8. Zarathuštrovská transpozice Arjamana a Bhagy: Sraoša a Aša. Máme jistotu, že tato struktura byla již indoíránská: zrovna tak jako v Íránu byl přehled kanonických bohů tří funkcí sublimován čistým mazdaismem v seznam entit („Nesmrtelných, Svatých"), které jim odpovídají pojem od pojmu (viz výše, II,8), stejně tak dva menší bohové svrchovanosti spjatí s Mitrou zrodili dvě komplementární figury, sice neobsažené v kanonickém přehledu entit, ale jinak mu velmi blízké. Statistický rozbor jejich použití ukazuje výlučné sepětí jednoho s druhým a obou dvou s entitou *Vohu manah* (substituci Mitry) a též, v textech, kde se tento bůh objevuje, s Mithrou, zatímco nic je neváže k entitě *Aša* (substituci Varuny). Navíc jak svými jmény, tak svými funkcemi jsou tyto dvě entity – Sraoša, „Poslušnost" (a „Kázeň"), Aša, „Odměna" – přesně tím, co můžeme očekávat od Arjamana a Bhagy, kteří byli znovu promyšleni mazdejskými reformátory.

Snadno je možné se přesvědčit, bod po bodu, že Sraoša představuje pro obec věřících to, čím byl Arjaman pro společenství Árjů. Církev nahradila národnostní vymezení.

(1) Podle H. S. Nyberga lze Sraošu pokládat za ztělesnění „der frommen Gemeinde" („zbožné obce"), výraz „ochranní duchové" by byl příhodnější, ale způsob aplikace je dobře patrný: Sraoša, který je „pánem v hmotném světě, tak jako jím je Óhrmazd ve světě duchovním a hmotném",[55] bdí nad pohostinností, jako to dělal Arjaman védský (a již indoíránský: srv. per. *érmán*, „hostitel", z **airjaman*), je-li dávána dobrému člověku, tedy – jak se samo sebou rozumí – mazdejskému věřícímu (*Jasna*, LVII,14 a 34). I když nevidíme, že by se speciálně zabýval sňatky a svobodným pohybem po cestách, jeho společenské působení na duše je přesně stanoveno: je ochráncem velké ctnosti života v pospolitosti, ctnosti, která zajišťuje soudržnost, tj. pravou míru a umírněnost (*Zátspram*, XXXIV,44): je dokonce prostředníkem a ručitelem slavné smlouvy uzavřené mezi dobrem a zlem (*Jašt*, XI,14) a démon, který stojí osobně proti němu, je hrozný Aéšma, „Zuřivost", ničitel společenství (*Bundah.* XXXIV,27). Zachovala se jedna cenná mytická stopa nahrazení nějakého ochranného boha Árjů entitou Sraoši: *Ménók í Chrat* (XLIV,17–35) tvrdí, že právě on je pánem a králem země zvané

[55] *Greater Bundahišn*, vyd. a přel. B. T. Anklesaria, 1957, XXVI, 45, str. 219.

Érán véz (avest. *Airjanem vaédžó*), onoho „sídla Árjů", odkud, říká *Avesta*,[56] přišli Íránci.

(2) Liturgická úloha Arjamana se přirozeně v postavě Sraoši rozšířila: *Jasna* (LXII,2 a 8) říká, že byl prvním, kdo obětoval a zpíval hymny, a samotný začátek jeho *jaštu* (XI,1–7), který je věnován výlučně chvále modliteb a velebení jejich moci, se zaštiťuje touto vzpomínkou. Symetricky, na konci časů, během vrcholného boje proti zlu, právě Sraoša bude sloužit jako pomocný kněz při oběti, při níž hlavním knězem bude sám Ahura Mazda (*Bundah.* XXXIV,29).

(3) Konečně, tak jako Arjaman z indického eposu je náčelníkem místa, kam se ubírají – „Arjamanovou cestou" – zesnulí, kteří správně praktikovali árjovský kult, obdobně hraje Sraoša rozhodující úlohu v nocích, jež následují bezprostředně po smrti: doprovází a chrání duši spravedlivého po nebezpečných stezkách, které ji dovedou k soudnímu tribunálu jejích soudců, na němž se ostatně podílí (*Dátastán í Dénik*, XIV, XXVIII atd.).

Aša je stále určitým „přidělováním", jako byl Bhaga, ale nové náboženství, přikládající větší význam onomu světu než světu živých, po ní především požaduje, aby bděla nad spravedlivým posmrtným „odměňováním" dobrých či špatných skutků člověka. Avšak již v gáthách a velmi otevřeně v postgáthových textech, ač především bdí nad shromažďováním zásluh člověka pro budoucnost, Aša nezapomíná zbožného člověka obohatit ani během pozemského života a naplnit statky jeho dům.

9. Juventas a Terminus po boku Jova O. M. Analýza tohoto již indoíránského pojetí svrchovanosti, která, jak vidíme, nemění velkou dvojčlennost skrytou pod jmény Mitry a Varuny, ale přiděluje pouze Mitrovi dva pobočníky, kteří mu pomáhají podporovat árjovský lid, osvětluje určitou jedinečnost Jovova římského náboženství, která je bohužel známa jen v kapitolské formě tohoto náboženství. „Jupiter O. M.", ve kterém je soustředěna veškerá svrchovanost, v podobě „*Dialis*" stejně tak jako v podobě čistě „jovovské" (viz výše, § 3), ubytoval ve dvou kaplích svého chrámu dvě menší božstva, a pouze tato dvě, *Juventas* a *Termina*. Jedna legenda osprávedlňovala zvláštní soužití těchto tří božstev a datovala je do zalo-

[56] *Vidévdát*, 1,3.

žení kapitolského chrámu, ale tato legenda (používající ostatně zřejmě jeden starý námět spjatý s koncepcí Juventas) samozřejmě nedokazuje, že toto spojení nebylo starší. Indoíránská analogie naznačuje, že je můžeme pokládat dokonce za předřímské.

Vezmeme-li v úvahu posuny, které jsou vlastní římské společnosti a civilizaci, hrají Juventas a Terminus po boku Jova O. M. skutečně úlohy srovnatelné s těmi, které zastávají Arjaman a Bhaga poblíž Mitry. Juventas garantuje podle etiologické legendy Římu věčnost a Terminus stabilitu na jeho území: také Arjaman zajišťuje společenství Árjů trvání a Bhaga stabilitu vlastnictví. Avšak tato římská božstva, pojata sama o sobě a mimo tuto legendu, jsou ještě něčím více: Juventas je ochrannou bohyní „římských mužů" pro Řím nejdůležitějších, jimiž jsou *iuvenes*, tvořící základní a zárodečnou složku společnosti; Terminus je ručitelem řádného rozdělování statků – především ale statků nehybných, nemovitostí, částí půdy, a ne již kočujících stád, která u indoíránských nomádů a ještě u védských Indů byla podstatou jejich bohatství.

10. Bohové Ódinovy skupiny. Ve skandinávském světě se doposud podobné schéma menších svrchovaných božstev nepodařilo rozpoznat. Není tomu tak proto, že by kolem Ódina nebyli bohové, kteří podle toho mála, co o nich víme, měli patrně za úkol vykonávat určité specializované fragmenty svrchovanosti; ale tyto specifikace i analýza funkce svrchovanosti, kterou předpokládají, jsou původní a jejich představitelé nemají indoíránské nebo římské analogie: rozvážný a opatrný *Höni* je podle závěru *Věděminy písně* mytickou projekcí určitého druhu kněze; *Mími*, Ódinův poradce, redukovaný na svou hlavu, která nadále myslí a mluví i poté, co je oddělena od těla; *Bragi*, patron poezie a výmluvnosti. Pomýšlel jsem kdysi na dva Ódinovy bratry, *Viliho* a *Vé*, bezpochyby starobylé, protože počátek jejich jména se ve skandinávštině hláskově shoduje pouze s jednou prehistorickou formou Ódinova jména (*Wótanaz*), ale víme o nich příliš málo, než abychom mohli tuto trojici interpretovat. Jedno úplně odlišné řešení předložím příště.[57]

[57] Viz. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, 1968, str. 227, a *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, str. 202–203. – Pozn. H. C.-B.

RGVÉD

Hlavní svrchovaní bohové:	Ochrana společenství Árjů:	Běžné přidělování statků:
MITRA + VARUNA	ARJAMAN +	BHAGA

MAZDAISMUS

Hlavní funkční entity:	Ochrana zarathuštrovského společenství a spásy:	Spravedlivé odměňování na tomto a onom světě:
VOHU MANAH + AŠA	SRAOŠA +	AŠA

ŘÍM

Hlavní svrchovaný bůh	Ochrana *iuvenes* a vitality (trvání) Říma	Ochrana pozemkového vlastnictví a římského prostoru
Dius F. / Jova > JUPITER O. M. +	JUVENTAS +	TERMINUS

EDDA

Hlavní bohové svrchovanosti:		
ÓDIN + TÝ	BALDR +	HÖD

Les Dieux des Indo-Europées, str. 67 a 77. Údaje z Eddy byly připojeny.[58]

[58] Ve skandinávské Eddě, „pár, i když nerovný, který vytvářejí Ódin a Týr, není podporován žádným menším svrchovaným božstvem... (Nicméně existují) důvody interpretovat tyto dva bohy (Baldra a Höda) jako vyústění menších svrchovaných vládců, transformovaných v jejich povaze, v jejich místech a v jejich poslání" (G. Dumézil, *Les Dieux souverains Indo-Européens*, str. 202–203).

11. Podmínky pro theologické studium druhé a třetí funkce. Analytické a statistické postupy, které umožnily nejdříve ve védské Indii a později krok za krokem dále vysvětlovat a vyčerpávajícím způsobem tak prozkoumat vnitřní uspořádání theologie první funkce, funkce svrchované vlády nejsou použitelné na bohy nižších funkcí, alespoň doposud nebylo o co se zachytit. Bezpochyby tento rozdíl vyplývá z povahy věcí. První funkce byla způsobilejší pro čistě theologické zpracování; již samotnými svými pojmy (jména božských postav jsou z velké části etymologicky jasná a některá představují oživené abstrakce) se přímo nabízela k filosofické úvaze a nesmíme také zapomínat, že první filosofové, kteří vesměs tuto funkci osobně zastávali, byli kněží, a nemohli opomenout lákavou příležitost ji podrobit své analýze. Druhou stranou mince je, že v *Rgvédu* není tato tak pěkně rozvinutá theologie provázena úměrně bohatou mytologií: o Mitrovi se prakticky nic „nevypráví"; o Varunovi je toho více, ale výčet scén, v nichž zasahuje, je krátký; a celkově jde spíše o otázky moci, o vlastnostech svrchovaných bohů než o jejich historii, spíše o typ jejich jednání než o konkrétní skutky, které vykonali. Naopak válečnická funkce a funkce plodnosti a blahobytu podněcují především obrazotvornost; lépe než principiálním prohlášením se výkonnost nějakého silného boha nebo dobrých božských divotvorců dokazuje neustálým připomínáním jeho hrdinských činů nebo proslulých dobrých skutků. Výsledkem je, že tyto dvě božské oblasti jsou vhodnější pro mytologické výtvory než pro přepracování do theologické podoby; nebo ještě lépe, doktrína se zde přikrašluje, skrývá, možná i pozměňuje ve stále bujnějších příbězích.

Pro komparatistu má tento rozdíl dalekosáhlý dopad. Ještě předtím než byla tato důležitá skutečnost vyjádřena v celé své šíři, mohl si čtenář všimnout, že k prokazování či předkládání návrhů společných indoevropských faktů se nejlépe hodí konfrontace védského a římského náboženství, díky konzervatismu druhého z nich, zatímco skandinávské náboženství je zde pouze prostředkem k ověření poté, co byla společná cesta již rozpoznána a zajištěna. Jenže, ve stavu, v jakém je známe, římské náboženství představuje stále ještě dobře konstituovanou theologii: v seskupení „Jupiter, Mars, Quirinus", v transverzálním seskupení „Jupiter, Juventas, Terminus" si podrželo, zcela vědomě, velmi jasná konceptuální rozvržení. Je třeba bohužel ihned konstatovat, že římské náboženství už je jen

pouhou theologií: určitým radikálním procesem, charakteristickým pro Řím, byli jeho bohové – a tentokrát ne pouze jeho bohové svrchovanosti, ale jeho Mars, jeho Quirinus, jeho Ops atd. – zbaveni všech příběhů a asketicky zredukováni pouze na svou podstatu a na svou funkci. Jestliže tedy, při určování obecného trojčlenného rámce a při výzkumu první úrovně, bylo možno konfrontací snadno určitelné védské theologie a okamžitě rozpoznané římské theologie dospět k jasným, koherentním a téměř úplným závěrům, o kterých jsme právě hovořili, neplatí to, jakmile přistoupíme ke dvěma zbývajícím úrovním: védští Indra a Násatjové vyjadřují odstíny své povahy pouze dobrodružstvími, na které Mars a Quirinus odpovídají pouze suchopárnou definicí a tím, co můžeme z doktríny zahlédnout zprostředkovaně v náboženství, šířeném jejich kněžími; dokumenty a jazyk obou náboženství, hlavní opory každého komparatisty, se již neshodují.

12. Mytologie a epos. Tato obtíž by byla pravděpodobně neodstranitelná bez jiné skutečnosti, ještě důležitější pro naše bádání, která na několika příkladech byla nenápadně předvedena již v předešlých kapitolách této knihy. Myšlenky, z nichž společnost žije, nepodněcují pouze spekulace nebo představy o neviditelném, o bozích, ale také imaginace vztahující se k lidem. Theologie a mytologie jsou zdvojeny „starobylou historií", eposem, kde vážení lidé využívají a demonstrují bohy ztělesňované principy a způsoby chování, které přikazují. Samozřejmě k vytváření eposu určitého národa přispívá mnoho dalších faktorů, je ale velmi vzácné, aby v některém ze svých velkých témat a předních úloh neměl epos podstatný vztah k ideologii, která na druhé straně určuje božské reprezentace téhož národa. Pro naše srovnávací indoevropské bádání byla tato šťastná okolnost příznivá ve dvou ohledech, z nichž druhý jsem rozpoznal já sám v roce 1939, zatímco první byl objeven mým švédským kolegou Stigem Wikanderem v roce 1947: na straně jedné největší indický epos *Mahábhárata* rozvíjí dobrodružství družiny hrdinů, kteří korespondují, od postavy k postavě, s velkými bohy tří funkcí védského a dokonce předvédského náboženství, takže Indie touto rozsáhlou básnickou skladbou a *Rgvédem* předvádí svou „ideologii v obrazech" jakoby ve dvojím vydání, odpovídajícím na dvě odlišné potřeby a s citelnými obměnami. Na druhé straně, i když Řím ztratil veškerou mytologii a omezil své

theologické bytosti na jejich suché esence, zachoval si je do té míry, aby z nich posléze vytvořil historii svých vlastních počátků, zároveň nádhernou i racionální, barvitý a rozmanitý repertoár dávných lidských vyprávění, souběžný s tím, jak asi měly vypadat, v časech méně přísných, mytické příběhy o bozích. Je tento epos starou římskou mytologií degradovanou na historii samotného Říma? Nebo je přímou návazností na jakýsi předřímský, italický epos, který stále koexistoval s nějakou mytologií, kterou Řím ztratil bez přenosu a bez náhrady? První i druhá teze může nalézt argumenty ve faktických podrobnostech, ale pro komparatistu tato debata nic nemění: v obou případech první kniha Tita Livia obsahuje látku, která ideologicky odpovídá systému římských bohů a je dramaticky srovnatelná jak s eposem, tak s mytologií védské Indie.

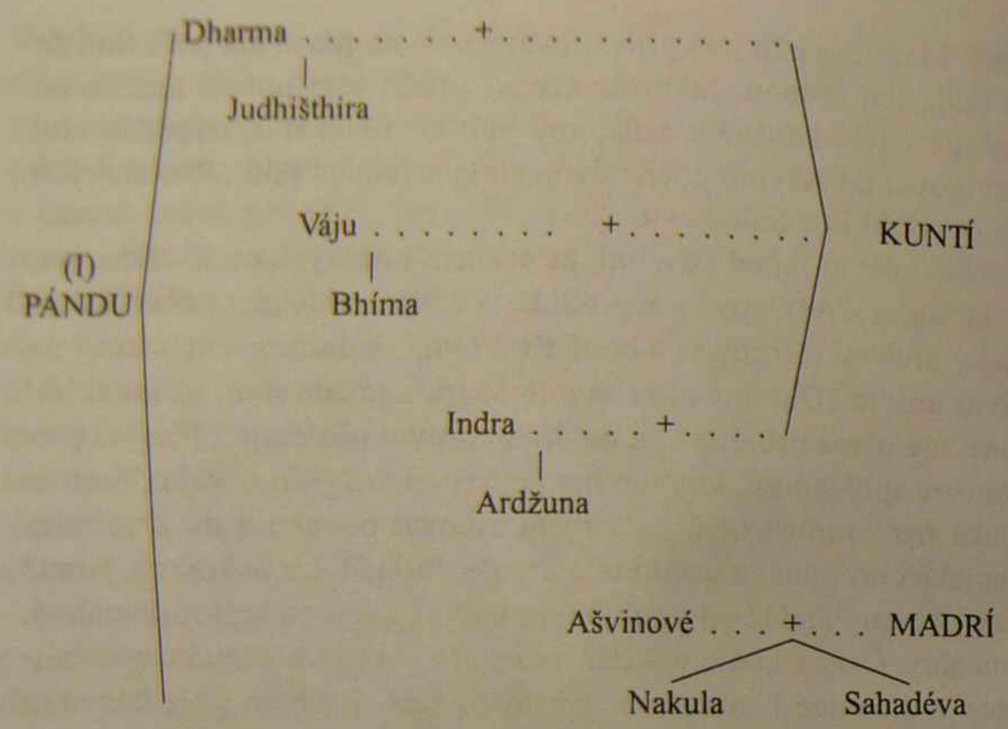
Máme-li se pokusit vrhnout několik paprsků světla na podrobnosti indoevropských reprezentací druhé a třetí funkce, musíme uvést do srovnávací práce tyto nové prvky.

13. Mytický základ Mahábháraty podle S. Wikandera. V obrovském konfliktu mezi bratranci, který je náplní *Mahábháraty*, představuje sympatické a nakonec vítězné postavy skupina pěti bratrů Pánduovců neboli „Pánduových synů", vyznačujících se kromě jiných pozoruhodných vlastností také tím, že mají společně jedinou manželku Draupadí. Posuzováno z hlediska mravů, bylo toto polyandrické uspořádání, tak cizí zvykům a duchu Árjů a přesto zde přisuzované hrdinům, kteří jsou největší chloubou árjovské Indie, více než jedno století nanejvýš iritující záhadu. V roce 1947 podal Wikander uspokojující řešení, přičemž rázem objevil klíč k celé zápletce této básně.

Ve skutečnosti „Pánduovi synové" nejsou jeho syny. Pándu, postižený kletbou, která jej odsuzuje ke smrti, jakmile vykoná pohlavní styk, si zajišťuje potomstvo poněkud neobvyklým postupem. Jedna z jeho dvou žen, Kuntí, získala po jednom dobrodružství v mládí neslýchanou výsadu: stačilo, aby se obrátila na nějakého boha, a ten se okamžitě zjevil před ní a udělal jí dítě. Na prosbu svého manžela tedy vzývá postupně několik bohů, s nimiž počne tři syny. Těmito bohy jsou Dharma, „zákon, spravedlnost" (entita, v níž se omlazuje staré pojetí právníka Mitry), potom Váju, bůh větru, a konečně Indra. Jejich tři synové jsou Judhišthira, Bhíma a Ardžuna. Pándu, manžel, ji pak prosí, aby umožnila jeho druhé

ženě, Madrí, využít této příležitosti: Kuntí souhlasí, ale jen s tím, že to bude jen jednou; takto omezena, Madrí těží pokud možno co nejlépe z této situace a žádá, aby byli povoláni dva, neoddělitelní Ašvinové; od Ašvinů počne dvojčata, poslední z pěti „Pánduových synů", Nakulu a Sahadévu.

