁹ Nejpozději od 2. století pak byli bohové planetárního týdne také uctíváni jako jeden celek.⁶⁰ Nyní již římský koncept sedmi planetárních božstev a sedmidenního týdne přejala řada jazyků západní Evropy. Ačkoli nevíme nic o galských či paleohispánských názvech dnů v týdnu, známý

51 Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire.“

52 Mark Anderson, „Christianizing the Planetary Week and Globalizing the Seven-Day Cycle“, *Studies in Late Antiquity* 3, č. 2 (2019): 128–91: 130–1.

53 Anderson, „Christianizing the Planetary Week“, 131.

54 Anderson, „Christianizing the Planetary Week“, naproti tomu Bultrighiniová a Stern navrhuji dokonce původ planetárního týdne v římské Itálii, k tomu viz Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire“, 21.

55 Ilaria Bultrighini, „Theōn hemerai: Astrology, the Planetary Week, and the Cult of the Seven Planets in the Graeco-Roman World“, v *Religion and Education in the Ancient Greek World*, ed. Irene Salvo a Tanja S. Scheer (Mohr Siebeck, 2021), 217–240.

56 Především jde o řecký nápis z Pompejí (*CIL* IV, 5202) datovaný do roku 60 n. l., který jmenuje „dny bohů“; Bultrighini, „Theōn hemerai“, 221.

57 Bultrighini, „Theōn hemerai“, 220; nutno dodat, že židovský sedmidenní týden původně nemusel být napojen na antický sedmidenní týden a židovský Šabat tedy nemusel připadat na Kronův-Saturnův den, tj. na sobotu. K synchronizaci obou týdnů do dnešní podoby však došlo nejpozději ve 2. polovině 1. století n. l. K tomu viz Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire“, 30–35.

58 Anderson, „Christianizing the Planetary Week“, 133, tab. 1.

59 Anderson, „Christianizing the Planetary Week“, 132.

60 Bultrighini, „Theōn hemerai.“

jsou názvy z Britských ostrovů⁶¹ či Baskicka,⁶² kde nacházíme jak výrazy přejaté přímo z latiny, tak místy i lokální interpretace. Zvláštní případ pak představuje převzetí sedmidenního týdne do germánských jazyků provázené interpretací římských božstev těmi germánskými (viz níže).

Numerický a planetární týden

Židovský sedmidenní týden nikdy planetární jména dnů nepřijal, držel se označování soboty za šabat („odpočinek“, po způsobu označování posledního dne v sedmi-osmidenním cyklu babylonského kalendáře) a číslování ostatních dnů počínaje nedělí („první den“).⁶³ Užívání takovéhoho numerického týdne pak bylo pro abrahámovské monoteismy charakteristické a s nimi se z hebrejštiny rozšířilo do nejrůznějších jazyků, přičemž čísla dnů byla obvykle překládána a název šabatu zachován. Na východě se s tímto konceptem setkáváme, mimo syrštiny v arabštině, kde byl se vznikem islámu pátek pojmenován dnem setkání,⁶⁴ a přibližně v tomto schématu se numerický týden z arabštiny dostal do celé řady dalších jazyků, včetně perštiny, z níž dále přešel do turkických jazyků (jejichž specifikem se pak stalo pojmenování neděle jako dne trhu).⁶⁵

61 Zatímco velšská jména dnů jsou zcela přejata z latinského planetárního týdne, iroskotská mají komplikovanější pozadí. Důležitým pramenem je zde především *Byrhtferthūv rukopis* (St. John's College, Oxford MS 17) z 11. století, který obsahuje diagram s různými názvy dnů: latinskými židovskými, latinskými „starými pohanskými“, latinskými „podle papeže Silvestra“ (viz pozn. 76), anglickými a „skotskými“, přičemž těmi posledními (*Secundum Scottos*) se myslí irské – ty jsou zčásti přímo přejaty z latiny (*Diu luna*, pondělí), zčásti jsou překladem těch latinských (*dus scrol* pro neděli, z irského *sröll*, „záře“), zčásti nejasného původu (*Diu ethamon*, čtvrtek). Pro irské názvy dnů viz Dáibhí Ó Cróinín, „The Oldest Irish Names for the Days of the Week?“, *Ériu* 32 (1981): 95–114; pro velšské názvy dnů viz Jacopo Bisagni a Immo Warntjes, „Latin and Old Irish in the Munich Computus“, *Ériu* 57 (2007): 1–33: 10.