Wikander si ihned povšiml, že seznam božských otců – Dharma, Váju, Indra a Ašvinové – reprodukuje v hierarchickém pořadí kanonický přehled starobylých bohů tří úrovní, omlazený a ochuzený na první úrovni (Dharma představuje Mitru a je zde sám, zatímco Varuna zde nemá protějšek) a na druhé úrovni přidělující Indrovi jednoho ze společníků, kterého má nejčastěji v *Rgvédu*, Váju. Harmonická rozmanitost otců jistě měla určovat povahu a do jisté míry i epické činy synů: a vskutku je určuje. Judhišthira je králem, jemuž jsou ostatní Pánduovci pouhými pobočníky, a je to král spravedlivý, ctnostný, čistý a zbožný – *dharmarádža* – bez válečnické specializace a dokonce i udatnosti, jak to přísluší lidskému představiteli „Mitrovy poloviny" svrchovanosti. Bhíma a Ardžuna jsou velkými bojovníky této družiny. Pokud jde o dvojčata, jsou krásná, ale především jsou pokornými a oddanými služebníky svých bratrů, tak jako je podle teorie společenských stavů velkou ctností vaišjů na třetí úrovni sloužit loajálně dvěma nadřazeným vrstvám. Záhada jejich společné choti se při tomto pohledu okamžitě vysvětluje. Nejde tady o nějaký projev zvrhlých mravů, ale o epický překlad védské, indoíránské a již indoevropské koncepce, která, jak jsme viděli, s oblibou doplňuje přehled mužských bohů, mezi nimiž se rozdělují a hierarchicky pořádají tři funkce, jedinou, ale multivalentní, přesněji trivalentní bohyní, takovou, jako je védská Sarasvatí, která v sobě realizuje syntézu těchto tří funkcí. Provdáním Draupadí současně za zbožného krále, dva válečníky a služebné blížence epos uvádí na scénu to, co například *Rgvéd* (X,125) formuloval, když nechal svou bohyni Váč (tak blízkou Sarasvatí) pronést následující slova: „Jsem to já, kdo podporuje Mitru-Varunu, já, kdo podporuje Indru-Agniho, já, kdo podporuje oba Ašviny," nebo to, co vyjadřuje (s jinou specifikací třetí funkce) trojitý titul hlavní bohyně Íránu: „Vlhká, Hrdinná, Neposkvrněná".



Mythe et Épopée I., str. 53.

14. Dva typy válečníka v Indii. Tento objev byl výchozím bodem prozkoumání celé básně, především prvních knih (všeho, co předchází velké bitvě), jistě povolaným k tomu, aby obnovil naše studium: svou bohatostí, svou vnitřní souvislostí a také svou rozmanitostí epický přepis umožňuje hlubší a dalekosáhlejší studium trojfunkčního systému, každé funkce a několika vzájemně spojených reprezentací, než bylo možné učinit především z narážek lyrických textů původní známé mytologie. Na druhé straně již ve svém programovém článku z roku 1947 Wikander zdůraznil jeden velmi důležitý bod: mytologická struktura převedená do *Mahábháraty* je v mnoha ohledech starší než ona v *Rgvédu*; zachovává rysy, které byly v tomto hymnu zastíněny, ale jejichž íránské analogie dokládají, že indoíránské byly. V tomto smyslu jedním z prvních přínosů nového bádání bylo odhalení určité dichotomie v rámci válečnické funkce, kterou *Rgvéd* téměř úplně odstranil ve prospěch jediného Indry. Ve skutečnosti, jak ukázaly předešlé práce uppsalské školy, Váju a Indra byli v předvédských časech rovnocennými ochránci dvou velmi rozdílných typů bojovníků, jejichž podrobné

pozorování umožnili jejich epičtí synové, Bhíma a Ardžuna, a zajisté část vlastností, dokonce i fyzických, védského Indry musí být pro starší období navrácena Vájuovi. Tyto dva typy lze snadno definovat několika slovy.

Hrdina typu Vájua, jakési zvíře v lidské podobě, je nadán téměř monstrózní tělesnou silou a jeho hlavními zbraněmi jsou jeho paže, nastavené občas zbraní, která je mu vlastní: kyjem. Není krásný ani skvělý, není ani příliš inteligentní a snadno podléhá ničivým výstřelkům zaslepeného hněvu. A nakonec, působí většinou sám, mimo družinu, za jejíhož ochránce je ale přesto považován, vyhledává dobrodružství a zabíjí zejména démony a nadpřirozené bytosti. Naproti tomu hrdina typu Indry je, chcete-li, nadčlověkem, ale především úspěšným a civilizovaným mužem, jehož síla zůstává harmonická a který ovládá složitější zbraně (Ardžuna je zejména proslulý lukostřelec, odborník na vrhací zbraně). Je nádherný, inteligentní, dokonce morální, a především společenský, spíš bojovník v bitvě než vyhledávač dobrodružství, přirozený vojevůdce armády svých bratří.

15. Dva typy válečníka u Íránců, Řeků a Skandinávců. Tento rozdíl je znám též v íránském eposu s jeho surovým Keresáspou, vyzbrojeným kyjem a spjatým s kultem boha Vájua, a s jeho hrdiny, kteří jsou svůdnější, takovými jako Thraétaona. V Řecku připomíná typovou opozici Héraklea a Achillea, ale především umožňuje přesněji formulovat ve Skandinávii vztahy mezi Ódinem a Tórem a obecněji mezi první a druhou funkcí. Ve druhé kapitole již bylo řečeno, že Ódin se zmocnil významné části válečnické funkce. Vidíme nyní, že jde zejména (aniž by toto ohraničení bylo přísně dáno: hřmícím bohem, bohem atmosférického boje zůstává, stejně jako Indra, Tór) o část, nad kterou u Indoíránců bděl Indra, zatímco část, jejímž ochráncem byl Váju, náleží spíše Tórovi, brutálnímu zápasníkovi, dobrodruhovi osamělých výprav proti obrům. Vyvstane to ještě jasněji, jestliže si v eposu všimáme hrdinů, kteří odpovídají každému z těchto bohů: ódinovští hrdinové, Sigurd, Helgi a Harald, jsou krásní, skvělí, družní, oblíbení a aristokratičtí, zatímco jediný „hrdina Tórův", kterého epos zná, Starkad je z rodu obrů – obr zmenšený Tórem do lidské podoby – odpudivý, surový, toulavý a osamocený, věrná skandinávská replika Bhímy a Héraklea.

16. Funkční charakteristiky Pánduovců. Přinejmenším v prvních knihách našli básníci *Mahábháraty*, určitě si vědomí této struktury, zálibu v předvádění pěti hrdinů v různých podobách, aby tak odlišili, můžeme-li to tak říci, jejich různé způsoby reakce na stejné okolnosti. Připomenu jen dva příklady.

V okamžiku, kdy všech pět bratrů odchází z paláce, aby odešli do nespravedlivého vyhnanství, které bude ukončeno až onou strašlivou bitvou, v níž se dočkají odplaty, zbožný a spravedlivý Judhišthira ujíždí vpřed, „zakrývaje si oděvem tvář, aby neriskoval, že spálí svět svým rozhněvaným pohledem". Bhíma „hledí na své obrovské paže" a uvažuje: „Není člověka, který by mi byl roven silou paží", „ukazuje své paže, pyšní se silou svých paží, přeje si podniknout proti nepřátelům akci, jíž by mohl čelit silou svých paží". Ardžuna rozhazuje písek, který „v něm vyvolává představu množství šípů vržených na protivníka". Pokud jde o dvojčata, ti mají jinou starost: Nakula, nejkrásnější z mužů, si pokrývá všechny končetiny prachem a říká: „Ať již nikdy na své cestě nezískám srdce žen!", a jeho bratr Sahadéva si dokonce umaže tvář.[59]

17. Charakteristické převleky Pánduovců. Na začátku IV. knihy (23–17 a 226–253) si pět bratrů má zvolit určitý převlek pro pobyt *incognito* na dvoře krále Viráty: Judhišthira, hrdina první funkce, se představuje jako bráhman; brutální Bhíma jako kuchař, řezník a zápasník; Ardžuna, pokryt náramky a náušnicemi, bude tanečním mistrem, Nakula bude podkoním, který dokáže léčit nemocné koně, a Sahadéva honákem, znalým všeho, co se týká zdraví a plodnosti krav.

Tyto dvě odlišné a blízké specifikace dvojčat jsou zajímavé: i když *Rgvéd* dovoluje postřehnout několik prchavých rozdílů v nerozdělitelné dvojici jejich otců, Wikander zdůraznil význam kritéria zde odhaleného: Nakula a Sahadéva sice nadále zůstávají především schopnými léčiteli a neznají zemědělství (což nutí umístit tuto koncepci do velmi dávné doby), dělí se však o dvě hlavní oblasti chovu, takže jednomu z nich připadá dohled nad kravami a druhému nad koňmi, přestože ti jim oběma v *Rgvédu* poskytují jejich druhé společné jméno *Ašvin* (odvozené od *ašva*, „kůň"). Máme tak

[59] *Mahábhárata*, II, 2623–2636.

první model formulí, které lze pozorovat i jinde u funkčních homologů Násatjů-Ašvinů: například Haurvatát a Ameretát, zarathuštrovské entity, které nahrazují dvojčata, se rozlišují uvnitř širšího rámce „prospěšnosti zdraví" podle vody a rostlin; mezi Njördem a Freyem Skandinávců se rozdíl v uniformní blahodárnosti „obohacení" činí přinejmenším částečně podle dvou zdrojů bohatství: moře a země. Vidíme zde jasně, jak úvaha nad eposem zhodnocuje strukturální rysy a přivádí k plodným výzkumům.

Ardžunovo přestrojení je na první pohled podivné, protože je starobylé, ale tentokrát je to archaismus, který zná ještě i *Rgvéd*, kde je Indra „tanečníkem", tak jako jeho mladí společníci, válečnická tlupa Marutů, kteří si pokrývali těla zlatými ozdobami, zejména náramky a kruhy na kotnících, aby se podobali bohatým nápadníkům. Tento rys, který je společný nejstarší mytologii i jejímu epickému přepisu, bezpochyby souvisí s indoíránským „mužským spolkem" (*Männerbund*). A snad také v témž spojení představ jen epické zpracování samo dává letmo nahlédnout jeden aspekt zvláštní morálky těchto mladých lidí, o němž je v hymnech pomlčeno, když zdůrazňuje „zženštilý" charakter převleku zvoleného Ardžunou.

18. Pándu a Varuna. Krok za krokem se dařilo odkrývat další shody mezi zápletkou *Mahábháraty* a védskou a předvédskou mytologií, vždy za pomoci téže výhody, totiž že epos, obšírné a souvislé vyprávění, usnadňuje v každém jednotlivém případě analýzu, zatímco lyrismus hymnů a jejich rétorika plná narážek ji naopak ztěžuje. Mohl jsem tak ukázat, že Varuna není v přepisu nepřítomen, pouze se nachází v předešlé generaci a v době, kdy se Mitrova transpozice, Dharmův syn, stává králem, je již mrtvý, neaktuální: Pándu, domnělý otec Pánduovců a sám rovněž král před svým nejstarším synem Judhišthirou, se opravdu vyznačuje dvěma originálními, nečekanými vlastnostmi, které liturgické knihy a jeden hymnus přisuzují též Varunovi; jednomu z těchto rysů vděčí za své jméno: *pándu* znamená „bledý, světle žlutý, bílý", a opravdu jakási nehoda při Pánduově narození nebo spíše početí způsobila chorobnou bledost až bělost jeho pokožky; proto tedy Varuna, jak je zpodobován v některých rituálech, má být *šukla*, „velmi bílý", *atigaura*, „nadmíru bílý". Druhý rys má větší dopad: Pándu je odsouzen k jakési sexuální impotenci, je odsouzen zemřít (a skutečně tak

zemře), jakmile uskuteční pohlavní styk; nuže, Varuna, za různých okolností (*AV* IV,4,1; rituál královského posvěcení), je zobrazován jako dočasně impotentní, zbavený mužnosti (k tomuto zbavení mužnosti občas dochází ve prospěch jeho bližních, – což připomíná, jak je známo, důležitý mýtus o řeckém Úranovi, vykleštěném vlastními syny).

Naše práce v podstatě teprve začala. Wikander a já sám doufáme, že z tohoto neočekávaného zdroje vytěžíme látku dostatečně hojnou a také srozumitelnou, aby vyjasnila několik nejistot nebo obtíží, které stále vzdorují na úrovni hymnů, a poskytla indoevropské rekonstrukci jednoznačné elementy.[60]

19. První králové Říma a tři funkce. Římský epos využil ideologie tří funkcí a jejích nuancí odlišným způsobem. Hrdinové, kteří je ztělesňují, v něm nejsou současníky, jednoduše hierarchicky uspořádanými bratry; následují po sobě v čase a postupně vytvářejí Řím. Nenásledují po sobě v kanonickém řádu, ale v pořadí: (1) dvojčata-pastýři (3. funkce); (2) „jovovský" svrchovaný vládce, polobožský stvořitel, který nezná míru (1. funkce, pól Varunův), poté svrchovaný vládce „Dialis", lidský, zbožný, pořádající a spořádaný (1. funkce, pól Mitrův); (3) konečně král striktně válečnický (2. funkce). Navíc jovovský svrchovaný vládce není nikdo jiný než jedno z dvojčat, které tuto dvojici přežilo, ale bylo hluboce transformováno. Tato dvojí jedinečnost otevírá nové perspektivy pro srovnávací výzkum, ale my nejdříve posoudíme představitele dvou prvních funkcí, kteří nepřinášejí žádné nové problémy.

20. Romulus a Numa a dva aspekty první funkce. V letopisné tradici tvoří dva zakladatelé Říma, Romulus a Numa, obdobně vyvážený a rozvinutý protiklad, ve stejném smyslu, jaký ve védské literatuře vytvářejí Varuna a Mitra: jsou zcela protikladní svým charakterem, svým založením a svou historií, je to však opozice bez nepřátelství, Numa dokončuje Romulovo dílo a dává římské královské ideologii její druhý pól, který je stejně nezbytný jako ten první. Když je v šestém zpěvu *Aeneidy*, v Pekle, Anchíses oba dva představuje v několika verších svému synu Aeneovi (vv. 777–784

60 Viz G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, 1. část, 1968, a *Mythe et Épopée*, II, 1971.

a 808–812), definuje Romula jako bojovného poloboha a stvořitele Říma a díky svým auspiciím původce římské moci a jejího neustálého růstu (*en huius, nate, auspiciis illa inclita Roma imperium terris, animos aequabit Olympo*), Numu pak jako krále-kněze, nositele posvátných předmětů, *sacra ferens*, korunovaného olivovým věncem, který též zakládá Řím, ale tím, že mu dává zákony, *legibus*. Vše je uspořádáno okolo tohoto základního rozdílu – „onen svět, tento svět" – kde *sacra*, kult, ve kterém má iniciativu člověk, skvěle vyvažují *auspicia*, při nichž člověk pouze dešifruje Jovův zázračný jazyk. Okamžitě si ověříme, že protiklad těchto dvou typů svrchovanosti odkrývá bod po bodu protiklad, který byl rozebrán v případě Varuny a Mitry (viz výše, III,2).

Romulus a Numa, kteří jsou jeden jako druhý stejně významní při genezi Říma, nejsou „zakotveni" ve stejné polovině světa. Plútarchos naivně vkládá do úst toho druhého, když vysvětluje římským vyslancům důvody, proč odmítl *regnum*, velmi přesnou poznámku: „Romulovi náleží sláva božského zrození, neustále se říká, že byl v dětství živen a zachráněn díky zvláštní ochraně božstva; já, naproti tomu, jsem z rasy smrtelníků, byl jsem živen a vychováván lidmi, které znáte..."[61]

Jejich způsoby jednání se neliší o nic méně a tento rozdíl se velmi nápadně projevuje v tom, co můžeme nazvat jejich oblíbenými bohy. Romulus zakládá jen dva kulty, a těmi jsou dvě specifikace Jova – toho Jova, který mu dal příslib auspicií –, totiž Jupiter Feretrius a Jupiter Stator, specifikace, které se shodují v tom, že Jupiter je v nich ochráncem *regni*, ale jen v bojích, ve vítězstvích; a toho druhého, vítězství, je dosahováno Jovovým svrchovaným kouzelnictvím, jakýmsi „náhlým úplným zvratem", proti němuž žádná síla očividně nic nezmůže a který rozvrací očekávaný řád, správný průběh událostí. Naproti tomu všichni autoři zdůrazňují, že Numa prokazoval mimořádnou oddanost vůči bohyni Fides. Dionysios Halikarnaský napsal (II,75): „Není vyššího a posvátnějšího citu, než je věrnost, ani ve státních záležitostech ani ve vztazích mezi lidmi; Numa, jelikož se hluboce přesvědčil o této pravdě, byl prvním z lidí, kdo založil svatostánek zasvěcený bohyni Fides Publica a ustavil k jejímu uctění oběti stejně výsostné, jako jsou oběti jiným

61 Plútarchos, *Numa*, V,4–5

zemře), jakmile uskuteční pohlavní styk; nuže, Varuna, za různých okolností (*AV* IV,4,1; rituál královského posvěcení), je zobrazován jako dočasně impotentní, zbavený mužnosti (k tomuto zbavení mužnosti občas dochází ve prospěch jeho bližních, – což připomíná, jak je známo, důležitý mýtus o řeckém Úranovi, vykleštěném vlastními syny).

Naše práce v podstatě teprve začala. Wikander a já sám doufáme, že z tohoto neočekávaného zdroje vytěžíme látku dostatečně hojnou a také srozumitelnou, aby vyjasnila několik nejistot nebo obtíží, které stále vzdorují na úrovni hymnů, a poskytla indoevropské rekonstrukci jednoznačné elementy.[60]

19. První králové Říma a tři funkce. Římský epos využil ideologie tří funkcí a jejích nuancí odlišným způsobem. Hrdinové, kteří je ztělesňují, v něm nejsou současníky, jednoduše hierarchicky uspořádanými bratry; následují po sobě v čase a postupně vytvářejí Řím. Nenásledují po sobě v kanonickém řádu, ale v pořadí: (1) dvojčata-pastýři (3. funkce); (2) „jovovský" svrchovaný vládce, polobožský stvořitel, který nezná míru (1. funkce, pól Varunův), poté svrchovaný vládce „Dialis", lidský, zbožný, pořádající a spořádaný (1. funkce, pól Mitrův); (3) konečně král striktně válečnický (2. funkce). Navíc jovovský svrchovaný vládce není nikdo jiný než jedno z dvojčat, které tuto dvojici přežilo, ale bylo hluboce transformováno. Tato dvojí jedinečnost otevírá nové perspektivy pro srovnávací výzkum, ale my nejdříve posoudíme představitele dvou prvních funkcí, kteří nepřinášejí žádné nové problémy.

20. Romulus a Numa a dva aspekty první funkce. V letopisné tradici tvoří dva zakladatelé Říma, Romulus a Numa, obdobně vyvážený a rozvinutý protiklad, ve stejném smyslu, jaký ve védské literatuře vytvářejí Varuna a Mitra: jsou zcela protikladní svým charakterem, svým založením a svou historií, je to však opozice bez nepřátelství, Numa dokončuje Romulovo dílo a dává římské královské ideologii její druhý pól, který je stejně nezbytný jako ten první. Když je v šestém zpěvu *Aeneidy*, v Pekle, Anchíses oba dva představuje v několika verších svému synu Aeneovi (vv. 777–784

[60] Viz G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, 1. část, 1968, a *Mythe et Épopée*, II, 1971.

a 808–812), definuje Romula jako bojovného poloboha a stvořitele Říma a díky svým auspiciím původce římské moci a jejího neustálého růstu (*en huius, nate, auspiciis illa inclita Roma imperium terris, animos aequabit Olympo*), Numu pak jako krále-kněze, nositele posvátných předmětů, *sacra ferens*, korunovaného olivovým věncem, který též zakládá Řím, ale tím, že mu dává zákony, *legibus*. Vše je uspořádáno okolo tohoto základního rozdílu – „onen svět, tento svět" – kde *sacra*, kult, ve kterém má iniciativu člověk, skvěle vyvažují *auspicia*, při nichž člověk pouze dešifruje Jovův zázračný jazyk. Okamžitě si ověříme, že protiklad těchto dvou typů svrchovanosti odkrývá bod po bodu protiklad, který byl rozebrán v případě Varuny a Mitry (viz výše, III,2).

Romulus a Numa, kteří jsou jeden jako druhý stejně významní při genezi Říma, nejsou „zakotveni" ve stejné polovině světa. Plútarchos naivně vkládá do úst toho druhého, když vysvětluje římským vyslancům důvody, proč odmítl *regnum*, velmi přesnou poznámku: „Romulovi náleží sláva božského zrození, neustále se říká, že byl v dětství živen a zachráněn díky zvláštní ochraně božstva; já, naproti tomu, jsem z rasy smrtelníků, byl jsem živen a vychováván lidmi, které znáte..."[61]

Jejich způsoby jednání se neliší o nic méně a tento rozdíl se velmi nápadně projevuje v tom, co můžeme nazvat jejich oblíbenými bohy. Romulus zakládá jen dva kulty, a těmi jsou dvě specifikace Jova – toho Jova, který mu dal příslib auspicií –, totiž Jupiter Feretrius a Jupiter Stator, specifikace, které se shodují v tom, že Jupiter je v nich ochráncem *regni*, ale jen v bojích, ve vítězstvích; a toho druhého, vítězství, je dosahováno Jovovým svrchovaným kouzelnictvím, jakýmsi „náhlým úplným zvratem", proti němuž žádná síla očividně nic nezmůže a který rozvrací očekávaný řád, správný průběh událostí. Naproti tomu všichni autoři zdůrazňují, že Numa prokazoval mimořádnou oddanost vůči bohyni Fides. Dionysios Halikarnaský napsal (II,75): „Není vyššího a posvátnějšího citu, než je věrnost, ani ve státních záležitostech ani ve vztazích mezi lidmi; Numa, jelikož se hluboce přesvědčil o této pravdě, byl prvním z lidí, kdo založil svatostánek zasvěcený bohyni Fides Publica a ustavil k jejímu uctění oběti stejně výsostné, jako jsou oběti jiným

[61] Plútarchos, *Numa*, V,4–5

bohům." Plútarchos[62] praví obdobně, že byl první, kdo postavil chrám bohyně Fides a mimo jiné naučil Římany jejich nejvyšší přísaze, přísaze bohyni Fides. Cítíme, jak toto rozdělení odpovídá podstatě protikladných svrchovaných bohů, Varuny a Mitry, Jova a Dia Fidia.

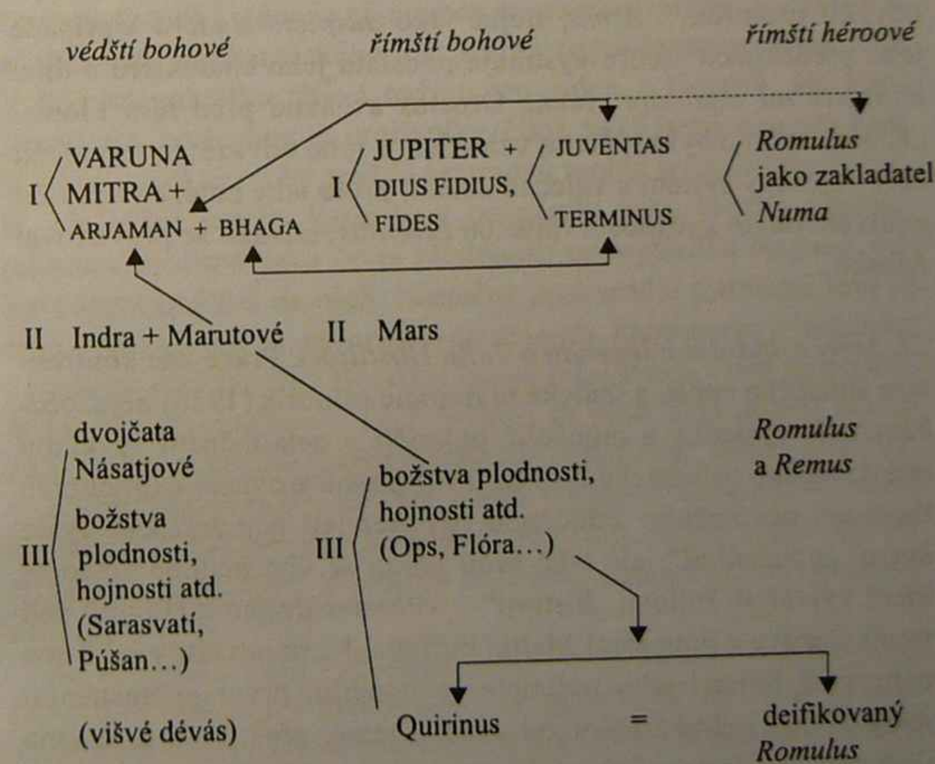
Povahy obou hrdinů stojí v obdobném protikladu: Romulus je násilník, kterého letopisci s oblibou líčí jako postavu jakéhosi tyrana po řeckém či etruském způsobu, ale s rysy, které jsou bezpochyby archaické: „Měl stále kolem sebe," tvrdí Plútarchos,[63] „mladé muže, které nazývali *celeres*, pro jejich hbitost při provádění jeho příkazů. Na veřejnosti se zásadně objevoval jen tak, že jej předcházeli liktoři ozbrojení pruty, jimiž zaháněli dav, a opásaní řemeny, kterými na místě poutali ty, které přikázal zatknout." Proti tomuto svrchovanému panovníku, který byl v podstatě stejný „vazač" jako Varuna, stojí jako jeho protiklad dobrý, klidný Numa, jehož první starostí po nástupu na trůn je rozpuštění sborů Celeres[64] a druhou uspořádat (tamt.) nebo vytvořit[65] tři *flamines maiores*. Numa je prost všech vášní, dokonce i těch, které barbaři oceňují, jako jsou násilí a ctižádost.[66]

První tedy ve všem má blízko k válečnické funkci, druhý k funkci prosperity. Ještě ve své posmrtné radě, Romulus, král tří triumfů, Římanům nařizuje: *rem militarem colant* (Titus Livius, I,16,7). Numa si zase klade za cíl odvyknout Římany válce;[67] mír není za jeho vlády nikdy porušen (tamt., XX,6), navrhuje smír Fidénatům, kteří podnikají výpady na jeho území, a při této příležitosti zakládá, podle jednoho podání, kněžské kolegium fetialů, aby bdělo nad respektováním forem, jež zabraňují násilí nebo je omezují;[68] rozdělil mezi chudé občany zemi, kterou dobyl Romulus, „aby odstranil bídu, téměř nezbytnou příčinu zla, a obrátil mysl lidu k zemědělství, neboť při vzdělání půdy se i on sám zmírní"; rozčlenil veškeré teritorium na vesnice (*vícus*) s inspektory a komisaři, na které sám dohlížel, zda „soudí mravy občanů podle práce, oceňují a povyšují

62 Tamt., XVI,1.
63 Týž, *Rom.* XXVI,3–4.
64 Týž, *Numa*, VII,6.
65 Titus Livius, cit. d., I,20.
66 Plútarchos, *Numa*, III,6.
67 Tamt., VIII,1–4.
68 Dionysios Halikarnaský, II,72; srv. Plútarchos, *Numa*, XII,4.

ty, kteří se odlišovali svou činorodostí, napomínají líné a napravují jejich nedbalost".[69]

Zastavme zde srovnávání, které by mohlo pokračovat do dalších podrobností, neboť je zřejmé, že letopisci promýšleli ve všech směrech protiklad mezi oběma králi: jeden *iuvenis*, *ferox*, hrubý vůči *senatores* a možná jimi zabitý, bezdětný atd., druhý typu *senex*, *gravis*, slavnostně pohřbený členy senátu, předek četných *gentes*, vznešených rodů atd. Pokrevní nároky nebo napodobování řeckých vzorů mohly sice vnést v několika epochách více určitých podrobností do těchto „protikladně souběžných životů", zejména do života Numova. Je však jasné, že inovace se přizpůsobily určité tradiční danosti, a intencí té bylo ilustrovat dva typy krále, dva způsoby svrchovanosti: tytéž, které Indie pokrývá jmény Varuny a Mitry.



Les Dieux souverains des Indo-Européens, str. 182.

69 Plútarchos, *Numa*, XVI,3–7.

I, II, III: tři funkce;
velkými písmeny: hlavní svrchovaní bohové;
drobnějšími velkými písmeny: pomocná božstva velkých svrchovaných bohů;
malými písmeny: božstva obou dalších funkcí bez přímého vztahu k svrchovanosti;
kurzívou: lidé, králové Říma nesoucí stopy funkční charakteristiky;
plnou čarou: částečná funkční homologie mezi božstvy různých úrovní;
přerušovanou čarou: částečná funkční homologie mezi bohem a člověkem.

21. Tullus Hostilius a válečnická funkce. Po funkci svrchovanosti funkce válečnická; po Romulovi a Numovi Tullus Hostilius, kterého Anchíses představuje Aeneovi (*Aen.* VI,815) jako toho, kdo „povolá znovu do zbraně, *in arma*, občany, kteří zpohodlněli a již odvykli triumfům". *Arma*, stejně jako *auspicia* a *sacra* v případě jeho předchůdců, dobře vystihuje podstatu jeho charakteru a díla: *militaris rei institutor*, řekne Orosius a dávno před ním Florus: „Království mu bylo svěřeno vzhledem k jeho odvaze: to on založil celý vojenský systém a válečné umění; proto také poté, co vycvičil podivuhodným způsobem římskou *iuventus*, odvážil se provokovat Albské..."

22. Mýty o Indrovi a legenda o Tullu Hostiliovi. Právě zde konfrontace římského eposu a indické mytologie přinesla (1956) nejneočekávanější výsledky a umožnila pokročit v detailnějším výzkumu indoevropské válečnické funkce, z níž pouhé srovnání explicitních theologií neumožnilo zahlédnout víc než její nejvýraznější rysy: svými „poučeními", ale také svou fabulí se obě nedílné epizody, které vytvářejí Tullovu „historii" – vítězství třetího z Horatiů nad třemi Curiaty a potrestání Mettia Fuffetia, které odvrátily od Říma nebezpečí hrozící jeho rodícímu se impériu, první podmaněním Alby Longy a druhé jejím zničením – téměř překrývají se dvěma ústředními Indrovými mýty, které epická tradice často prezentuje jako vzájemně navazující a nedílně spjaté, totiž s vítězstvím Indry a Trity nad Trojhlavcem a se zavražděním Namučiho. Můžeme zde jen velmi schematicky zobrazit homologie a poprosit čtenáře, kterého zaujmou, aby se obrátil ke knize, v níž jsou argumenty a důsledky pojednány šířeji.

A, (a) (Indie): V rámci svého obecného nepřátelství s démony jsou bohové ohrožováni obávaným tříhlavým monstrem, které je přitom „synem přítele" (v *Rgvédu*) nebo vzdáleným bratrancem bohů (v bráhmanách a v eposu) a kromě toho i bráhmanem a kaplanem bohů. Indra (v *Rgvédu*) nutí Tritu, „třetího" ze tří bratrů *áptjů*, aby Trojhlavce zabil, Trita jej skutečně usmrtí a tím spasí bohy. Avšak tento čin, vražda příbuzného, spojence nebo bráhmana, obnáší poskvrnění, které Indra svede na Tritu nebo na Áptje, a ti je rituálně odstraní. Od té doby jsou Áptjové specialisty na odstraňování různých poskvrnění, a zvláště pak ze všech obětování, která obsahují nevyhnutelné usmrcení oběti.

(b) (Řím): Aby rozhodly o výsledku dlouhé války, ve které Řím a Alba Longa zápasily o impérium, obě strany se dohodnou, že proti sobě postaví tři římské bratry, trojčata Horatie, a tři bratry, trojčata Curiatie (z nichž jeden je zasnouben se sestrou Horatiů, podle podání Dionysia Halikarnaského jejich vzdálených bratranců Curiatiů). V boji už zakrátko zbývá naživu jen jeden z Horatiů, ale tento „třetí" zabije všechny tři protivníky, čímž získá impérium pro Řím. V Dionysiově verzi by vražda bratranců mohla způsobit poskvrnění, ale jedna jakoby kasuistova poznámka jeho hrozbu odvrací: jelikož Curiatiové jako první přistoupili na myšlenku souboje, odpovědnost spočívá na nich. Nicméně poskvrnění rodinnou krví se záhy objevuje znovu, přeneseno do epizody, která nemá v indickém vyprávění obdobu: třetí Horatius zabije svou sestru, která jej proklela za vraždu snoubence. Rod Horatiů se musí tedy zbavit tohoto poskvrnění a každým rokem přinášet smírnou oběť; datum této oběti, na začátku měsíce, kterým končí vojenské kampaně (říjnové kalendy), naznačuje, že tato pokání se týkala, mimo legendárního Horatia, vojáků, kteří se vraceli do Říma, poskvrněni nevyhnutelným zabíjením v bitvě.

B, (a) (Indie): Démon Namuči uzavřel po počátečním nepřátelství přátelskou smlouvu s Indrou, a ten se zavázal, že jej nezabije „ani ve dne ani v noci, ani něčím suchým ani něčím vlhkým". Jednoho dne, využívaje zrádně stavu slabosti, do něhož byl Indra uvržen otcem Trojhlavce, Namuči zbaví Indru všech jeho výhod: síly, mužnosti, sómy a výživy. Indra zavolá na svou záchranu kanonické bohy třetí funkce, Sarasvatí a Ašviny, kteří mu vrátí jeho sílu a naznačí mu prostředek, jak dodržet své slovo a zároveň je porušit: musí napadnout Namučiho za úsvitu, kdy není ani den ani noc, a to

pěnou, která není ani suchá ani vlhká. Indra tak překvapí Namučiho, který nemá sebemenší podezření, a setne mu hlavu podivným způsobem tak, že ji „stlouká" v mořské pěně.

(b) (Řím): Po porážce tří Curiatiů se vůdce Albských, Mettius Fuffetius, podřídí, jak bylo dohodnuto, on i Alba, Tullovým příkazům. Tajně však svého nového spojence zradí. Během bitvy proti Fidénatům se stáhne se svými oddíly na jednu výšinu a odhalí tak bok Římanů. Ve smrtelném ohrožení Tullus vzývá bohy třetí funkce, zejména Quirina, a zvítězí. I když si všiml Mettiovy zrady, předstírá, že se nechal oklamat a povolá nic netušící Albské do soudní síně, údajně aby jim blahopřál. Zde překvapí Mettia, dá jej spoutat a odsoudí k trestu, který je v celé historii Říma ojedinělý: k rozčtvrcení.

23. Vztahy válečnické funkce ke dvěma zbývajícím. Ve všech těchto mýtech a legendách je vyjádřena celá filosofie nezbytností, zanícení a rizik válečnické funkce a také souvislá koncepce vztahů této prostřední funkce se třetí, kterou povolává do svých služeb, a s aspektem „Mitra, fides" první funkce, který neuznává a ani uznat nemůže, protože je-li spjata s akcí a s nebezpečím, jak by mohla připustit, aby jí věrnost zásadám překážela v těchto akcích a odzbrojila ji tváří v tvář nebezpečím?

Ani vztahy Indry a Tulla s aspektem „Varuny, Jova" funkce svrchovanosti neprobíhají bez střetů: již jsme připomněli védské hymny, kde Indra vyzývá Varunu a chlubí se dokonce, že zničí jeho sílu (i eddický *Hárbardsljód* staví proti sobě v hanlivém dialogu Ódina a Tóra). Pokud jde o Tulla, ztělesňuje, v Římě, tento živoucí skandál: král zhřeší, a konec jeho příběhu je pouze hroznou odplatou, seslanou Jovem, pánem velkých kouzel, na tohoto příliš čistě válečnického krále, který jej tak dlouho zanedbával; jeho oddíly postihne epidemie, nicméně on je nutí pokračovat ve válkách až do dne, kdy sám onemocní vleklou chorobou: tehdy, jak říká Titus Livius (I,31,6–8):

> *...on, který až do té doby soudil, že nic není méně důstojné krále než zabývat se posvátnými věcmi, se náhle poddal všem druhům pověr, velkým i malým, a šířil i mezi lidem marné praktiky... Říká se, že král sám, pátraje v Numových knihách, v nich nalezl návody určitých tajných obětí k uctění Jova Elicia. Skryl se, aby je uskutečnil. Ale buď na začátku, nebo během obřadu se dopustil*

> *nějaké rituální chyby, takže se nejenom nedočkal zjevení žádné božské postavy, ale špatně prováděným vzýváním Jova popudil a byl i se svým domem spálen bleskem.*

Taková je osudná povaha válečnické funkce. A jestliže Indru, velkého hříšníka Indru, nepotká obdobný dramatický konec, je to proto, že je to bůh a že konec konců jeho síla a jeho služby jsou pro člověka nejdůležitější.

24. Védská a římská dvojčata, mytologie a epos třetí funkce. Pokud jde o dvojčata – která nebyla v Latiu uctívána pouze v Římě: také Praeneste (dn. Palestrina, pozn. překl.) kladlo, trochu odlišně, do doby svého vzniku svá legendární dvojčata – římský epos jim poskytl čestné místo v osobách Romula a Rema. Je značný rozdíl mezi Romulem králem, kterému jsme před chvílí věnovali pozornost a který během druhého a závěrečného údobí své kariéry stojí v protikladu vůči Numovi, a oním Romulem před založením Říma, *Remo cum fratre Quirinus*. Tato rozdílnost se totiž projevuje až při vlastním zakládání města, při sporu o *auspicie* a zavraždění Rema: tehdy Romulus přestává být „jedním z dvojčat", věrným a bezkonfliktním společníkem svého bratra, a stává se oslňujícím, tvořivým a brzy hrůzným a tyranským králem, a prostřednictvím instituce mužů, kteří před ním nosí vždy připravené provazy, se stává stejně doslova „vazačem", jak jsme viděli (viz výše, § 20), jako jím byl jeho homolog z védského pantheonu, Varuna, vyzbrojený pouty.

Typologická shoda mezi dvojčaty z římského eposu a božskými dvojčaty, Násatji-Ašviny, kteří zakončují trojfunkční indoíránský přehled, je přesná. Až do svého odchodu z Alby Longy a založení Města nejsou Romulus a Remus ničím jiným než představiteli „třetí funkce": pastýři, vychovávanými pastýřem a žijícími příkladným životem pastýřů, který přesahuje pouze výrazná záliba v lovu a v tělesném cvičení. Z této pastorální definice odstranila evoluce římské protocivilizace (zejména zmizení válečného vozu) „pól koně" (prokázaný ve jménu Ašvinů) a zůstává pouze „pól býka a ovce", což o to více Romula a Rema usazuje, dá-li se to říci, do rurálního hospodářství.