62 Baskické názvy dnů v týdnu zčásti přejímají starší latinské/románské výrazy (*martitze-na*, Martův den), zčásti snad obsahují jména neznámých bohů (*ortzeguna* pro čtvrtek) a zčásti souvisí s lunárním cyklem nebo jsou přejaty z křesťanské latiny (*domekea* pro neděli). Viz Joseba S. Uriarte, „The Days of the Week in Basque“, *Basque Ethnography at a Glance*, Labayru Fundazioa, dostupné 1. srpna 2025, <https://www.labayru.eus/en/basque-ethnography-at-a-glance/the-days-of-the-week-in-basque/>.

63 Boris Rosenfeld, „The History of the Seven-Day Week“, *Erdem Dergisi* 9, č. 26 (1996): 749–58: 749.

64 Rosenfeld, „The History of the Seven-Day Week.“

65 Peter B. Golden, „The Days of the Week in Turkic: Notes on the Cumano-Qipchaq Pattern“, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48, č. 3 (1995): 363–75. S označením neděle jako dne trhu se lze setkat i v maďarštině; Michael Falk, „Names of the Seven Days of the Week in the Languages of Europe II“, *Onomastica Canadiana* 86, č. 1 (2004): 17–40: 29.

Křesťané v Římské říši užívali buď židovského číslování (zaběhlého zřejmě již v hebrejštině, aramejštině a řečtině) nebo „klasického“ planetárního týdne obvyklého u okolní pohanské populace.⁶⁶ Zatímco Židé ctíli Šabat, a v očích pohanů tedy „Saturnův (Kronův) den“, někteří křesťané slavili, jak to máme doloženo již od poloviny 2. století,⁶⁷ „den Slunce“ (neděli) jakožto den, kdy byl vzkříšen Kristus. Na konci 2. století se v dochované literatuře poprvé setkáváme i s explicitní snahou vymezit se vůči kultu bohů spojenému s jednotlivými dny.⁶⁸ V průběhu 4. a 5. století se pak v řečtině poměrně hladce prosadil numerický týden s označením pátku za den příprav (*Paraskeué*), soboty za šabat (*Sábbato*) a neděle za den Páně (*Kyriaké*).⁶⁹ Z řečtiny se numerický týden rozšířil do řady dalších jazyků, přičemž specifická jména zmíněných tří dní někdy ani nebyla překládána.⁷⁰ Naopak příkladem jazyka s numerickými jmény „přeloženými“ z řečtiny a dále upravenými je staroslověnština, na níž navazují současné slovanské jazyky.⁷¹

Na rozdíl od řecké části Římské říše, v té latinské vzbuzovala teoforní jména dnů vášně. A na rozdíl od řecké části, v té latinské se je nikdy nepodařilo zcela potlačit. Filastrios z Brescie kolem roku 384 dokonce zahrnul užívání planetární nomenklatury pro dny v týdnu do svého seznamu herezí coby *Haeresis de septem planetis* (*Liber de haeresibus* 113).⁷² Augustinus (kolem roku 400 n. l.) zase hovoří o „jazyce“ křesťanů, když je nabádá k číslování dnů

66 Pro příklady křesťanského datování planetárními dny, zejména v epitafech, viz Bultrighini, „Theōn hemerai,“ 217–40.

67 Iústinus (*I. apol.* 67, 3) a Tertullianus (*Ad Nationes* 13; *Apologeticum* 16, 11); naproti tomu u Klémenta Alexandrijského křesťané slaví dva dny v týdnu, a sice čtvrtý, který má jméno podle Herma, a přípravný, který má jméno podle Afrodítý (tj. středu a pátek; *Stromata* 7, 12, 75).

68 Latinsky píšící křesťanský apologeta Tertullianus v této souvislosti říká: „Rovněž když radostně oslavujeme den Slunce, je to z daleko hlubšího důvodu, než že bychom uctívali Slunce“ (*Apologeticum* 16, 11).