Od Násatjů, připomeňme si, si bohové nejprve drží odstup, protože jsou příliš „smíšení s lidmi" (*Šat. Brahm.* IV,1, 5, 14 atd.), a v pozdější literatuře budou dokonce pokládáni za bohy zejména

šúdrů, bohy, kteří jsou nejníže, mimo stav, ve vztahu k uspořádané společnosti. Tak žijí, myslí a jednají také Romulus a jeho bratr. Není v nich nic ze „svrchovaného vládce", žádný respekt k řádu. Jsou oddáni těm nejponíženějším, pohrdají správci, dozorci a veliteli královských oddílů (Plútarchos, *Rom.* VI,7). Oddíl, který jim poslouží při jejich povstání, bude oddílem pastýřů (Titus Livius, I,5,7) nebo hordou nuzáků a otroků (*Rom.* VII,2), což předznamenává heterogenní zalidnění Asylu (tamt., IX,5).

Jsou mstiteli křivd a stejně jako Násatjové tráví svůj čas napravováním nespravedlností spáchaných lidmi či osudem. Násatjové však, jakožto bohové, jednoduše osvobozují, napravují křivdy a léčí cestou zázraků, zatímco Romulus a Remus, chtějí-li ochránit své přátele proti banditům, navrátit jejich práva Numitorovým pastýřům, znásilňovaným Amuliovými pastýři, a konečně ztrestat Amulia, se musí uchýlit k lidským prostředkům. Jednou z nejslavnějších služeb Násatjovců a počátkem jejich božské štěstěny bylo omlazení starého a vetchého Čjavany; obrovským činem Romula a Rema a počátkem štěstí prvního z nich bylo obdobně znovunastolení jejich starého děda, který byl zbaven království Alby Longy.

Oba Násatjové jsou v *Rgvédu* téměř nerozeznatelní a jednají společně, jeden text však zaznamenává jednu závažnou nerovnost, kterou sdílejí s řeckými Dioskúry: jeden z nich je synem Nebes, druhý synem člověka. Nerovnost mezi římskými dvojčaty je odlišná, ale také značná: ač rovnocenní svým zrozením, přesto pouze jeden z nich bude pokračovat ve své kariéře a stane se bohem – kanonickým bohem třetí funkce, Quirinem –, zatímco druhý předčasně zahyne a dostane se mu nadále jen poct, jaké jsou obvyklé u významných zesnulých. Ovidius bude moci o nich říci: *at quam sunt similes! at quam formosus uterque! plus tamen ex illis iste uigoris habet...* (*Fastes*, II,395–396).

Některé zvláštní činy Násatjů – málo známé, stejně jako celá jejich mytologie – rovněž na první pohled připomínají některé rysy legendy o Romulovi a Removi, občas pouze v obráceném pořadí (ochraňovatelé, a nikoli ochraňovaní), které vyplývá ze skutečnosti, že jsou bohy, zatímco římská dvojčata lidmi. Jednou z častých služeb Násatjovců je odstranění neplodnosti žen a samic: Romulus a Remus jsou prvními náčelníky Luperků, k jejichž povinnostem náleží bičováním činit z římských žen matky (jedna etiologická legenda, která však klade počátek tohoto rituálu do doby *po* založení

Říma a únosu Sabinek, říká, že byl původně určen k odstranění neplodnosti vůbec). – V celém *Rgvédu* je vlk v obecné nepřízni, je to nepřítel; jedinou výjimku nacházíme v cyklu Násatjovců: jeden mladý muž podřezal sto a jednoho berana, aby nasytil vlčici, a jeho otec mu za trest vypíchl oči; na prosbu vlčice božská dvojčata nešťastníkovi zrak navrací. V příběhu o Romulovi a Removi a ve starém Římě pouze v něm vlčice zaujímá známé lichotivé postavení, není to však vlčice živená, nýbrž živitelka. – V rituálech a legendách Luperků[70] a v líčení mládí Romula a Rema (Plútarchos, *Rom.* VI,8) hrají výraznou úlohu závody: stejně tak, ovšem na vozech tažených koňmi, v mytologii Ašvinů. – Jeden rys, bohužel nepříliš jasný, rustikálního svátku *Parilia* („zmrzačený kůň", *curtus equos*) a také vlastní pojetí bohyně „Pales", tak těsně spjaté s Romulem a Remem a se založením Říma, připomínají legendu, ve které Násatjové uzdraví kobylu zvanou „*Pálá* náležící *viši*" (*viš* je princip třetí funkce a též „klan"), která si při závodech zlomila nohu.

Tato stručná konfrontace postačuje k závěru, že během své „předřímské" kariéry Romulus a Remus odpovídají stejně přesně Násatjům, jako Romulus poté, co stal králem, a jeho následovník Numa korespondují s Varunou a s Mitrou a Tullus s Indrou. Když bude zesnulý Romulus povýšen do božského stavu pod jménem kanonického boha třetí funkce, Quirina, vrátí se tak vlastně jen ke své první hodnotě, a řečeno mimochodem, tato pozoruhodná konvergence podněcuje k přehodnocení obecně přijímané myšlenky, že asimilace Romula a Quirina je druhotná a pozdní.

25. Třetí funkce jako základ dvou zbývajících. Pokud jde o pořadí objevování se tří funkcí v eposu o počátcích Říma (třetí – první – druhá) a o přeměnu samotného Romula z „Násatjovce" ve „Varunu", ani ty nejsou bez paralel a odhalují jeden aspekt trojfunkční struktury, o kterém jsme ještě neměli příležitost se zmínit. Znovu zde můžeme rozpoznat jako spolehlivý fakt, že i když je třetí funkce nejponíženější, není tím o nic méně základem a podmínkou dvou zbývajících: jak by kouzelníci a válečníci přežili, kdyby je pastýři a rolníci nevydržovali? V íránské legendě se Jima stal obdobně jako Romulus oslňujícím a brzy výstředním králem – provo-

[70] Ovidius, *Fastes*, II,361–379.

kujícím Ahura Mazdu – až poté, kdy v první části své kariéry, což je významné, byl dobrým „hrdinou třetí funkce" s bohatými pastvinami, na kterých nemoc ani smrt nepostihovaly ani lidi ani zvířata ani rostliny (*Jašt*, XIX,30–34). V osetském eposu (viz výše, I,4) dvojčata Achsaert a Achsaertaeg – z nichž druhý zabije v záchvatu žárlivosti prvního a poté zplodí rod Achsaertaegkatů (s rozlišujícím významem rodu Silných, Válečníků) – pocházejí sama podle některých podání z rasy zvané „Bora", to znamená Boraté (rod Bohatých). Je to stejná filosofie, jaká se projevuje v indickém rituálu na samotném obětním prostranství: musí zde být shromážděny tři ohně, které odpovídají třem funkcím, první oheň, který přenáší obětiny bohům, druhý, který ochraňuje proti démonům, třetí oheň pak patří pánovi domu; a právě tento poslední, vyznačující se vlastnostmi „ohně vaišjů", je ohněm základním, je zapalován jako první a slouží k zažehnutí obou zbývajících.

26. Rozvoj výzkumu. Zde čtenáře uvádíme nikoli pouze do skladiště, v němž jsou tříděny výsledky, ale pokud jde o theologii a mytologii každé ze tří funkcí, zejména druhé a třetí, pak přímo na vlastní pole vykopávek, kde komparatista ještě zápasí se svou látkou. Práce bude pokračovat všemi běžnými postupy, které nezahrnují pouze nové objevy, ale též opravy, reinterpretace detailu ve světle lépe pochopeného celku a obecně kritická zamyšlení nad předcházejícími výsledky a bilancemi.

Ještě než ukončí svůj výklad, musí průvodce připomenout, že i když je ideologie tří funkcí důležitá a dokonce ústřední, zdaleka netvoří celé společné indoevropské dědictví, které srovnávací analýza může zpozorovat a rekonstruovat. Otevřen je velký počet dalších více či méně nezávislých polí vykopávek a bádání: o „prvotních bozích", o bohyni Auroře a o některých dalších, o mytologii slunečních krizí, o různých typech kněžství a rituálních mechanismech, o základních pojmech náboženského myšlení; srovnávání a zejména srovnávání indoíránských a římských faktů zde již umožnilo nebo umožní rozpoznat shody, které je obtížné přisoudit náhodě.

Třetí část

Vytváření historie

Jedna z věcí, které Dumézilovi odpůrci nejčastěji vynášeli na světlo, se týká mechanistického až deterministického aspektu jeho uvažování: v trojčlenném systému je údajně všechno dáno předem. Dumézil na to odpovídal pouze, že:

(1) *společné dědictví nevylučuje výpůjčky od původního obyvatelstva, s nímž se indoevropští dobyvatelé setkali, nebo od sousedních společností.* Římané přijali množství výpůjček od Řeků, aniž měli sebemenší ponětí o společném původu „cizích" bohů, které zařadili do svého pantheonu. Dumézil zvláště zdůrazňoval problematiku výpůjček, pokud jde o Skythy:

Jestliže tradice věrně střežená Osety osvětluje velký počet Hérodotových a Lúkianových skythských údajů, není o nic méně oprávněné a plodné pokračovat v hledání světla ve stepních říších *Hunů, Turků a Mongolů, jejichž životní podmínky byly srovnatelné se skythskými, sarmatskými a alanskými a s nimiž východní Evropa udržovala vztahy založené na téměř neustálém střetávání, spojenectví, občas sjednocování. Například srovnání, o kterém se dočteme dále, mezi pohřebním ritem Skythů a Osetů, převzaté od Vs. Millera, nevylučuje paralely, ustavené již dávno s pohřebními zvyky některých sibiřských národů. Skythský „šamanismus", studovaný zejména Karlem Meulim, je skutečností, přestože mu tento autor přikládal větší váhu, než bylo nutné.*

Jestliže jsem se, zaujat svými obvyklými problémy, po padesát let zajímal především o „indoevropské dědictví" Skythů, jestliže jsem například vykládal těsnou analogii mezi Syrdonem Osetů a Lokim Skandinávců tím, že se u obou zachoval určitý typ, který vznikl již u jejich společných předků, nijak tím nepopírám význam jiného druhu problémů: problematiky výpůjčky. Teritoria za Černým a Kaspickým mořem byla vždy zeměmi přechodu nebo čekání a cirkulace mezi Baltským a Středozemním mořem byla aktivní již od prehistorických dob a procházela skythskými zeměmi.

(2) *trojčlennost a další prvky společného indoevropského základu tvoří pouze určitý obecný rámec, který každý národ organizoval po svém.* V kontrastu s tak bohatou indickou mytologií římská mytologie téměř neexistuje. „Klasický Řím neměl již v podstatě nic z božské mytologie, nedokázal již nic vyprávět o svých bozích, jejichž definice a funkční vztahy jsou přesto nadále zřetelné." Indoevropské dědictví bylo přeneseno do národního eposu. Hned na počátku bádání Dumézil formuloval pojem „ideologických polí":

> *Každá společnost má určitou formu ducha a vkusu, imaginace a morálního smyslu, která nedovoluje institucím, stejně jako mýtům, bez ohledu na jejich původ a stáří, žít a rozvíjet se jinak než v rámci určitých typů a určitých směrů.*

„Postupnou aproximací" může historik ozřejmit „souřadnicové systémy, často značně rozdílné, pomocí nichž různé společnosti formulují a rýsují identické nebo analogické *konceptuální funkce*". Dumézil takto definoval hlavní rysy, jimiž se odlišuje indické a římské pole:

> *Římané uvažují* historicky, *zatímco Indové* bájeslovně. *Každé vypravování v každé zemi se týká kusu minulosti, ale aby došlo sluchu u Římanů, je třeba, aby tato minulost byla relativně blízká, umístěná v času i v prostoru, aby se týkala lidí, a nikoli imaginárních bytostí a vůbec aby co možná nejméně nechávala vstupovat do hry síly a okolnosti cizí běžnému životu. Naopak Indové mají zálibu v dálkách, v dlouhém trvání a v nesmírných vzdálenostech; milují také zveličující nepřesnost, stejně jako grandiózní nestvůrnost a lační po zázracích.*
>
> *Římané myslí* národně, *Indové* kosmicky. *První se zajímají o určité vypravování pouze tehdy, má-li nějaký vztah k Římu, jestliže se představuje jako „římská historie" ospravedlňující nějaký detail pořádání Města, nějaké pozitivní nebo negativní pravidlo chování, nějaký římský nárok nebo předsudek. Naopak ti druzí nebo přinejmenším ti z Indů, kteří rozvíjejí a zaznamenávají mýty, nemají zájem o pomíjivou vlast; to, co je oslovuje, jsou počátky, proměnlivosti a rytmy velkého Všehomíra, samotného Vesmíru spíše než Lidstva.*
>
> *Římané myslí* prakticky *a Indové* filosoficky. *Římané nespekulují; jestliže se rozhodnou jednat, pak musejí mít jasno o cíli*

> *prostředcích svého konání, jsou spokojeni a nesnaží se více pochopit nebo si představit. Indové žijí ve světě idejí, v kontemplaci, uvědomují si podřadnost a nebezpečí činů, tužeb, samotné existence.*
>
> *Římané myslí* relativně *a* empiricky, *Indové* absolutně *a* dogmaticky. *Jedni neustále bdí nad vývojem života, bezpochyby aby jej měli pod kontrolou, ale též ospravedlňovali a dávali mu přijatelnou formu; výnos praetora, volby komicií, subtilní či prudké disputace magistrátních úředníků zajišťují ve všech dobách správnou rovnováhu mezi bytím a děním, mezi tradicí a požadavky přítomnosti. Indie se zajímá jen o neměnné; změna je pro ni podle různých látek iluzí, nedokonalostí nebo svatokrádeží; přikázání řídící lidské vztahy jsou proto neměnná, stejně jako je neměnné samo společenské uspořádání, jako je neměnná každá legitimní organizace, celá* dharma.
>
> *Římané myslí* politicky, *Indové* morálně. *Protože nejvznešenější smyslům přístupnou skutečností byl Řím, život Říma byl neustálým problémem a samo náboženství bylo jen částí veřejné správy, všechny úvahy Římanů, veškeré jejich úsilí byly podřízeny obecnému zájmu; všechny úkoly, všechna pravidla a následkem toho i vyprávění, vytvářející poklad římské moudrosti, byly obráceny k politice, k institucím, k právním postupům, ke kasuistice konsula nebo censora, případně tribuna. Pro Indy, od nejvýše postaveného k nejnižšímu, mají všichni lidé nejprve závazky buď k bohům, nebo k výsostným principům, rovnajícím se bohům; společenský řád není absolutní nebo spíše jeho absolutní hodnota závisí pouze na souladu s obecnými zákony světa, vše, co se ho týká, je pouze jakousi sekundární naukou, odvozenou z nejvyšších pravd a nikoli dílem přímo odvozeným z jeho zkoumání.*
>
> *Konečně Římané myslí* právnicky, *zatímco Indové* mysticky. *První vyhmátli velmi brzy pojetí osoby a právě na ní, na autonomii, na stálosti a na důstojnosti osob vybudovali svůj ideál lidských vztahů* – jus –, *do kterého bohové zasahují pouze jako svědci. Indie se naopak stále více přesvědčovala, že jedinci jsou jen falešná zdání a že jediné, co existuje, je hluboká Jednota; z toho plyne, že opravdové vztahy mezi bytostmi, lidskými nebo jinými, jsou spíše vztahy participace a vzájemného pronikání než vztahy sebevymezení a jednání, že v každé záležitosti, dokonce*

(2) *trojčlennost a další prvky společného indoevropského základu tvoří pouze určitý obecný rámec, který každý národ organizoval po svém.* V kontrastu s tak bohatou indickou mytologií římská mytologie téměř neexistuje. „Klasický Řím neměl již v podstatě nic z božské mytologie, nedokázal již nic vyprávět o svých bozích, jejichž definice a funkční vztahy jsou přesto nadále zřetelné." Indoevropské dědictví bylo přeneseno do národního eposu. Hned na počátku bádání Dumézil formuloval pojem „ideologických polí":

> *Každá společnost má určitou formu ducha a vkusu, imaginace a morálního smyslu, která nedovoluje institucím, stejně jako mýtům, bez ohledu na jejich původ a stáří, žít a rozvíjet se jinak než v rámci určitých typů a určitých směrů.*

„Postupnou aproximací" může historik ozřejmit „souřadnicové systémy, často značně rozdílné, pomocí nichž různé společnosti formulují a rýsují identické nebo analogické *konceptuální funkce*". Dumézil takto definoval hlavní rysy, jimiž se odlišuje indické a římské pole:

> *Římané uvažují* historicky, *zatímco Indové* bájeslovně. *Každé vypravování v každé zemi se týká kusu minulosti, ale aby došlo sluchu u Římanů, je třeba, aby tato minulost byla relativně blízká, umístěná v času i v prostoru, aby se týkala lidí, a nikoli imaginárních bytostí a vůbec aby co možná nejméně nechávala vstupovat do hry síly a okolnosti cizí běžnému životu. Naopak Indové mají zálibu v dálkách, v dlouhém trvání a v nesmírných vzdálenostech; milují také zveličující nepřesnost, stejně jako grandiózní nestvůrnost a lační po zázracích.*
>
> *Římané myslí* národně, *Indové* kosmicky. *První se zajímají o určité vypravování pouze tehdy, má-li nějaký vztah k Římu, jestliže se představuje jako „římská historie" ospravedlňující nějaký detail pořádání Města, nějaké pozitivní nebo negativní pravidlo chování, nějaký římský nárok nebo předsudek. Naopak ti druzí nebo přinejmenším ti z Indů, kteří rozvíjejí a zaznamenávají mýty, nemají zájem o pomíjivou vlast; to, co je oslovuje, jsou počátky, proměnlivosti a rytmy velkého Všehomíra, samotného Vesmíru spíše než Lidstva.*
>
> *Římané myslí* prakticky *a Indové* filosoficky. *Římané nespekulují; jestliže se rozhodnou jednat, pak musejí mít jasno o cíli*

> *a o prostředcích svého konání, jsou spokojeni a nesnaží se více pochopit nebo si představit. Indové žijí ve světě idejí, v kontemplaci, uvědomují si podřadnost a nebezpečí činů, tužeb, samotné existence.*
>
> *Římané myslí* relativně *a* empiricky, *Indové* absolutně *a* dogmaticky. *Jedni neustále bdí nad vývojem života, bezpochyby aby jej měli pod kontrolou, ale též ospravedlňovali a dávali mu přijatelnou formu; výnos praetora, volby komicií, subtilní či prudké disputace magistrátních úředníků zajišťují ve všech dobách správnou rovnováhu mezi bytím a děním, mezi tradicí a požadavky přítomnosti. Indie se zajímá jen o neměnné; změna je pro ni podle různých látek iluzí, nedokonalostí nebo svatokrádeží; přikázání řídící lidské vztahy jsou proto neměnná, stejně jako je neměnné samo společenské uspořádání, jako je neměnná každá legitimní organizace, celá* dharma.
>
> *Římané myslí* politicky, *Indové* morálně. *Protože nejvznešenější smyslům přístupnou skutečností byl Řím, život Říma byl neustálým problémem a samo náboženství bylo jen částí veřejné správy, všechny úvahy Římanů, veškeré jejich úsilí byly podřízeny obecnému zájmu; všechny úkoly, všechna pravidla a následkem toho i vyprávění, vytvářející poklad římské moudrosti, byly obráceny k politice, k institucím, k právním postupům, ke kasuistice konsula nebo censora, případně tribuna. Pro Indy, od nejvýše postaveného k nejnižšímu, mají všichni lidé nejprve závazky buď k bohům, nebo k výsostným principům, rovnajícím se bohům; společenský řád není absolutní nebo spíše jeho absolutní hodnota závisí pouze na souladu s obecnými zákony světa, vše, co se ho týká, je pouze jakousi sekundární naukou, odvozenou z nejvyšších pravd a nikoli dílem přímo odvozeným z jeho zkoumání.*
>
> *Konečně Římané myslí* právnicky, *zatímco Indové* mysticky. *První vyhmátli velmi brzy pojetí osoby a právě na ní, na autonomii, na stálosti a na důstojnosti osob vybudovali svůj ideál lidských vztahů* – jus –, *do kterého bohové zasahují pouze jako svědci. Indie se naopak stále více přesvědčovala, že jedinci jsou jen falešná zdání a že jediné, co existuje, je hluboká Jednota; z toho plyne, že opravdové vztahy mezi bytostmi, lidskými nebo jinými, jsou spíše vztahy participace a vzájemného pronikání než vztahy sebevymezení a jednání, že v každé záležitosti, dokonce*

i v té nejdočasnější, je hlavním partnerem ono velké neviditelné, v němž se ve skutečnosti spojují a splývají partneři viditelní.

Obdobně Dumézil charakterizoval ideologická pole Říma a zarathuštrovského Íránu:

V Římě je myšlení zcela politické a národní. Náboženství, jako všechno ostatní, se velmi brzy a stále hlouběji začleňuje do Státu, následuje jeho proměny, slouží jeho zájmům. O jedince se zajímá málo. Nesnaží se probudit ani uspokojit žádnou mystickou aspiraci. Morálka, kterou podpírá, je rozvíjena edikty praetorů, a nikoli meditací kněží. Je ritualistické, disciplinované, a nikoli spirituální. – Naopak v čistém mazdaismu politické formy zajímají náboženský život jen překážkami, které mu kladou, nebo službami, které mu prokazují. Samotný pojem Árjů, *který v Indii poskytuje náboženství určitý rasový, ne-li politický rámec a který bude i nadále důležitý v ostatních částech Íránu, nehraje v gáthách žádnou roli. Na čem zde záleží, je být dobrý, a ne zlý,* ašavan *a ne* dregvant. *Sotva je anachronizmem říci, že pro věřícího zde „Království není z tohoto světa". A na tomto základě se přirozeně vyvinulo náboženství spásy, náboženství militantní, v němž to, oč se bojuje, bojovníci i bitevní pole jsou* individuální. *Rituály slábnou, stávají se zbraněmi, které jsou pro triumf ctnosti nedůležité. To později sasánovský stát částečně změní, čímž se zpronevěří duchu proroka.*

Druhá odlišná vlastnost se odvozuje z první. V prvních dvou knihách Tita Livia bylo možné rozpoznat, počínaje vládou a postavami Romula a Numy až po hrdinské počiny Cocla a Scaevoly, velkou část indoevropských mýtů, přeměněných však do pravděpodobných, lidských a datovatelných líčení. Stará mytologie přetrvala, s podpovrchovou filosofií a se vzdělávacími službami, které přinášela; ale k tomu, aby přetrvala a nadále sloužila, musela se sklonit před onou tak výraznou zálibou římské společnosti vztahovat všechno na sebe, na několik staletí své existence, na svůj *ager* a svoje *patres*: proto se stala historií a to historií národní. – Naopak mazdaismus, který nebyl uzavřen do časového a prostorového rámce a svou oporu hledal jinde, nemyslí historicky, ale theologicky. Ani on, z jiných důvodů, nepředkládá již pozorovateli mytologii v přesném slova smyslu. Byl však radikálnější: nezachránil jako

Řím své mýty tím, že by je přestrojil a přesunul do jiné oblasti paměti. On je obětoval. Jenže při této oběti z nich zachránil to podstatné, filosofickou osnovu, kterou aplikoval na zanícenou analýzu nového objektu své víry: jediného boha, stvořitele a pána všehomíra.

Tyto základní protiklady měly rozhodující vliv na vývoj institucí:

Indie postupně zkostnatěla v nepružný a nehybný feudální systém, své tři funkční společenské stavy – kněží, válečníky a pastevcerolníky – nechala ztuhnout do nepropustných kast, hypertrofovala moc nebo přinejmenším prestiž orgánů svrchovanosti, krále a kasty bráhmanů, a na druhé straně oslabila a postupně paralyzovala dynamické prvky, činitele omlazující a renovující starou dobyvatelskou společnost. Naproti tomu Římané se velmi brzy vydali na cestu, která je měla vést ke zrušení království, k občanskému pojetí společnosti a Státu, k zapomnění funkční klasifikace a k zavedení klasifikace jiného typu (podle bydliště nebo podle majetku...), umožňující každému občanu získat nebo pozbýt civilní a vojenský, laický nebo náboženský magistrát, podle okolností střídavě nebo současně.

Rozdíly mezi Římany a Indy jsou zvláště výrazné. Ale obdobně zřetelné rozdíly nalezneme i mezi bližšími národy. Tak u Římanů stejně jako u Irů „mytologie se rozplynula v epos, prezentuje se jako určitý relativně nedávný fragment skutečného života země", ale toto setkání „je kompenzováno obrovskou odlišností: tyto dva národy se naprosto neshodnou, pokud jde o koncepci lidského rámce, do něhož umisťují své mýty":

Pro oslňujícího a poetického irského reka, který navzdory bezuzdnému hrdinství a pronikavé inteligenci si až do našeho století nedokázal dát do pořádku svůj vlastní ostrov, božské a lidské nestojí proti sobě, reálně se neodlišuje: stejně jako ve svém klanu a mezi svými nepřáteli, žije Ir v nadpřirozenu, mezi vílami z mohyl a přízraky rodícími se z mlhy; Ir ví, že pro nikoho není nic nemožné, že sítě mystických tabu ovládají společnost a život každého svrchovaněji než kasuistika zákonů a zvyků, v nichž přesto exceluje jeho důvtip, že záhadné dary a pomoci shora jsou pro zdar podnikání důležitější než chladné výpočty, že každý člověk je tím, zač se pokládá, ale občas i někým jiným, protože se může

třikrát nebo čtyřikrát převtělit a být dokonce nějakým lesním zvířetem; ví, že za ohybem jednoho útesu západních moří může rybářská bárka náhle narazit na zemi Mrtvých, či spíše Živých, a že se pak z ní samozřejmě navrátí zatížena kletbou a melancholií.

Naproti tomu pro řádného vojáka, který musel téměř po tisíc let podmaňovat svět několika pahorkům Latia, je člověk definován neúprosným protikladem k božskému, člověk, to je něco výlučně pozitivního, pravděpodobného, přirozeného, předvídatelného, uzákonitelného a pravidelného; jsou-li tedy mýty „lidské" a „pozemské", bohové v nich budou mít malou úlohu a podstata líčení se skutečně odehraje mezi lidmi prostřednictvím vypočítaných machinací a přesného provedení, srovnatelných s tím, co se bude vyprávět trochu později o Scipionech, bratrech Gracchových, Sullovi nebo Caesarovi; komunikace mezi lidským a božským se bude uskutečňovat, tak jako v životě, pouze oběťmi a modlitbami z jedné strany, věštbami a zázraky ze strany druhé; mrtví, tak jako v praxi, budou zasahovat jen jako příklady k následování nebo jako imagines *nesené v procesí; průnik iracionálna v nich bude zadržován četnými hrázemi, které tento národ právníků a letopisců dokázal před sebou se vší úctou vztyčit.*

Kromě výzkumu rozličných aplikací trojčlenné ideologie věnoval Georges Dumézil velkou část své práce objasnění svébytnosti každého ideologického pole. Kromě přímého využití pro poznání různých náboženství a různých takto studovaných indoevropských „oblastí" máme z těchto „jednotlivých bádání" dvojí užitek:

(1) Dodávají srovnávacímu studiu jeho plný význam tím, že umožňují, aby jeho výsledky zakořenili do jednotlivých filologií a historií. Tento cíl byl definován ve čtyřicátých letech v řadě *Mythes romains* a *Naissance de Rome* (1944):

Dokud neposkytnu nějaký přesný prostředek, jak umístit mé názory do historické perspektivy Říma, bude můj výklad sice platný, ale neúplný a především pro mnoho myslitelů neúčinný. Je třeba prezentovat nějaký „přijatelný model" této stálé kombinace autentických faktů, republikánských anticipací a indoevropských mýtů, které, pokud se nemýlím, vytvářejí historii římských počátků.

Tento projekt vyvrcholil o dvě desetiletí později v roce 1966 v mistrovském výkladu, jímž je *La Religion romaine archaïque*:

Nestačí vyjmout ze starého římského náboženství jednotlivé kusy, které se dají osvětlit pomocí náboženství jiných indoevropských národů. Nestačí rozpoznat a představit ideologickou a theologickou strukturu, kterou svým propojením načrtávají tyto ostrůvky prehistorické tradice. Je třeba umístit je zase zpět do římského obrazu, či spíše ponechat je v něm in situ *a sledovat, jak se v různých dobách římského náboženství chovaly, jak tyto doby přežily, či jak v nich zanikly, anebo jak se v nich přeměnily. Jinými slovy, je třeba stanovit a znovuustavit kontinuitu mezi indoevropským „dědictvím" a římskou realitou... Musíme nahlížet Řím a jeho náboženství o sobě, pro sebe a v jeho jednotě, aniž bychom se vzdávali služeb komparativní metody nebo výsledků indoevropského výzkumu, ale tak, že připojíme k tomuto novému nástroji, bez upřednostňování, ostatní tradiční prostředky poznání.*

(2) Odpovídají na otázku formulovanou rovněž velmi brzy, v závěru ke knize *Tarpeia* (1947):

„Jak pojímat práci adaptace, historické a geografické aktualizace, která organizovala legendu o prvních staletích Říma z velké části za pomoci předřímských, indoevropských mýtů? Jací lidé, jaké skupiny lidí vytvořily v letech 350 až 280 před Kristem toto mistrovské dílo?" Je to klíčová otázka, neboť dojmu jakéhosi mechanismu, který nevyhnutelně plodí trojčlenné schéma, se nelze zbavit jinak než tak, že zdůrazníme génia římských historiků, skandinávských skaldů, mazdejských reformátorů a generací bráhmanů, kteří dali Mahábháratě, *tomuto „monstru" o devadesáti tisících veršů, její konečnou podobu.*

Mezi evropskými „provinciemi" se výsadní pozornosti těšila oblast římská, protože právě ona je v našich zemích tou oblastí, která „zajímá největší počet vzdělanců", a také protože „indická fakta, stejně jako velmi blízká fakta íránská, jsou dobře známá a bezprostředně dostupná, zatímco římská fakta, většinou fosilie a špatně pochopená samotnými starověkými učenci, si vyžadují delší zpracování". Po třech dílech *Mythes romains*[70] a *Naissance de Rome* (1944) následoval *Jupiter Mars Quirinus IV* (1948) (1. část), *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949), *Rituels indo-européens à Ro-*

me (1954) a *Déesses latines et mythes védiques* (1956). Ostatní „provincie" byly z komparativního hlediska zpracovány hůře. Germánie se stala předmětem zvláštní pozornosti v knihách *Loki* (1948), *La Saga de Hadingus* (1953) a *Les Dieux des Germains* (1958). Zpracování íránské problematiky nalezneme v *Naissance d'archanges* (1945) a v *Le Troisième Souverain* (1949).

V „bilancováních", započatých začátkem šedesátých let, měly být každému z hlavních indoevropských národů věnovány zvláštní monografie, aby bylo „ukázáno, jak jejich různá náboženství v průběhu historie uchovávala, porušovala, hybridizovala a dříve nebo později oslabovala nebo dokonce ztrácela svou původní část indoevropského dědictví". Kromě toho tři knihy sdružené pod souhrnný název *Mythe et Épopée* „měly ukázat, jak hlavní indoevropské národy použily svého společného dědictví – jak schématu tří funkcí, tak jiných částí ideologie v oblasti nikoli již theologické, nýbrž literární".

Cyklus *Mythe et Épopée* vycházel v letech 1968 až 1973. První, zdaleka nejobsáhlejší díl představuje celkový přehled „ideologie tří funkcí v eposech indoevropských národů", kolem tří hlavních obrazů: indické *Mahábháraty*, historie počátků Říma a nartských legend Osetů, vzdálených kavkazských potomků Skythů. Tyto obrazy umožnily „z komparativního hlediska sledovat spíše postupnou divergenci než prohlubování předběžně rozpoznaných původních shod". Následovaly stručnější výklady o „méně rozsáhlých využitích trojčlenné ideologie u dalších indoevropských národů – Řeků, Keltů, Germánů, dokonce i Slovanů – buď v čistě epických vyprávěních, nebo v románech neoddělitelných od eposu". Dva následující díly shrnují „srovnávací studie omezenější svou látkou, které předkládají nové druhy problémů, například formy a důsledky hříchu, typy boha nebo hrdiny, kteří se provinili na různých funkčních úrovních". Druhý díl se zabývá „epickými indoevropskými typy" na základě postav *Mahábháraty*, které konfrontuje s řeckým materiálem (u hrdiny), s materiálem íránským (u mága) a s materiálem irským a íránským (u krále). „Hrubým výsledkem bylo odhalení eposů, jejichž látka a částečně i forma existovaly již před prvními nebo posledními prehistorickými migracemi." Třetí

[71] *Horace et les Curiace*, 1942; *Servius et la fortune*, 1943; *Tarpeia*, 1947.

svazek shromažďuje „římské příběhy" vážící se k pátému a čtvrtému století před Kristem (o počátcích Říma se pojednávalo v prvním díle), které byly též konfrontovány s komparativními daty (první s materiálem íránským a irským; druhý s materiálem indickým; třetí v obecném rámci tří funkcí) za účelem zodpovězení otázky, která je položena již v knize *Tarpeia* a znovu formulována v úvodu knihy: „Jak se utvářela historie prvních čtyř staletí Říma v podobě, v níž se pak prosadila u zakladatelů letopisectví a jejich prostřednictvím u spisovatelů, které čteme?" Čtvrtý díl, o kterém Dumézil uvažoval na začátku osmdesátých let a který se měl též zaměřit na římské příběhy, již nevyšel (jeho materiál byl zveřejněn jen úryvkovitě).

Jako doplněk k této velké fresce o eposu byly dvě knihy věnovány hlavním textům skandinávské mytologie: *Edda* od Islanďana Snorriho Sturlusona byla prozkoumána v knize *Loki* (1986, nová redakce knihy, která vyšla v roce 1948; nejde o skutečnou monografii, neboť svou podstatou je tento příspěvek povahy komparativní; ale první dvě kapitoly obsahují velmi podrobnou prezentaci dokumentu a hodnoty, kterou mu můžeme přisuzovat) a *Gesta Danorum* od Dána Saxona Grammatica, kterému je věnováno dílo *Du mythe au roman: La Saga de Hadingus* (1970; nové vydání knihy z roku 1953).

Na rozdíl od eposu religionistické monografie zasvěcené jednotlivým indoevropským národům nepoznaly tak harmonický rozvoj. Stejně jako v období „zpráv o vykopávkách", i nyní hlavní dílo „posloužilo jako prvnímu a nejšíře" Římu; tímto *opus magnum* je dílo *La Religion romaine archaïque* (1966 a 1974) a doplňují je díla *Idées romaines* (1969), *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975) a „XV questions romaines" v knize *Marriages indo-européens* (1979). Kavkazští Osetové, kteří prostřednictvím středověkých Alanů zachovali jazyk a folklor Skythů, měli nárok být hlavním tématem sborníku *Romans de Scythie et d'alentour* (1978), na který navazovaly skici v *La Courtisane et les Seigneurs colorés* (1983). Obdobná práce o Íráncích, ačkoli v roce 1977 bylo oznámeno její brzké vydání, nebyla zveřejněna. Paradoxně Indii, při srovnávání všudypřítomné, nebyla nakonec věnována žádná samostatná monografie (v náhradu za to, kapitola věnovaná Indii v *Les Dieux souverains des Indo-Européens* z roku 1977 je rozvinutější než ostatní). Germáni si také zasloužili určitou rozšířenou

verzi díla věnovaného jejich bohům; ta je dostupná pouze v anglickém jazyce: *Gods of the Ancient Northmen* (1973).[72] Jejich keltští sousedé sotva uhájili živobytí: několik stran ve čtvrté části *Mythe et Épopée I* a jeden jediný nástin; vysvětlením této stručnosti není nezájem, nýbrž fakt, že studia kelské oblasti v duméziloviské perspektivě se ujali Françoise Le Roux a Christian Guyonvarc'h, což umožnilo jejich učiteli přenechat toto téma jim. Daní za „řecký zázrak" byl velmi brzký ústup od indoevropských schémat, jež byla nahrazena novými rámci myšlení; Řecko se proto nestalo předmětem systematické studie, nicméně došlo pozornosti v důležitých nástinech knih *Apollon sonore* (1982) a *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux* (1985). Slované zůstali také na okraji, neboť jejich mytologie se většinou ztratila: poslední kapitola *Mythe et Épopée I* a jeden náčrt v knize *La Courtisane et les Seigneurs colorés* se však zabývaly ruskými bylinami (lidová vyprávění) a navázaly tak na látku prvního článku, který Dumézil publikoval v roce 1925: „Suchmantij Odichmantěvič, bohatýr s vlčími máky". Na okraj můžeme uvést, že tento článek, pojednávající o hrdinovi, který, když umírá, dává vznik jednomu toku, uvádí bez odkazu k Indoevropanům, že toto jednání se „odvíjí nikoli překvapivě na základě aplikace únavného ‚pravidla potrojnosti', jímž je určeno, že se v tolika lidových vyprávěních všechny skutky dělí na tři nebo se zdaří až na třetí pokus nebo se o ně pokoušejí tři hrdinové": Suchmantij se přiblíží ke třem řekám; během svého boje s Tatary je zraněn třemi šípy... Tento první Duméziluv kontakt s trojčlenností nepostrádá pikantnosti, uvážíme-li, jak ji Dumézil později využil!

Tento výčet sice ukazuje nerovnoměrné prozkoumání různých indoevropských „provincií", především ale svědčí o tak úžasném rozsahu bádání, jaký v současné vědě nemá obdoby. A připomeňme, že ve všech případech Georges Dumézil pracoval s původními dokumenty, ne s příručkami nebo překlady.

*

[72] Ve francouzštině jsou její jednotlivé části rozptýleny v *Les Dieux souveraines des Indo-Européens* a v nových vydáních *Heur et Malheur du guerrier*, 1985, a *Loki*, 1986.

Text, který následuje, úryvek z knihy *Idées romaines*, ukazuje, jak se uskutečňuje proces adaptace trojčlenného rámce zděděného od Indoevropanů, prostřednictvím zvlášť pozoruhodného příkladu „homologických retuší ve dvou paralelních tradicích", v Římě a v Íránu. Poznámky byly zkráceny.

V

ZARATHUŠTROVI ARCHANDĚLÉ A CICERONOVI ŘÍMŠTÍ KRÁLOVÉ

Dalším kouskem „historie", kterému ideologie tří funkcí poskytla své zarámování, je posloupnost čtyř předetruských králů, čtyř typů vlády, které postupným a vzájemně se doplňujícím tvořením završily založení Říma. Kromě několika bezvýznamných variant krále Ancuse se jeví stejné jak básníkům, tak historikům. S jedinou výjimkou: Romulus a Tullus, první a třetí král Ciceronův, neodpovídají vulgátě. Byly zde provedeny dodatečné opravy. Proč?