69 Eusebios z Kaisareie (*Vita Constantini* IV, 18), jako jediný z dobových řeckých autorů, věnuje větší pozornost výkladu zákona z roku 321 (*Codex Justinianus* 3, 12, 2), jímž císař Constantinus ustanovil „den Slunce“ oficiálním dnem odpočinku. Viz Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 132–9.

70 Tak je tomu typicky v arménštině a gruzínštině (jen arménština pro den příprav užívá slova přejatého ze syrštiny); Falk, „Names of the Seven Days,“ 31. Systém číslování dnů byl zaveden také v křesťanské koptštině, přičemž kromě „dne Páně“ získala zvláštní označení i středa a pátek (jejich jména odkazují k půstům o těchto dnech); Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 135–6. Za povšimnutí stojí, že přejaté řecké slovo pro neděli je užíváno až v pohoří Núba na jihu dnešního Súdánu, což dokládá historické kontakty zdejší populace s křesťanskou Núbií, v jejímž jazyce bylo zřejmě také užíváno; Roland Charles Stevenson, „Linguistic Research in the Nuba Mountains I,“ *Sudan Notes and Records* 43 (1962): 118–30: 121.

71 Falk, „Names of the Seven Days,“ 21–4.

72 Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire,“ 42.

(*Enarrationes in Psalmos* 94, 2).⁷³ Vyhocené odmítání planetárního týdne pokračuje v latinské literatuře 5. a 6. století a k jeho proponentům patří Caesarius z Arles, Martin z Bragy či Ausonius.⁷⁴ Roku 386 císař Gratianus upustil od oficiálního užívání výrazu den Slunce (posvěceného předtím Constantinem), a když roku 409 Honorius a Theodosius II. zakazovali konání jakýchkoliv her v tomto dni, zdůraznili, že „křesťanské jméno“ tohoto dne je pravým jménem prvního dne týdnu a „jen sprostí“ jej nazývají dnem Slunce (*Codex Theodosianus* 15, 5, 2). V rámci boje proti planetárnímu týdnu byl patrně někdy koncem 4. století v církevní latině výraz *dies* coby označení pro dny nahrazen výrazem *feria*. Například pondělí bylo nyní *secunda feria*.⁷⁵

Navzdory všemu úsilí, které latinští církevní autoři 4. a 5. století vynaložili, datovací formule v dokumentech tohoto období prozrazují, že planetární názvy dnů byly užívány nepřetržitě. První známé datování „církevním“ názvem dne pochází z roku 404, ze 3. a 4. století přitom pochází 24 dokumentů užívajících datování planetární, u nichž známe rok vzniku. V 5. století byly sice již oba způsoby datování užívány paralelně, planetární však v dochovaných textech zjevně převládá.⁷⁶ Přesto úsilí latinské vzdělanosti pozdní antiky zanechalo na názvech dnů v románských jazycích stopy. V italštině, francouzštině či španělštině sice jména většiny dnů vychází ze jmen dnů latinského planetárního týdne, ovšem neděle je obvykle „dnem Páně“ (např. it. *domenica*) a sobota šabatem (např. fr. *samedi*).⁷⁷ Výjimku představuje portugalština, kde se patrně v důsledku popularity spisů Martina z Bragy v průběhu mnoha staletí postupně zcela prosadilo církevní názvosloví (např. pro pondělí *segunda-feira* namísto staroportugalského *lues*).⁷⁸

Další šíření planetárního týdne

Potlačování teoforních názvů se v Římské říši týkalo pouze dnů. Názvy planet v řečtině ani latině se žádného podobného zásahu nedočkaly, zůstala jim jména pohanských božstev. Také v křesťanské koptštině je doloženo názvosloví planet odkazující ke staroegyptským bohům,⁷⁹ a nejinak je tomu se syrštinou a bohy babylonskými/aramejskými.⁸⁰ Rozdílná byla situace v hebrejštině, kde se se, jak

73 Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 147–8.

74 Bultrighini a Stern, „The Seven-Day Week in the Roman Empire,“ 43.

75 Beda Venerabilis tento přechod přisuzuje papeži Silvestrovi, současníku Constantina, jeho autorství je však velmi nepravděpodobné; Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 152–3.

76 Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 141–2, table 4.

77 Viz Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 134, table 2.

78 Anderson, „Christianizing the Planetary Week,“ 157, table 7.

79 Pro Slunce, Měsíc, Mars a Merkur viz Jaroslav Černý, *Coptic Etymological Dictionary* (Cambridge University Press, 2010), 134, 123, 81 a 168.

80 Viz pozn. 39.

bylo řečeno výše, setkáváme s názvy planet očištěnými od jmen pohanských bohů, a v arabštině, kde je etymologie většiny názvů planet nejasná.⁸¹ Souvztažnost jednotlivých dnů a planet nicméně nebyla zapomenuta ani na Východě. Thábit ibn Kurra v 9. století dokonce uvádí syrské (cháranské) teoforní názvy dnů: Iljús, Sín, Arís, Nabuk, Bál, Balthí, Kurunus.⁸² Jde o směs jmen řeckých a babylonských/aramejských planetárních bohů.

Manichejské texty v zásadě přejala zoroastrovský koncept planet i s jejich jmény, ovšem jejich působení hodnotí velmi negativně: lidská duše k nim byla připoutána démonkou Āz, což má umožnit její směřování k nepravostem. Na rozdíl od zoroastrovců však manichejci (a perští/sogdijští křesťané) užívali i sedmidenního týdne, na který nově aplikovali klasická jména zoroastrovských planetárních jazatů. Zřejmě právě jejich prostřednictvím⁸³ se pak tyto teoforní názvy dnů přenesly ze sogdijštiny do turkické orchonštiny,⁸⁴ ujurštiny a do čínštiny, přičemž žádné z jejich jmen v tomto procesu již nebylo interpretováno.⁸⁵

Za typický příklad interpretace cizích bohů bývají pokládány germánské (zejména anglické) názvy dnů v týdnu. Do germánských jazyků byl koncept sedmidenního týdne přejat dvakrát,⁸⁶ případně třikrát⁸⁷ nezávisle na sobě. Okolo Severního moře se setkáváme s názvy dnů, v nichž byla jména římských planetárních božstev (neznámo kdy a kde)⁸⁸ interpretována jmény božstev germán-

81 V některých případech jde snad o slova přejatá ze syrštiny: *al-mirrich* pro Mars může být obdobou syrského *nryig*, respektive mandejského *Nirig*; *al-zuhara* pro Venuši má obdobu v hebrejském či aramejském slově, které Epifanos ze Salamíny řecky přepisuje jako *Zeróia* (*Panarion* 1, 1, 16, 2).

82 Rosenfeld, „The History of the Seven-Day,“ 756.

83 Panaino, „Planets.“

84 Golden, „The Days of the Week in Turkic,“ 364.

85 Pro přehled jejich jmen viz Panaino, „Planets,“ table 3.

86 Philip Shaw, „The Origins of the Theophoric Week in the Germanic Languages,“ *Early Medieval Europe* 15, 4 (2007): 363–474.

87 Gad Rausing, „The Days of the Week and Dark Age Politics,“ *Formvannen* 90, 4 (1995): 229–39.

88 Názory na dataci vzniku germánského teoforního týdne se velmi různí. Pohybují se od 1. do 8. století, přičemž v případě pozdního datování by mělo jít o produkt učeného křesťanského prostředí šířící se s christianizací germánských populací (Shaw, „The Origins,“ 363–474). Proti vzniku germánského teoforního týdne v 1. až 3. století v Porýní hovoří absence jmen „týdenních“ germánských bohů (Wodan, Thonar, Tíw apod.) v latinských nápisech pocházejících z tohoto prostoru (Shaw, „The Origins,“ 394), ačkoli Mars Thingsus doložený jedním nálezem při Hadrianově valu může být formou jména boha Tíwa, která se později promítla do zvláštního německého slova *Dienstag* („úterý“; i tato souvislost však byla zpochybněna, Shaw, „The Origins,“ 388). Proti pozdnímu datování naopak svědčí rozšíření germánského teoforního názvosloví mezi Anglii a Podunajím (není pravděpodobné, že by germánské populace na území dnešního Německa přejala teoforní jména dnů z Anglie nebo že by křesťanská misie přinesla Anglosasům jména dnů užívaná germánskými populacemi na kontinentě). V každém případě přichází v úvahu rozšíření sedmidenního týdne do Skandinávie z Anglie v kontextu christianizace, k tomu viz Sonne, „The Origin of the Seven-day Week in Scandinavia,“ 187–209.