Na druhém konci indoevropského světa, u Indů a u Íránců, dominuje theologii stejná koncepce tří funkcí: védský polytheismus svěřuje každou funkci nebo funkční aspekt jednomu bohu; Zarathuštrův monotheismus jednomu „archandělovi", jedné entitě, sublimaci jednoho tradičního boha. Mezi těmito dvěma seznamy – jedním barvitým, na němž jsou bohové, druhým bledým a abstraktním, obsahujícím archanděly, – je dobrá shoda a pod archandělem je rozeznatelný typ boha. Kromě prvního a třetího z archandělů: Aša a Chšathra vairja. Došlo zde k retuším. Proč?

Ač byly uvedeny filosofiemi velmi rozdílnými, a filosofiemi osobními, v prvním případě Zarathuštrovou, v druhém Ciceronovou, ukazuje se, že tyto změny se týkaly stejných bodů a ubíraly se stejným směrem. Tak vzniká mezi dvěma vzdálenými oblastmi a bez možnosti vzájemného působení shoda velmi vzácného typu: není z těch, které si jako nejpravděpodobnější vysvětlení vynucují předpoklad, že se na několika místech dochovalo určité společné dědictví, ani z těch, které vyplývají z paralelního novějšího a nezávislého vývoje, jenž však již byl v tomto dědictví obsažen v zárodečném stavu, z těch, které komparatisté často objevují v jazykových jevech, nýbrž z těch, které vytváří v reakci proti tradici uvažování dvou myslitelů směřující konvergentně, zde náboženskou a tam politickou cestou, ke stejnému mravnímu ideálu.

Hordy árjovských dobyvatelů, které se během druhého tisíciletí před Kristem rozšířily od Sýrie po Indus – ty na západě čekala pomíjivá nadvláda, zatímco ty, které ovládly střed a východ, triumfovaly definitivně –, nesly s sebou určitý výklad světa a společnosti, jednoduchý a mocný zároveň. Síly, které podle nich obojí oživují, se v zásadě seskupují do tří hierarchicky uspořádaných a kosmicky si nadřazených úrovní, z nichž první dvě lze charakterizovat velmi stručně: magická a právní svrchovanost, válečnická zdatnost; pokud jde o třetí, je složitější, ačkoli lze vycítit společné faktory v jejích projevech: zdraví a potrava, hojnost lidu i statků, niterný vztah k půdě, ale též mír a touha po poklidných požitcích zlatého věku.

Tuto ideologii totiž tvoří uspořádané kontrasty; je jí vzdálená uniformita a spočívá na předpokladu – nebo na experimentální danosti – že život vesmíru, stejně jako lidských skupin, vyžaduje uspořádání sil, které jsou neoddělitelně spjaty už samotným svým antagonismem, a které, aby si udržely své místo v syntéze, musí být především uvedeny v soulad v celé své podstatě.

Již od této nejstarší doby sbor výrazně charakterizovaných osobních božstev ztělesňoval „tři funkce", dramaticky vyjadřoval postavami i dobrodružstvími opozici i vzájemnou závislost základních koncepcí: právě tato funkční božstva, rozmnožena o rituální bohy jako Agni a Sóma (oheň a šťáva) a několik menších velmožů, se ochotně vystavují pohledu pozorovatele v *Rgvédu*; nalezneme je pod jejich jmény a v jejich hierarchickém postavení ve formulaci přísahy jednoho árjovského krále u Churrijců na horním toku Eufratu, ve čtrnáctém století před Kristem. Jsou to „Mitra-Varuna, Indra, Násatjové".[73]

Varuna a Mitra, „oba králové", představují oba antagonistické a stejnou měrou nezbytné aspekty Svrchovanosti:[74] z hlediska člověka je první znepokojivý, hrozivý vládce *májá*, to znamená ovládající magii, která vytváří formy, je ozbrojen uzly a sítí, to znamená trestající tím, že se dokáže okamžitě a neodvratitelně viníka zmoc-

---

73 Skutečné pořadí prvních dvou bohů by mělo být „Varuna-Mitra"; pořadí „Mitra-Varuna" má zřejmě důvody čistě lingvistické: ve složeninách s dvojím duálem typu *mitravaruná* je kratší výraz uváděn první.

74 Viz *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, 1977, str. 55–85, a *Mythe et Épopée*, I, 1968, str. 147–149.

nit; druhý (*Mitra* znamená doslova „smlouva") je uklidňující, přátelský (*mitra* znamená též „přítel"), inspirátor počestných a řádných činů a vztahů, odpůrce násilí. První je neochvějný ochránce velkých zákonů a velkých povinností; druhý je pozornější k tomu, co bychom nazvali lidskými problémy. První, Varuna, říká jeden slavný text, je onen svět; tento svět je Mitra atd.

V Indrovi jsou zahrnuty pohyb, zotročování, nezbytnost brutální Síly, která produkuje vítězství, kořist a moc. Tento nenasytný bohatýr, jehož zbraní je blesk, pobíjí démony a zachraňuje vesmír. Pro své hrdinské skutky se opájí *sómou*, která mu dává sílu a zuřivost. Jeho oslňující a hřmotný doprovod, oddíl Marutů, je vlastně mytickou projekcí do atmosféry „společenství mladých válečníků", *marjů*, indoíránského *Männerbund*, jehož existenci doložil a charakteristiky určil Stig Wikander.[75] Zkrátka, určitá morálka nespoutané živelnosti zde stojí v protikladu vůči ukázněné všemocnosti a blahovolné umírněnosti, které se sdružovaly na první úrovni.

Kanoničtí bohové nejnižší úrovně, dvojčata Násatjové, ta, která Indie nazývá též Ašviny, vyjadřují pouze část jedné tak složité oblasti. Jsou především dárci zdraví, mládí a plodnosti, léčitelé, divotvorci pomáhající churavým stejně jako zamilovaným, starým pannám, které touží po manželovi, stejně jako kravám, které nemají telata. Jsou často posíleni nebo nahrazeni bohy a bohyněmi, kteří bdí nad ostatními aspekty třetí funkce: hojností, blahobytem a také lidovou „masou", oním množným a kolektivním charakterem, dobře vyjádřeným ve slově *višas*, „klany", které *Rgvéd* (VIII,35) již staví proti termínům *brahman* a *kšatram*, „mystické formuli" a „vojenské síle", tak jako *vaišjové*, „pastevci-rolníci", budou později podřízeni *bráhmanům* a *kšatrijům* v teorii o třech *varnách*.

Takoví jsou bohové tří úrovní. Vidíme, jak se zásadně odlišují. Jeden dialogizovaný hymnus *Rgvédu* vkládá do úst Indrovi a Varunovi možná vychloubání, jimž rozhodně nechybí nestydatost. Mýty, které pokračují ještě i v eposu, vyprávějí, že vstup Násatjovců do božského světa nebyl snadnou záležitostí a že bylo třeba mocných

[75] Erotické zabarvení tohoto slova je jisté, M. Mayrhofer, *Orientalia*, XXXIV, 1963, str. 336; viz též L. Renou, *Études védiques et pāninéennes*, IV, 1958, str. 49; X, 1962, str. 10, pozn. 1 a str. 64 (který mylně vylučuje válečnický prvek, o němž určitě nepochybovali ani Egypťané ani všichni ti, kteří na Předním východě učinili zkušenost s *marjí*).

zásahů, aby byl zlomen odpor Indry a bohů. Z toho bylo usouzeno, v perspektivě historicismu, od níž se někteří myslitelé nikdy neodpoutají, že Indra je bohem méně starobylým než Varuna nebo že je bohem určité společenské skupiny, která, jakmile se stala dominantní, prosadila své vlastní náboženství na úkor jiných, a že Násatjové měli zprvu odlišný „etnický základ" a stali se bohy celé árjovské společnosti až na základě kompromisu.[76] Ve skutečnosti tyto hádky a tato smíření mezi božskými postavami sotva mohou být mytizovanými „historickými vzpomínkami". Svými gesty a slovy, svými malými dramaty, vyjadřují vnitřní *mechanismus* celé náboženské *konceptuální* struktury, napětí a rovnováhy, které ji vytvářejí, podvojnou skutečnost *opozice* a *solidarity prvků* uvnitř *celku*: jak je běžné, theologie a mytologie předvádějí jako skutečnost to, co ideologie obsahuje jako potencialitu.

Není zcela zřejmé, co vlastně znamená pojem „zarathuštrovské reformy". Známe ale její předchůdce, prvotní látku, nesporně velmi blízkou védskému a předvédskému systému, který jsme právě shrnuli, a v různých částech Avesty čteme a vidíme, jak se rozvíjejí její účinky.

V severovýchodním Íránu mezi léty 1000 až 600 před Kristem vstoupil jeden nebo několik jasnovidců do osobního styku s bohem, jemuž hlavní rysy poskytl, jak se zdá, velký indoíránský asura Varuna, který však, jakmile se objevil v celém svém majestátu, se stal jediným bohem, stejně náročným jako žárlivý Bůh Izraele. Tato monotheistická intuice, tato jedinečnost Pána Moudrosti, *Ahura Mazdy*, je základním tématem hymnů, v nichž se mazdaismus představuje ve svém čistém stavu: avestských *gáthů*. A má obrovské důsledky.

Jediný bůh, amplifikace jednoho z bohů z úrovně svrchovanosti, ale transcendující nyní veškerou realitu, vnucuje svým věrným volbu, jedinou možnou volbou: každý člověk je buď zcela s ním, nebo naprosto proti němu, je buď „stoupencem *aša* (řádu kosmického, mystického a legálního)", nebo „stoupencem *drudž* (lži, zla)". S určitými výhradami můžeme hovořit o „moralizující reformě", neboť

[76] Existují přesně symetrické problémy ve skandinávské mytologii: podnětem k historizujícím výkladům zde byl souboj ve vzájemném urážení se mezi Ódinem a Tórem ve skladbě *Hárbardsljódu* a především válka a poté spojení Ásů a Vanů; Jan de Vries tyto výklady po právu odsoudil.

je jisté, že mnoho přikázání a především obhajob mazdaismu konstituovalo určitý morální pokrok. Tím ale zdůrazňuji pouze *univerzální*, *absolutní* povahu každého z těchto nařízení i celku, který vytvářejí: zde již není místa pro odlišné, či dokonce protikladné způsoby chování, které by byly právě tak přípustné na jiných úrovních nebo v jiných společenských orgánech. Nuže, takováto uniformizace, takovéto přivedení ke konformitě se musí projevit především ve dvou velmi snadno předvídatelných bodech.

Na jedné straně, na první úrovni, konceptuální polarita, jako ta, která podporovala pár Mitra-Varuna, se stala neudržitelnou. Jediný bůh je koherentní. Je vzorem toho, co očekává od každého věřícího. Bohatství jeho kvalit je tedy ve stálé rovnováze, bez napětí, a ať už je Ahura Mazda jakéhokoli původu, ač spíše varunovského, střed této rovnováhy je jednoznačně v „Mitrově aspektu" svrchovanosti: v Bohu není žádné překvapení ani past, ale spravedlivý a dobrotivý výkon nejvyšší moci, podle jeho vlastního zákona uznávaného lidem, a jeho prostřednictvím zjevený prorokovi; především již nic ze znepokojujícího, téměř démonického velkého mága Varuny: mezi dobrem a zlem je nepřekročitelný, nekompromisní předěl – a zlo, to je starý polytheismus (*daévové* jsou nyní „démony") se svou pestrou rozmanitostí pojetí a chování.

Na druhé straně, ve společnosti, která uctívá Ahura Mazdu, válečníci mohou být pouze křižáky ve službách *tohoto* náboženství, a to „křižáky", na něž se vztahují stejné povinnosti jako na ostatní věřící, bez privilegií a bez výjimek. Jestliže bůh zakazuje svým kněžím opíjení, zakáže je též svým vojákům. Násilí již pro ně nebude hodnotou, samoúčelem, plodem legitimní překypující vitality mladých *marjů*; za přísných podmínek bude obráceno pouze proti nevěřícím: Wikander ukázal, že *Aéšma*, jedna z největších pohrom a později v očích přívrženců mazdaismu nejobávanější démon,[77] který ztělesňuje destruktivní zlo každé společnosti, je pouhou negativní personifikací hodnoty, která naopak se stejným kořenem poskytuje *Rgvédu* pochvalný přívlastek vlastní Indrovým společníkům Marutům a jejich otci, obávanému Rudrovi: *iš-min*, „praecipites" a bezpochyby spíše „furiosi". (Tato slova jsou utvořena od kořene, který souvisí nejen s řeckým *oistros*, latinským *ira*, ale

[77] Je známo, že biblický *Asmodeus* nese jméno tohoto *Aéšma daéva*; v gruzínštině ještě dnes *ešma*, *ešmaki* znamená „ďábel".

bezpochyby i se staroskandinávským slovesem *eiskra*, které označuje stav zuřivosti válečníků-šelem, berserkrů, takže se zde možná dotýkáme jakéhosi technického termínu indoevropských „společenství válečníků".)

S takovými nároky ve svém základu se monotheismus mohl omezit na potvrzení boha a odmítnutí všeho zbývajícího jako pověry. Reformátoři však patřili do stavu kněží (Zarathuštra je prezentován jako *zaótar*) a nechtěli se vzdát toho, co bylo samozřejmé v systému funkcí, jejichž božské personifikace odmítali: svrchovanost, síla, zdraví a blahobyt jsou samy o sobě pozitivními pojmy, odpovídajícími autentickým lidským potřebám, a jejich rozlišení pak v důsledku toho pomáhá zkoumat skutečnost a porozumět dílu Stvořitelovu. Z toho se zrodil tak jedinečný systém *Ameša Spenta*, Systém „Nesmrtelných (či Učinlivých) Dobrodinců" prvních bytostí a nejvyšších pomocníků boha pro spravování světa a drama spásy.[78]

Tento výčet šesti entit s abstraktními jmény – „archandělů" v mazdaismu – byl i se svou hierarchií okopírován, podle podoby starého výčtu funkčních bohů, jen s tím, že třetí funkci zde spolu s dvojčaty Násatjovci a ještě před nimi vyjadřovala jedna bohyně (typu indické Sarasvatí): v čele dva hlavní archandělé, *Dobré smýšlení* (Vohu manah) a *Řád* (Aša), zaujali místo dobrotivého Mitry a pána řádu (rta) Varuny: na místě Indry se ocitá třetí archanděl, *Síla* (Chšathra), jejíž jméno je stejným slovem, které v Indii již v *Rgvédu* (VIII,35) odlišuje válečnickou funkci; pak následuje archanděl, jehož jméno znamená přibližně *Zbožnost* (Ármaiti), ale který již od gáth je rovněž duchem země jakožto živitelky; a konečně zde jsou prakticky neoddělitelní archandělé *Plnost* a *Nesmrtelnost* (Haurvatát a Ameretát), patroni vod a rostlin, o nichž již dlouho panovalo podezření, že jsou pouze novou podobou dvojčat Násatjovců, dárců zdraví a mládí. Takto, díky hierarchii archandělů, mohl monotheismus bez toho, že by utrpěl jeho princip, zachránit vědění o světě, které se mu nabízelo v tradičním polytheismu.

Jenom se každý archanděl musel vzdát největšího dílu své jedinečnosti. Nyní jsou všichni pouhými vyslanci téhož boha; pro všechny platí *stejné* pojetí ctnosti a neřesti, povoleného a zapovéze-

[78] Viz *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, str. 115–149. – Pozn. H. C.-B.

ného, poslání jedince, společnosti a světa. Odtud pramení ona jednotvárnost, monotónnost, odrazující bezvýraznost, dojem vzájemné zaměnitelnosti, které tak často zaznamenávali historikové íránských náboženství: všechno probíhá tak, jako by navzdory svým jménům a značně rozdílným oblastem působení, jež definují tato jména nebo hmotné prvky, které jim jsou přiřazeny (kov pro Chšathra, Země pro Ármaiti, vody a rostliny pro Haurvatát a Ameretát), čtyři poslední archandělé nedělali nic jiného, s menší frekvencí nebo intenzitou, než to, co již aktivně dělají dva první. Je tomu tak proto, že v podstatě už zbývá pouze jediná „funkce": služba pravému náboženství.[79]

V kterých bodech způsobila tato nivelizace starých funkčních bohů nejcitelnější změny? Jak jsme předpokládali: u archanděla *Aša*, náhražky Varuny, a u archanděla *Chšathra*, který nahradil Indru.

Ve skutečnosti však Aša není varunovská, není o nic více či méně „znepokojující" než Vohu manah, kterého zdvojuje se vším majestátem, pouze je trochu dále od člověka. Běžně se učí, že oba první archandělé sdílejí stejné vymezení, stejnou oblast. To je přehnané, ale bylo skutečně třeba se podívat velmi zblízka, abychom pozorovali v jejich vztahu odraz některých starých forem opozice mezi Mitrou a Varunou.[80]

Pokud jde o *Chšathra*, reformátoři, kteří využívali posunů smyslu, jež povolovaly různé staré hodnoty tohoto slova, jej orientovali méně k ideji „moci" než k myšlence „království", téměř již ve smyslu, ve kterém bude evangelium hovořit o království Božím. Také u něj bylo obtížné nalézt nějaké stopy válečnického aspektu indoíránského prototypu.[81]

---

79 Pak je nám také hned pochopitelné, jak se mohli tak vynikající vědci jako B. Geiger domnívat, že všichni Ameša Spenta jsou z úrovně, z podstaty Áditjovců. Tento pohled se shoduje s mým: Zarathuštra povýšil čtyři poslední Ameša Spenta na úroveň prvních dvou, legitimních náhražek dvou hlavních Áditjovců (svrchovaných bohů, bohů první funkce), Mitry a Varuny; systém bohů tří funkčních úrovní mu poskytl výchozí *látku* k sublimaci, typ bohů první funkce (védští Áditjovci) mu poskytl *ducha* sublimace.

80 *Naissance d'archanges*, str. 97–98, 131–132, 137–142.

81 Tamt., str. 142–146. Nejsilnější argumenty jsou ty, které vycházejí ze samotného slova Chšathra: odlišující hodnota „druhé funkce" védského *kšatram*, osetského *Achstartag* (str. 146–153); a také zobrazení *Šaoréory* (Chšathra, Vairja) jako válečníka na indoskythských mincích (str. 154–155). „Kov *zbraní*",

Taková je situace ryzího mazdaismu gáth.[82] Monotheismus tím, že předkládal a vnucoval jednou morálkou, působil jako silové pole. Starou hierarchii funkcí a jejich bohů ponechal sice na původním místě v podobě archandělů s abstraktními jmény, všechny je ale orientoval jedním směrem, zatímco v polytheismu byla příčinou jejich počtu a účelem jejich seskupování potřeba rozbít rozličná zaměření, často dokonce stavěná do protikladných párů. A právě v oblastech, v typech „hrozivého svrchovaného" boha a boha válečníka si podřízení jediné linii vyžádalo nejvážnější a nejsilněji usměrňující zásahy.

*

Tento systém tří funkcí, s jeho dalším členěním a odstíny, si nevymysleli Indoíránci: skandinávská theologie (Ódin-Týr, Tór a bohové Vanové) a archaická římská theologie (Jupiter-Dius, Mars, Quirinus) jsou rozvrženy podle stejného modelu a i na jiných, méně známých místech indoevropské oblasti nacházíme jeho pozůstatky.

V Římě byla tato struktura spíše než v theologii, výrazné, ale krátkého trvání, využita v „historii" počátků. Ještě předtím, než prošli školou Řeků, skvělých historiků, projevovali Římané skutečně historického či spíše historizujícího ducha v tom smyslu, že vložili do své minulosti – tím, že ji vybavili jmény osob, obyvatel, míst a *gentes*, které znali z vlastní zkušenosti – to, co se u jiných národů, jejichž imaginace nebyla tak výlučně spjata s národními zájmy, představuje jako bájná, mimořádná vypravování nebo božské legendy.[83]

Řím si tedy představoval první údobí své dráhy – předetruskou dobu – jako určitý pravidelný růst ve čtyřech epochách, v nichž Prozřetelnost pokaždé povolala krále s novou povahou, odpovídající potřebám dané chvíle:[84] nejdříve *Romulus*, polobůh se záhadným

---

odjinud dobře doložený, se proměnil většinou v „drahý kov" (jako charakteristiku „krále") nebo v eschatologický kov božího soudu (jako to, co zajišťuje dobrým vstup do „Království"), str. 155–156.

82 Pro zjednodušení zde neberu v úvahu pozdější formy mazdaismu, kde se znovuobjevují Mithra a Verethragna jako *bohové*, ale Indra, Nánhaithja atd. jako *démoni*.

83 Viz druhá (římská) část *Mythe et Épopée*, I, a *Idées romaines*, str. 179.

84 Zabýval jsem se těmito vládami a jejich vztahy v různých knihách: Ro-

dětstvím a se zápalem, auspiciemi i mocí, jaké byly nezbytné pro vytvoření Města; pak *Numa*, náboženský mudrc, který založil kult, kněžstvo, právo a zákony; pak *Tullus Hostilius*, král zcela válečnický, který dal Římu vojenský nástroj jeho moci; pak *Ancus Marcius*, jehož dílo je komplexní tak jako sama třetí funkce: zakladatel, v podobě Ostie a mostu přes Tiberu, říšského obchodu a shromažďovatel *opes*; a také král, za jehož vlády se obrovský plebs, římská „masa", zabydlel v Římě; konečně král, za kterého se v Římě společně se zámožným přistěhovalcem Tarquiniem, Accou a Tarutiem objevilo bohatství jako prvek prestiže nebo moci.

Tito čtyři králové vytvářejí systém, který není pouhou fikcí, ale který Římané jako systém chápali, utvrzovali, obdivovali – *quadam factorum industria*. Nejsme to my, je to Anchíses v šestém zpěvu *Aeneidy*,[85] je to Florus ve svém *Anacephalaeosis de septem regisu*,[86] kdo jednou frází nebo jedním slovem, určitou rozlišující etiketou, shrnuje povahu a dílo těchto čtyř panovníků, a to konstantním způsobem u prvních tří, zatímco u čtvrtého způsobem proměnlivým, ale vždy ve vztahu k jednomu z aspektů třetí funkce (král *popularis*, král *aedificator*...). Není to moderní analýza, je to Titus Livius, je to Dionysios Halikarnaský, je to Plútarchos, je to celá tradice, která se snaží bod po bodu ve všech myslitelných bodech proti sobě postavit „dva zakladatele", Romula a Numu. Je to rovněž Titus Livius, kdo upozornil, že Tullus má více společného s Romulem, zatímco Ancus se podobá svému dědovi Numovi...

Na druhé straně historická nepravděpodobnost tohoto sledu a těchto postupných výsledků bije do očí. Mohli by druhý a třetí

---

mulem a Numou jakožto protikladnými osobnostmi v *Mitra-Varuna*, 2. vyd., 1948, str. 55–74; Tullem Hostiliem v *Horace et les Curiaces*, 1942, str. 79–88; Ancem Marciem ve třetí sbírce *Tarpeia*, 1947. Souhrn je v *Mythe et Épopée*, I, str. 271–281.

[85] *Aeneis*, VI,777–784 a, po zdvořilosti Augustovi, 808–816: komentováno v knize *Tarpeia*, str. 161–175. Čtyři králové jsou výborně definováni čtyřmi popisy, v nichž převažují postupně slova *auspicia* (u poloboha Romula), *sacra* a *legibus* (u skromného a zcela lidského Numy), *arma* a *agmina* (u Tulla) a *popularibus auris* (u Ancuse).

[86] *Epitome*, I,8, shrnuje prezentaci sedmi králů (1–7): „Haec est prima aetas populi Romani, et quasi infantia, quam habuit sub regibus septem, quadam fatorum industria, tam uariis ingenio ut reipublicae ratio et utilitas postulabat. Nam quid Romulo ardentius?... Quid Numa religiosius?... Quid ille militiae artifex Tullus?... Quid aedificator Ancus?..."

král dvakrát a v opačném smyslu úspěšně zvrátit charakter Římanů, z *feroces* ke zbožnosti a ze zbožnosti k bojovnosti? Mohl by druhý král přežít čtyřicet let bez války jen proto, že měl takovou povahu? Mělo by malé společenství *montes*, za Tulla, byť rozšířené o *colles*, sílu ke zdolání Alby? Nemusíme se ani zmiňovat o anachronismech, náležitě zjištěných v Ancusově díle... Je zde tedy prokazatelně struktura, a dokonce systém, velmi vědomý, systém, který nemohl vyplynout z událostí, totiž systém koncepcí: letopisci pracovali na starém schématu, které vyžadovalo, aby společnost k dosažení celistvosti a dospělosti akumulovala (hierarchicky, zde sousledně) dobré skutky nějakého náčelníka zapáleného, tvůrčího, snad i těžícího z *auspicií*; náčelníka kněžského, klidného, spravedlivého, právnického, povolaného založit *sacra*; náčelníka vojenského, odborníka na *arma*; konečně nějakého náčelníka zaměstnaného masou (*plebs*, *turba*), bohatstvím (*opes*, *diuitiae*) a výstavbou (*aedificator*).

Stejně jako indický obraz funkčních bohů, tento římský obraz králů se ve svém celku vyznačuje živostí protikladů, které jsou v něm obsaženy a které obdobně jako védští básníci letopisci vyzdvihují.

V tomto záměru podtrhnout výraznost se v protikladu k Numovi a Ancusovi, kteří jsou zcela „dobří", vyznačují zbývající dva představitelé, homologové Varuny a Indry (kteří stejně jako tito dva bohové vykazují vzájemné obdoby), různými rysy, které jsou patrně snadno „zavrženíhodné".

Víme, jakou povahu přinejmenším jedna část římské tradice přisuzuje králi Romulovi (po Tatiově smrti, události, která zahájila jeho skutečnou „funkční vládu") a jak tento charakter vysvětluje jednu z verzí jeho smrti, tu, podle níž byl rozsekán na kusy senátory. Titus Livius na to činí jen jednu diskrétní narážku, ale Dionysios a Florus to prohlašují zcela otevřeně a Plútarchos u toho dlouze prodlévá (*Romulus*, XXVI,1–4):

Jeho úspěch mu dodal odvahy a on podlehl své pýše, ztratil svoji vlídnost vůči lidu a osvojil si odpudivé a urážlivé způsoby despoty. Začalo to okázalostí jeho oděvu: oblečen v červené tunice a v tóze lemované purpurem, poskytoval audience sedě na stolici otočen zády. Měl stále kolem sebe mladé muže, které nazývali celeres, *z důvodu jejich hbitosti při provádění jeho příkazů. Další*

šli před ním, pruty zaháněli dav, opásáni řemeny, kterými na místě svazovali ty, které jim označi...

Je to vpravdě hrozné a odlidštěné království, ve svém typu dovedené do krajnosti v protikladu vůči Numovu stále vlídnému, vyrovnanému a spravedlivému, království „svazující" stejně hmatatelně jako říše Varunova. Oněch několik rysů převzatých z řeckého obrazu tyrana se připojuje k základu ze zdrojů čistě římských, k celeres, temným prototypům *liktorů*. Se svou *májou* a svými uzly by ostatně i Varuna mohl být Řeky popsán jako tyran, v protikladu k spravedlivému a kněžskému Mitrovi.

Pokud jde o Tulla, letopisci si dali takovou práci, aby jej zcela zredukovali na jeho typ vojenského krále, že z něj udělali neznaboha, bezbožníka. Indra se v několika hymnech spokojuje tím, že vzdoruje Varunovi. Tullus, pohrdající bohy, přehlíží Jova, a ten jej trestá – neboť tento zločin je též příčinou jeho smrti. Jestliže Dionysios Halikarnaský celou věc zmírňuje, Titus Livius je ráznější. Nejprve představuje svého hrdinu (I,22,2):

Tullus nejenže se nepodobal svému předchůdci, byl naopak ještě prudší (ferocior) *než Romulus; jeho věk, síla a také sláva jeho předka [nejprestižnějšího Romulova společníka] usměrnily jeho ducha; věřil, že bude-li žít v míru, společnost se stane senilní...*

A zde je závěr (I,31,5–8):

Krátce poté [po sabinské válce] postihla Římany epidemie. Ačkoli již tehdy ztratili chuť do boje, žádné příměří jim nedopřál tento válečnický král, který věřil, že zdraví iuvenes *nachází lepší podmínky ve vojenském táboře než u krbu – až do dne, kdy on sám byl zasažen dlouhou chorobou. Jeho nezkrotná duše byla zlomena spolu s jeho tělesnými silami:* on, který až do té doby soudil, že nic není méně důstojné krále než zabývat se posvátnými věcmi, *se náhle poddal všem druhům pověr, velkým i malým, a šířil i mezi lidem různé marné praktiky. Veřejné mínění již žádalo obnovení Numovy politiky, v přesvědčení, že jedinou nadějí k záchraně nemocných těl je získání milosti a odpuštění bohů. Říká se, že král sám, pátraje v Numových knihách v nich nalezl návody určitých tajných obětí k uctění Jova Elicia. Skryl se, aby je uskutečnil. Ale buď na začátku, nebo během obřadu se dopustil nějaké rituální chyby, takže se nejenom nedočkal zjevení žádné božské*

postavy, ale špatně prováděným vzýváním Jova popudil a byl i se svým domem spálen bleskem.

Ještě jednou, v případě Tulla obdobně jako v případě Romula, je *exces* (zde tyranie, tam bezbožnost) pouze prostředkem k vyzdvižení *normálního*, *nezbytného*, *speciálního* typu, který má na své úrovni vyjádřit ta či ona legendární postava.

Tato tradice o králích potkala svého Zarathuštru, chci říci autora, který ve snaze podřídit ji určitému principu, v jeho očích důležitějšímu než sama tradice, principu náročnému a uniformizujícímu, se cítil nucen zmenšit jedinečnost Romula a Tulla a učinit z Romula a Tulla „vzorové Římany" po způsobu Numy a Ancuse: je to oprava bez širšího dopadu, bez budoucnosti, ale svým původem a výrazem podivuhodně souběžná s hlubokou reformou íránského kněze.

Co chce Cicero dokázat stručným přehledem sedmi římských králů, který uvádí v druhé knize *De Republica*? Že králové, kteří od druhého až po předposledního vládli na základě *lex curiata de imperio* a z nichž dokonce i první, zakladatel Romulus, si svým chováním získal jiný typ legitimity, byli všichni přesnými předobrazy „magistrátů" historického Říma a především ztělesňovali správce ideální Republiky. Pouze poslední tyran, Tarquinius Superbus vybočil z tohoto pravidla, učinil se *de rege dominus*, – a známe důsledky, pro město bolestné, pro království přímo osudné, tohoto porušení principů.

A tak se tedy nyní k názornému doložení teze Romulus stává něčím jako Numa. Po Tatiově smrti, dalek toho, aby se proměnil v „excesivního vladaře" a provokoval *patres*, se ještě více opírá o jejich prestiž a o jejich názory, *multa etiam magis patrum auctoritate consilioque regnauit* (II,8,14); následující kapitola zdůrazňuje toto: Romulus, říká Cicero, ukázal svým chováním, že soudí jako spartský Lykúrgos, že monarchický režim funguje šťastněji *si esset optimi cuiusque ad illam uium dominationis adiuncta auctoritas.* Romulus nejenže není ukázán jako hrozivý zakladatel liktorů, „vazačů", vyzbrojených řemeny a holemi, ale je naopak Ciceronem chválen za to, že trestal pokutou počítanou na ovce a kusy dobytka, *non ui et suppliciis*. A samozřejmě, líčení jeho smrti a prohlášení za boha pak nikde nenaznačuje, že by král byl zavražděn rukama *patres*.

Tullus prošel obdobnou metamorfózou. Palimpsest nám nezachoval konec kapitoly (II,17,31), která je mu věnována, a nenajdeme ani větu, v níž Cicero hovořil o jeho smrti.[87] Ale řádky, které pojednávají o jeho díle, jsou pozoruhodné. Samozřejmě, zachovává si své vojenské, válečnické specifikace: *cuius excellens in re militari gloria, magnaeque exstiterunt res bellicae*. Nepřipomíná však ani vzdáleně bezbožníka, ve kterém by válečnický génius vylučoval náboženské smýšlení. Cicero, jediný ze všech starých autorů, mu přičítá vytvoření té části náboženství a práva, která se dotýká války, vládne jí a posvěcuje ji: *constituit ius, quo bella indicerentur, quod per se iustissime inuentum sanxit fetiali religione, ut omne bellum, quod denuntiatum indictumque non esset, id iniustum esse atque impium iudicaretur*. Všude jinde je to Numa, jakožto původce všech *iura* a všech *religiones*, komu je přisuzováno zřízení kněžského kolegia fetialů a *ius fetiale*; nebo, u Tita Livia, je to Ancus, jakožto duchovní dědic svého děda Numy. Ciceronův záměr a potřebu však pochopíme: jeho Tullus zůstává válečníkem, je však třeba, aby v hloubi svého zaměření[88] byl zbožný a spravedlivý ve stejném smyslu a do stejné míry jako Numa, jako všichni „spravedliví" králové, kteří vládli a budou vládnout *iussu populi* a ptát se lidu na radu *curiatim*. Od Romula po Servia může být Jupiter spokojen se všemi římskými králi.

Tak v Orientu a v Římě, před velkými íránskými monarchiemi a v době úpadku císařské Republiky, stará indoevropská „superstruktura" přežila radikální změny hospodářské a společenské struktury: uchýlila se tam do mytologie, tady do historie o počát-

[87] Sv. Augustin v díle *O boží obci* (III,15) ostatně tuto mezeru významně vyplňuje; poté, co citoval z *De rep.* (II,10) úryvek o smrti Romulově, dodává: „Cicero v knize, kterou jsem právě citoval, říká o Tullu Hostiliovi, třetím králi, též zasaženém bleskem, že Římané přesto nevěřili, že by byl povýšen tímto druhem smrti do řad bohů, bezpochyby proto, že nechtěli zlehčit poctu učiněnou Romulovi tím, že by ji vzápětí příliš snadno přiřkli druhému vladaři." Z tohoto textu vyplývá, že Cicero, když se odvolával na legendu o Tullově sežehnutí bleskem, nevykládal tuto smrt jako trest, ale jako počátek jeho zbožštění.

[88] Na základě stejné logiky je to Tullus, a nikoli Romulus, komu Cicero (kap. XVII) přisuzuje instituci liktorů. Ale jak jsme vzdáleni nestoudnosti „hrozivého vladaře"! Je to úplně naopak: „ne insignibus quidem regiis Tullus, nisi iussu populi, est austus uti. Nam ut sibi duodecim lictores cum fascibus anteire liceret..." Tady začíná mezera v palimpsestu, ale *liceret* říká zřetelně, že Tullus žádal a obdržel od lidu „povolení", aby před ním kráčeli liktoři.

cích. Poté na této ideologii, osvobozené od svých reálných vztahů, ale stále ještě živoucí a mocné, pracovali dva značně rozdílní myslitelé: jeden vizionář chorazbádského pohraničí, mystik a básník, a o mnoho staletí později, ve své vile v Tusculu, jeden hellénizovaný filosof. Oba dva upravili tradiční látku, přizpůsobili ji jeden své víře, druhý své tezi. Každý byl originální, každý se mohl cítit nezávislý a svobodný. Učinili oba totéž.

Čtvrtá část

Rozprava o metodě

Metoda… Georges Dumézil toto slovo neměl rád a ještě méně metodologismus, který zaplavil společenské vědy. Na všechny žádosti o systemizaci odpovídal formulací Marcela Graneta: „Metoda, to je cesta poté, co jsme ji prošli." Když jej upozornili, že těch několik desítek knih a několik stovek článků je cestou více než úctyhodnou, změnil tón: „Moje metoda, to je dlouhý sled pokání." Většina jeho knih má jen velmi stručný úvod a pak autor ihned přechází k otázce, o níž je řeč. A když musel přistoupit k určitému upřesnění na ochranu před nějakými „pokušeními" neopatrných badatelů, hned zdůrazňoval, že to zdaleka neznamená „formulování ‚pravidel' nějaké ‚metody': pokud jde o pravidla, znám pouze ta z Rozpravy. Mně jde jen o obezřetnost, založenou na zdravém rozumu." Odtud odmítnutí Durkheima a „prefabrikovaných metod": „Uveřejnit *Règles de la méthode sociologique* dříve než vykonat dílo mi nepřipadalo přijatelným." Druhé vydání knihy *Mitra-Varuna* (1948) začíná velmi tvrdým útokem proti teoretizujícímu zaujetí Durkheimových epigonů, z nichž ne všichni měli talent Marcela Mausse nebo Henriho Huberta.

Jednou z běžných – a současných – slabin sociologických studií je zmnožování předběžných pravidel a apriorních *definic, od kterých se pak již nedovedeme osvobodit, nebo ještě také vytyčování oslnivých programů, které prostě není možné splnit. Mnoho hodin práce se tak každoročně utratí v přespříliš snadných a nabubřelých, a přitom tak málo plodných spekulacích, přinejmenším z hlediska duchovního přínosu. S touto marnotratností nechceme mít nic společného. Od dvou myslitelů, jejichž jména jsou uvedena v záhlaví této knihy, jsme se mimo jiné naučili respektovat konkrétnost, stále se měnící látku studia; neboť navzdory nespravedlivým kritikám a přes jeden proslulý příklad, nic nebylo myšlení těchto velkých mužů více cizí než apriorismus a exkluzivismus. Marcel Mauss nám jednou řekl: „Sociologii nazývám*

každou dobře udělanou vědu"; a my jsme nezapomněli jeden provokativní bonmot Marcela Graneta, když hovořil o umění objevovat a pohrával si s etymologií: „Metoda, to je cesta *poté, co jsme jí prošli." To neznamená, že bychom svou metodu neznali. Je však lepší jednat než kázat. Cožpak se v teprve vznikajících studiích, komparativních či jiných, neodvolává všechno opět ke klasickým pravidlům, k Descartovi a Stuartu Millovi a ke zdravému rozumu? Použít veškerou látku, která se nabízí, bez ohledu na speciální obory, které se o ni prozatímně dělí, a nic z ní sami za sebe svévolně neodřezávat; dlouze se obírat danými fakty a jejich evidentností, které tak často evidentní není, i jejich iluzívností, která je tak často víc nežli jen iluzivní; nedůvěřovat tradičním soudům, ale rovněž tak se mít na pozoru před podivnými „svérázними" názory a módními novinkami; vyvarovat se vazeb na nevyzrálý technický jazyk; nepovažovat ani drzou výbojnost, ale ani přílišnou opatrnost za „tu pravou" ctnost* par excellence, *ale využívat jedné i druhé a neustále ověřovat oprávněnost každého postupu a harmonie celku; tento „pentalog" obsahuje vše podstatné.*

Z toho bychom mohli být v pokušení udělat závěr o jakémsi krajním empirismu. Ale to by byl vážný omyl: „nová srovnávací mytologie", jejíž předmět a cíle Dumézil definoval, spočívá na přísné metodě, která byla popsána a vytříbena v několika základních textech: zajisté, slovo „metoda" se v nich objevuje velmi málo a východiskem je vždy nějaký přesný mytologický problém, ať už římský, skandinávský nebo indický. Ale jejich dosah je obecnější. Probereme-li je jeden po druhém, uvidíme, že tyto fragmenty rozprav umožňují velmi zřetelně spatřit velmi sevřeně vyjádřené a též pevně dodržované řídící principy (neboť Dumézil odmítal termín „pravidla").