ských (vyjma Saturna, kterému zůstalo jeho latinské jméno patrně proto, že k němu nebyla nalezena germánská obdoba).⁸⁹ Naproti tomu v okolí Alp nalezneme jména dnů pocházející zčásti z řeckého planetárního týdne (bavorské *Ertag*, středohornoněmecky *ergetac/ertac*, „Areův den“)⁹⁰ a zčásti z řeckého církevního týdne (bavorské *Phinztag*, středohornoněmecky *phinztac*, „čtvrtek“), jde patrně o vliv góštiny ze 6. století, která byla sama ve 4. století silně ovlivněna řečtinou⁹¹ (bohužel jediným názvem dne spolehlivě doloženým přímo v góštíně je *Paraskaiwe*, „pátek“, z církevně-řeckého *paraskeuē*).⁹² V další fázi pak byla stará horní němčina (jejímiž pokračovateli jsou jak zmíněná bavorština, tak alemánština či současná spisovná němčina) doplněna o názvy dnů z církevně-latinského (a tedy zřejmě z franského) prostředí: německý *Mittwoch* („střed týdne, středa“, starohornoněmecky *mittawecha*, z latinského *media hebdomas*, „střed sedmi“, přičemž *hebdomas* je původně řecký termín) a *Samstag* („sobota“, starohornoněmecky *sambaztag*, z latinského *sambatium dies*).⁹³ V každém případě, výrazy *Donnerstag* (starohornoněmecky *thonarestag*, „Thonarův den“), *Freitag* (starohornoněmecky *frī(j)atag*, „Frīin den“),⁹⁴ a snad i *Dienstag*⁹⁵ mají teoforní původ. Z hlediska názvosloví dnů je tedy týden v jednotlivých německých dialektech velmi kompozitní.

Inkonzistence božských jmen

Kdo by chtěl sestavit tabulku jmen hlavních bohů různých starověkých kultur založenou na jejich vzájemných interpretacích, rychle by narazil na závažný problém: standardní interpretace ve starověkých textech téměř neexistují. Notoricky známé ustálené spojování řeckých a římských bohů je v tomto směru naprostou výjimkou podporovanou sdílenou řecko-římskou mytologií, a především konceptem dvanácti olympských bohů.⁹⁶ Ve vztahu k zoroastrovským jazatům již žádné takto konzistentní schéma trvale uplatňováno nebylo.

89 Rausing, „The Days of the Week and Dark Age,“ 233–4.

90 Snad z rekonstruovaného gótského **arjausdags*; „Ertag,“ *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, dostupné 1. srpna 2025, <https://www.dwds.de/wb/Ertag>.

91 Shaw, „The Origins,“ 388.

92 Rausing, „The Days of the Week and Dark Age,“ 236.

93 Shaw, „The Origins,“ 388.

94 K teoforním názvům dní v němčině viz příslušná hesla v *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*: „Sonntag,“ <https://www.dwds.de/wb/Sonntag>; „Montag,“ <https://www.dwds.de/wb/Montag>; „Donnerstag,“ <https://www.dwds.de/wb/Donnerstag>; „Freitag,“ <https://www.dwds.de/wb/Freitag>.

95 Středodolnoněmecky *dingesdach/dinstag*, alemansky původně *Zistig*; „Dienstag“ v *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, <https://www.dwds.de/wb/Dienstag>.

96 Dvanáct olympských bohů získalo svou standardní římskou interpretaci nejpozději ve 2. století př. n. l., kdy ji nacházíme v díle básníka Ennia – příslušný fragment cituje Apuleius (*De deo Socratis* II).

Velmi komplexní společnosti žily v Arménii a v oblastech okolo Eufratu po dlouhá staletí bok po boku, přesto si nevytvořily stálý systém vzájemné interpretace svých panteonů. Verethragna mohl být Héraklem, Apollónem, nebo také Areem.⁹⁷ Pouze Ahura Mazda si držel svou diovskou interpretaci. Podobně egyptský Amon byl standardně interpretován jako Zeus, zatímco interpretace ostatních egyptských bohů, včetně těch nejpobulárnějších, byly velmi různorodé.⁹⁸ Množství řeckých a římských interpretací Ísidy pak ve 2. století umožnilo Apuleiovi (*Metamorphoses* 11, 5) ztotožnit tuto bohyni s deseti řeckými a římskými božstvy.⁹⁹

Pokud ani mezi Řeky a Peršany či Řeky a Egyptany nenalezneme ustálené schéma interpretací teonym, tím méně jsou překvapivé inkonzistentní interpretace keltských bohů.¹⁰⁰ Jeden takovýto „cizí“ bůh mohl být na různých místech či za různých okolností identifikován s několika různými bohy římskými, a jeden římský bůh s několika různými keltskými. Tak například keltský bůh Vellaunos, který je v jednom nápise z jižní Galie¹⁰¹ interpretován jako Mercurius Victor Macniacus (a jde tedy o jedno z epitet Mercuria), je v jiném nápise z Británie¹⁰² interpretován jako Mars Lenus (a jde tedy o jedno z epitet Marta). Římské bohy pak nacházíme někdy s opravdu velkým množstvím lokálních identifikací, například Apollón jen v Británii měl nejméně čtyři.¹⁰³

Tuto nekonzistentnost interpretací je nutné akceptovat a vyvarovat se snah o vytvoření jednotného, koherentního schématu.¹⁰⁴ Vedle toho je třeba neustále věnovat pozornost tomu, jakým způsobem moderní bádání dospělo k existenci té či oné interpretace. Jak bylo prezentováno výše, je vhodné rozlišit interpretaci doloženou přímo v textu od té, jež je založena pouze na ikonografii, nebo

97 Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, 250–1.

98 K problematice interpretací egyptských božstev viz Alexandra von Lieven, „Translating Gods, Interpreting Gods: On the Mechanisms behind the Interpretatio Graeca of Egyptian Gods,“ v *Greco-Egyptian Interactions: Literature, Translation, and Culture*, 500 BC–AD 300, ed. Ian Rutherford (Oxford University Press, 2016), 61–82.

99 Těmi jsou: Kybelé, Minerva, pafská Venuše, Diktyнна-Diana, Proserpina, Ceres, Juno, Bellona, Hekaté Rhamnusia.

100 K rozmanitosti interpretací keltských božstev viz Jane Webster, „Interpretatio: Roman Word Power and the Celtic Gods,“ *Britannia* 26 (1995): 153–161.

101 *CIL* 12, 02373.

102 *RIB*-01, 00309.

103 Webster, „Interpretatio,“ 159.

104 Takové nuceně vytvořené konzistentní schéma by bylo možno nahlížet vysloveně jako „historickou falzifikaci“; srov. Henk S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion I, Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism* (Brill, 1990), 95.

dokonce na podobné mytologii obou postav.¹⁰⁵ Určité standardní schéma interpretací mohlo existovat vždy uvnitř určité komunity lidí, v níž mohlo utvářet tradici. Například jednotky Legio III Cyrenaica (původem z libyjské Kyrenaiky) v nápisech opakovaně vzpomínají Jova Optima Maxima Hammona (egyptského Amona) i v době, kdy byly umístěny v Arábii.¹⁰⁶

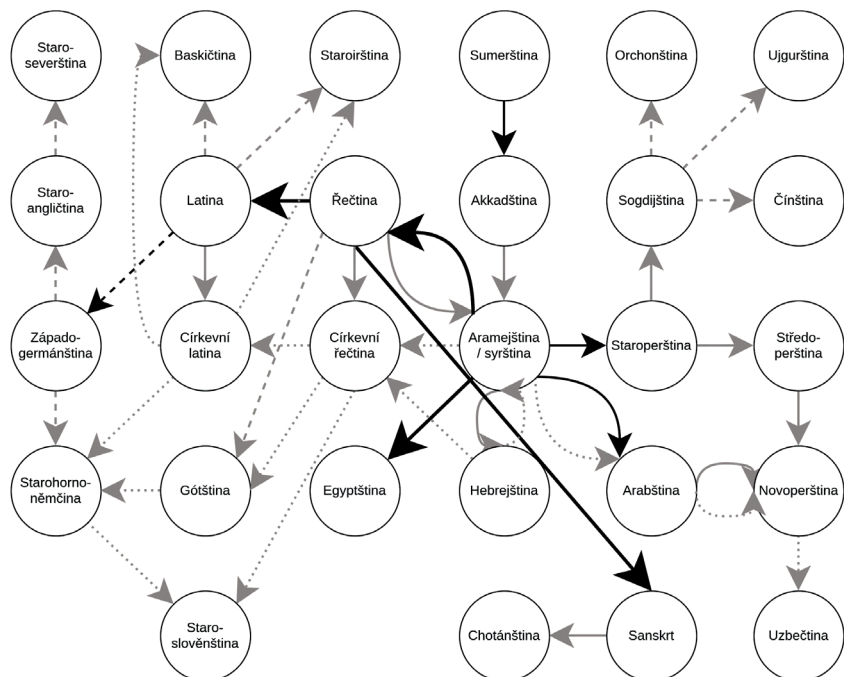
Zdaleka nejvýznamnější ustálené schéma vzájemných teonymních interpretací pak představuje právě sedmero planet a zejména sedmero planetárních dní v týdnu. Jména planet sama o sobě v tomto směru patrně nebyla tolik významná, jak o tom svědčí i skutečnost, že se je stoupenci abrahámovských monoteismů nesnažili reformovat s takovou vehemencí jako názvy dnů v týdnu. Názvy dnů totiž nepochybně figurovaly v životě všech složek společnosti, a v případě planetárního týdne tak pomáhaly udržovat vzájemnou „identitu“ jednotlivých božstev po staletí a napříč velkými geografickými vzdálenostmi. Když se rozhlédneme, kteří bohové jsou v antické literatuře, respektive epigrafice běžně užíváni při interpretaci bohů cizích, zjistíme, že jde v zásadě o úzkou skupinu sestávající právě z těch sedmi božstev, která byla užita i při tvorbě řeckého planetárního týdne, a z několika dalších, jako byli ostatní olympští bohové, Héraklés či Dioskúrové. Koncept planetárního týdne ostatně vedl jednotlivé osoby či skupiny stojící za jeho novými interpretacemi k tomu, aby vyhlášovaly, kteří bohové jsou v jejich panteonu „opravdu důležití“: kdo je vládcem bohů, kdo je jejich poslem či písařem, a která bohyně zaujme jediný ženský post (mimo případného feminního Měsíce).

Na druhou stranu, k rozšíření planetárního týdne v plné míře došlo poměrně pozdě, velká část z celkového množství antických pramenů pochází z dob a míst, kde ještě zaveden nebyl, a ani po jeho zavedení bychom neměli jeho význam přeceňovat. Existence sdíleného planetárního (a zřejmě i týdenního) teoforního schématu mezi řečtinou a aramejštinou například nezabránila tomu, aby v Palmýře, Edesse, Hierapoli a jinde byl Nabu (jinak bůh Merkuru) pravidelně ztotožňován s Apollónem Kitharóidem.¹⁰⁷ Velká část významných božstev pak zůstávala zcela mimo planetární a týdenní seznam, což nadále otevíralo cestu jejich rozmanitým interpretacím – to je ostatně i případ zmiňované Ísidy.

105 V nejhorších případech se můžeme setkat se seznamy bohů, kde jsou jednotlivá jména spojena nahodile, jednou kvůli jejich identifikaci v nápise, jindy na základě podobných funkcí či mýtů, jako by se jednalo o totéž. Jako zcela odstrašující příklad pak lze uvést tabulku na anglické Wikipedii; „Interpretatio graeca: Identifications“, Wikimedia Foundation, *Wikipedia*, naposledy upraveno 27. července v 21:30 (UTC), https://en.wikipedia.org/wiki/Interpretatio_graeca#Identifications.

106 *AE* 2020, 01446; *AE* 2020, 01450.

107 Drijvers, *Cults and Beliefs*, 47 a 65–8.



Tab. 1. **Šíření konceptů sedmi planet a sedmi dnů.** Diagram založený na informacích obsažených v textu zobrazující schéma šíření konceptu sedmi planet spolu s planetárním týdnem (tučně plné čáry), konceptu sedmi planet samotného (plné čáry), planetárního týdne samotného (čárkované čáry) a numerického týdne (tečkované čáry). Šedé čáry představují přenos bez interpretace teoným, černé čáry přenos s interpretací. Zřejmá je vysoká centralita aramejštiny.