(1) První princip, neustále prosazovaný navzdory odmítání specialistů: Dumézil se vždy představoval jako historik. Jak napsal jeho přítel Mircea Eliade: *„Dumézil nepoužíval filologickou a etymologickou metodu F. Maxe Müllera, ale metodu historickou: srovnával socionáboženské historicky příbuzné jevy (tedy instituce, mytologie a theologie určitého počtu populací pocházejících ze stejné etnické, lingvistické a kulturní matrice)."*

Tato změna perspektivy radikálně odlišuje novou srovnávací mytologii od mytologie staré, té, která vyšla ze školy Adalberta Kuhna

(1812–1881) a Friedricha Maxe Müllera (1823–1900): dává přednost shodě koncepcí před etymologickými a lingvistickými shodami božských jmen, hledá spíše určité společné dědictví než nějaký hypotetický prototyp jmen bohů. Ve svých prvních pracích, předcházejících roku 1938, Dumézil trval na přezkoumání starých onomastických rovnic, ale zde totálně ztroskotal: „V průběhu let jen velmi málo z těchto rovnic obstálo při náročnější fonetické zkoušce: řecké Erinys již nemohly nadále tvořit pár s indickou Saranjú, ani pes Orthros s démonem Vrtrou. Zklamalo to nejnespornější: u védského Djause je ‚nebe' zaměřeno naprosto jinak než u řeckého Dia nebo římského Jova a z pokusu o nalezení paralel jsme se nic nedozvěděli." Ve svých prvních pracích po roce 1938 se Dumézil po nějakou dobu vytrvale držel některých onomastických rovnic, potom je buď výslovně popřel (tak například vztah mezi irským *airig* a indoíránským *árja*, odtud Árjové), nebo je čistě a jednoduše „zbavil obsahu" (například *flamen – bráhman*: „Jejich paralelnost pokládám nadále za pravděpodobnou, ale nemá to nejmenší význam."). Čas od času sice použije etymologie, „pokud je podložená", ale zpravidla to bude jen „posílení, nikoli základ výkladu". Úvod k *Mythe et Épopée III* je skutečnou oslavou historie:

Vzhledem k tomu, že je třeba, aby každé bádání mělo důstojné domovské právo v Republice věd, osměluji se požádat i pro své o místo v obci historiků, a to historiků podle nejtradičnější definice: těch, kteří se všemi rozumnými prostředky snaží stanovit, datovat a vysvětlit fakta, ale kteří, jakmile si uvědomí, že k tomu nemají prostředky, toto stanovení, datování a vysvětlení odmítnou. Z tohoto dvojího důvodu, negativního i pozitivního, se domnívám, že si moje bádání zaslouží toto krásné přístřeší: samozřejmě, fakta, která zjišťuje, se vztahují spíše k historii idejí než k historii událostí; tím však není o nic méně historií, a navíc pomáhá demaskovat falešné a příliš lehkomyslně přijaté události.

Rozpoznat, že legenda o erupci Albanského jezera na počátku Kanikul je součástí theologie Neptuna, jehož svátek zahajuje řadu kanikulárních dní, a že tato theologie a tato legenda se připojují k indoíránským a irským koncepcím, které je osvětlují; pochopit, že vztahy Camilla a Mater Matuty se neomezují na vyslovené, vyslyšené a splacené přání, ale že se vyjadřují v mnoha dalších

věcech, které se vyprávěly o Camillovi; konstatovat, že v biografiích téhož Camilla a Coriolana, ideologie tří funkcí autory inspirovala téměř k desítce „trojčlenných obrazů", jejichž každý člen odpovídá určitému, bezprostředně zřejmému funkčnímu záměru: není to hledání a nalezení faktů stejně důležitých, jako o několik staletí později Caesarův monarchistický záměr nebo Augustův restaurační program, vynalézavě odhalený výkladem činů a výsledků? Jednoduše řečeno, to, co objevujeme, nejsou „plány" Coriolanovy, Camillovy nebo senátní, ale spisovatelů, kteří tato vyprávění zkomponovali.

Také žádný z postupů, jichž se zde používá, není převzat odjinud než z praxe historiků nebo jejich nezbytných pomocníků: výklad textů, určení konstant nebo leitmotivů, paralelismů a sérií protikladů se běžně provádí v oborech jako filologie, archeologie nebo epigrafie, které podporují historii. Samotné srovnávání, i když v italické oblasti nemá pro své provádění kromě umbrijských nápisů z Iguvia žádné prostředky, bylo odjakživa blízké hellénistům, kterým Dórové, Iónové, Arkáďané a odnedávna i Achájci často poskytují ve svém náboženství, institucích a legendách rozporné, ale viditelně spřízněné látky, u nichž je pouze třeba se pokusit o bližší určení jejich podobností a rozdílností a rozpoznání těch hlavních směrů evoluce, které je na základě společného původu učinily tím, čím jsou. Moje pojetí komparatistiky, na kterém pracuji již téměř čtyřicet let, spočívá na přesně stejném základu. Úroveň aplikací se změnila, ale ne typ vztahů: Indoíránci, Řekové, Latinové, Germáni, Keltové atd. jsou jedni ve vztahu k druhým a všichni dohromady vzhledem ke společným Indoevropanům tím, čím Achájci, Arkáďané, Iónové a Dórové mezi sebou a vůči prehistorickým andrés, *kteří v hordách sestupovali z hor nebo stepí Severu. Srovnávat Šišupálu, Starkada a Héraklea a určovat jejich výchozí stav, ne-li jejich společný prototyp, je totéž, co na starším vývojovém stupni již po staletí dělají a předělávají historikové řeckých bájí s Hérakleem z Argu, z Théb, ze Sparty a odjinud.*

Konečně tato bádání spočívají z větší části v přezkoumávání zdrojů našich informací, v přesném rozpoznání žánru, v měření množství poznatků, které přinášejí: nemělo by snad být právě toto jednou z hlavních starostí historiků? Jestliže rozvodnění Albanského jezera a vytvoření pomíjivé řeky, trest za nějakou rituální

chybu v údobí Neptunalií, vypadá jako římská forma určitého mýtu, jehož irskou formou je zrod řeky Boyne, vzniklé vylitím Nechtanovy studně, trestem za svatokrádež; jestliže Camillus před Falérami, v příběhu s hanebným učitelem, kterého nechává vyhnat holemi ze svého tábora, a malými nevinnými chlapci, které ctí, přenáší do maskulinní oblasti to, co římské ženy rituálně zpodobňují každý rok na svátek své ochránkyně bohyně Aurory; jestliže celá historie obléhání Kapitolu Galy se vejde do tří epizod, zřetelně rozdělených podle tří funkcí – zázračný akt zbožnosti jednoho z Fabiů, Manliův úspěch proti nočnímu útoku, poslední chléb vrhaný seshora z citadely do předních pozic nepřítele –, pak takováto „fakta", všechna odhalená nebo zdůrazněná srovnáváním na různých úrovních, nás bez ohledu na přesnost jmen, míst a lidí odrazují od toho, abychom za zkoumanými vyprávěními hledali skutečné události, a naopak nás vybízejí k tomu, vrátit je do oblasti pouhé literatury, literatury žijící rovněž z tradičního náboženství a pojetí světa staršího než Řím.

Zatímco sociologie usiluje o postižení univerzálních typů, nová srovnávací mytologie si stanovila úkol „omezenější a odlišně zaměřený. Aniž bychom v nejmenším chtěli proti sobě stavět tyto dvě metody, které jsou stejně zdravé, legitimní a také komplementární, neprovádíme srovnávání *typologické*, ale *genetické*; se všemi adaptacemi, které si vyžaduje odlišnost látek, se snažíme získat v indoevropské oblasti pro náboženská fakta to, co jiní komparatisté získali pro fakta lingvistická: pokud možno nejpřesnější obraz určitého *jedinečného* prehistorického systému, jehož dědictví z valné části tvoří určitý počet historicky potvrzených systémů".

Toto studium se opírá o texty. Proti těm, kteří hovoří o problematické historii, Dumézil staví prvenství dokumentu a jeho prostřednictvím primát faktu (neváhá používat tohoto slova navzdory jeho pozitivistickému zvuku). Ještě v roce 1982, když uvádí svůj první sborník náčrtů, které předkládá svým nástupcům jako náměty k hlubšímu zkoumání, klade si za cíl vyložit „co nejjasněji formulace problémů spolu s tím, co se mi jeví u každého z nich hlavním prostředkem řešení, to jest – téměř všude, podle učení Marcela Graneta – výklad určitého textu nebo dokumentu".

(2) Toto studium textů je především komparativní. To, co říká předmluva ke knize *Apollon sonore*, platí pro celé dílo: „Velmi málo

údajů nebylo ještě publikováno, ale analýzy vedené z komparativního hlediska vynášejí najevo členění nebo hodnoty, kterým nebyla věnována pozornost." Od knihy *Jupiter Mars Quirinus* Dumézil kategoricky vyžaduje nadřazenost komparatistiky nad specializovanými filologiemi:

Mnoho specializovaných filologů – indologů, latiníků aj. – pokládá za opatrné a nezbytné vyhradit pro srovnávání až druhé stadium výzkumu; shodují se na tom, že nejprve se má zpracovávat jejich dokumentace, posoudit texty, interpretovat různá svědectví, vytvořit pravděpodobný obraz nejstarších, dokonce prehistorických forem náboženství a obecně společnosti, která je předmětem jejich filologie, a to vše naprosto suverénně, s pouhými nástroji vnitřní a vnější kritiky, osvíceni tím, co vědí, co odhadují nebo vycítí z génia zkoumaného národa, právě takového, jak jim jej ukazuje filologické studium textů. Každý z těchto specialistů považuje za samozřejmé, že jeho kolegové, odborníci na jiné indoevropské oblasti, si počínají obdobně. Teprve poté, co indologická, romanistická, germanistická aj. filologie svobodně vytvoří určitý obraz o nejstarších formách společenského života a o náboženských představách různých populací, které zkoumají každou zvlášť, teprve poté je komparatistovi dovoleno chopit se těchto závěrů a vzájemně je porovnat, aniž by je ovšem citelně pozměnil svými vlastními metodami. Takoví odborníci si tedy představují tuto práci jako vrstvení pater ve zřetelně oddělených etapách: čistá filologie jako základ, pak „oddělené filologie" (co se nás týče, „oddělené mytologie") a posléze jako nadstavba srovnávání.

Tento program spočívá na jedné dobře pochopitelné iluzi: zhruba je to táž iluze, které podlehli hellénisté, když se před sto lety pobuřovali nad vetřelci, jimž se bizarně říkalo „srovnávací gramatikové"; aby vysvětlili opozici mezi esti *„je" a* eisi *„jsou", vykonstruovali hellénisté uvnitř řečtiny a s řeckým materiálem jakési věrohodné systémy a tyto systémy jim připadaly mnohem přijatelnější než „hypotézy", které zde rozeznávaly opozici mezi sanskrtským* asti *„je" a* santi *„jsou" a zcela podobné latinské a německé opozice* est *a* sunt, *resp.* ist *a* sind. *Přesto měli komparatisté pravdu. A tak je tomu i pokud jde o naši věc: z vnitřku jediné indoevropské společnosti nelze s dostatečnou pravděpodobností rozlišit to, co v ní v jejím zralém stavu pochází z více či méně pozdní inovace, od toho, co se dochovalo po předcích; historik jediné zvláštní indoevropské společnosti nemůže na základě poznatků pouhé historie odhadnout, jak to vypadalo v prehistorii: ve vyvážených systémech, které konstatuje, bývají nejstarší prvky často zredukovány na minimum a zbaveny své původní funkce; jak a jakou intuicí by měl vytušit a především prokázat jejich nejstarší rozsah a hodnotu? Komparatista naproti tomu má k dispozici jeden objektivní prostředek ocenění: hledání shod mezi dvěma spřízněnými společnostmi, a to spíše skupinových shod než shod izolovaných. Jestliže se rozpozná stejná, dostatečně původní řada prvků uchovávajících vzájemné homologické vztahy, zasazená například do specificky indického systému a do systému specificky římského, je to pro komparatisty důvodem předpokládat zde starobylost a dědictví pocházející již ze společné prehistorie, a čím bude skupina zkoumaných prvků složitější a vytříbenější, tím nadějnější bude tento doklad; jestliže pak nějaký třetí systém, například skandinávský nebo irský, vykazuje stejnou skupinu obdobně zvláštních prvků, důkaz je téměř u konce. V zásadě to platí pro srovnávací metodu jak v oblasti náboženské, tak v oblasti lingvistické: jedině ona umožňuje jistý a objektivní sestup do prehistorie na základě toho, že souběžně využijeme archaismů, zvláštností (gramatikové jim říkají „nepravidelnosti") a všech stop, které, zde i tam, uvnitř každého zvláštního vyváženého systému, který nahradil společnou pravěkou rovnováhu, spolehlivě svědčí o dávné minulosti, ovšem pouze za předpokladu, že všechny zjištěné údaje jsou přezkoumány, potvrzeny, interpretovány a občas restaurovány zvenčí.*

Proto také musí srovnávání, komparativní přístup zasáhnout již na samém počátku, již při shromažďování a vyhodnocování dokumentů. Při opačném postupu hrozí, že izolovaný indolog na jedné straně a izolovaný latiník na druhé straně vytvoří pro prehistorii svých oblastí dva obrazy, v nichž se posléze společné body neprojeví zřetelně, nebo budou dokonce pro svou zdánlivou bezvýznamnost zanedbány jak v historickém systému indickém, tak i římském. Což se ostatně několikrát přihodilo.

Georges Dumézil zůstal tomuto východisku věrný. V rozhovorech s Didierem Eribonem, zveřejněných po jeho smrti, odpovídá kriti-

kům: „doporučuji pozornější četbu starých textů, četbu ‚à la Granet', a jak ochotně přiznávám, protože je to smysl mé existence, četbu objasňovanou srovnáváním s tím, o čem nás poučují jiné indoevropské národy". Toto srovnávání neusiluje o „rekonstrukci určitého mýtu, obřadu, politického orgánu nebo soukolí indoevropské společnosti v konkrétní, pitoreskní podobě, v níž mohly existovat tři tisíce let před Kristem, ale [...] chce poskytnout objektivní prostředky pro to, abychom si – podle okolností na úseku pěti set, tisíce nebo dvou tisíc let – dovedli představit určitou část pravěku historicky známé civilizace indoíránské, italické, germánské atd.". Odborníci na tyto civilizace měli pro rekonstrukci prehistorie jejich náboženství k dispozici jen „konečný stav", známý díky nejstarším dostupným dokumentům, srovnávací studium k němu připojuje „stav výchozí": indoevropskou situaci, která není rekonstruována konkrétně, ale je definována ve svém typu. Srovnávání poskytuje počáteční hypotézu, a ta je pak ověřována analyticky (srv. výše, str. 180–187, na příkladu zrození Říma).

(3) Toto srovnávání se vztahuje k celkům. Každý bůh, hrdina... vyjeví svůj plný význam pouze tehdy, je-li posuzován ve svých vztazích k ostatním bohům a k dalším hrdinům...

V současnosti se běžně říká, že Romulus sice patří do legend, ale to, co se vypravuje o jeho nástupci Numovi a o králích, kteří žili později, skýtá záruky autentičnosti; jestliže si to myslíme, přehlížíme na jedné straně obrovský fakt, že povahy a životopisy Romula a Numy jsou sestaveny tak, aby ve všech podrobnostech vytvářely určitý protiklad, a na straně druhé fakt, na němž přece trvali sami Římané, že každý ze čtyř předetruských králů údajně přinesl do Města, které se právě zrodilo, jeden z funkčních orgánů nebo dvojici funkčních orgánů nezbytných pro jeho zdárnou budoucnost: z obou zakladatelů, Romula a Numy, mu první dal auspicie a stát, druhý sacra a leges; poté Tullus Hostilius v něm prosadil vědění, vkus a ovládání zbraní; konečně Ancus Marcius mu otevřel cesty k blahobytu všeho druhu.

Specialisté, kteří odmítli uznat tuto samozřejmost, se provinili proti jednomu z Descartových pravidel: „Rádi dělili problémy na tak malé části, aby z nich posléze nespatřili nic."

Dumézil vyslovuje tento princip rozpoznání „nadřazenosti celků nad jejich složkami" již v předmluvě ke své disertační práci. *Le*

festin d'immortalité (1924) nehovoří ještě o systému nebo o struktuře, ale tato myšlenka už je tam obsažena:

Předpokládejme, že jsme v legendách různých indoevropských národů nalézali jedno stejné izolované téma: toto zjištění by nám neřeklo nic o indoevropské povaze tématu, především proto, že počet známých témat ve světě, přes jeho velikost, je omezený a že je vysoce pravděpodobné, že se toto téma objeví u mnoha národů jiných rodin; dále pak připustíme-li, že se toto téma vyskytuje pouze u indoevropských populací, můžeme tuto tak úzce vymezenou shodu zcela neparadoxně přičíst náhodě. Jestliže se ale shoda rozšíří na jednu či na vícero tematických sekvencí, zásah pouhé náhody se stává méně pravděpodobným, především pokud jsou sekvence komplexní a originální, to jest sdružují množství témat, která se ve stejném seskupení nevyskytují nikde jinde. Konečně rozpoznáme-li u všech indoevropských národů a pouze u nich několik sekvencí bohatých na témata, která jsou samy ve stále stejném pořadí seskupeny kolem určitého středu, tak, že tvoří to, co nazýváme cyklus, hypotéza o náhodě bude vyloučena. Ale vyloučena bude zároveň tentokrát i hypotéza o výpůjčce: od koho, kdy a jak by tato výpůjčka byla bývala učiněna tak, aby pokryla celou indoevropskou oblast a pouze ji? Máme tedy silné důvody připustit, obdobně jako v případě jazyka, nezávislé evoluční vývoje z nějakého společného originálu.

Čímž je nyní vymezen náš úkol: musíme hledat určitý cyklus, komplexní a přesný.

V úvodu k prvnímu souhrnnému výkladu trojčlennosti (1941) nepříliš šťastné slovo „cyklus" zmizelo. Dumézil hovoří nyní o systému:

Nesmíme však zapomínat, že náboženství představuje rovnovážný systém – s těmito dvěma slovy jsme se již několikrát setkali v předcházejícím výkladu. Není tvořeno nahodile seskupenými částmi a kusy, s pohoršlivými mezerami, redundancemi nebo disproporcemi. Kdybychom se odvážili po tolika jiných se ještě pokusit o nějakou definici, vždy nutně vnější, řekli bychom, že náboženství je obecným a souvislým výkladem světa, který je oporou a oduševněním života společnosti i jedince. Pokud se tedy nechceme hrubě zmýlit ve formě, ve významu a ve funkci, které jsou vlastní tomu či onomu soukolí určitého náboženství, je nezbytné

je přesně umístit vzhledem k celku. I kdybychom měli později tento první obraz překreslit, je třeba nejdříve načrtnout hlavní linie celkové náboženské architektury, kterou studujeme nebo rekonstruujeme. Pokud tak neučiníme, riskujeme, že libovolnému božstvu, které se více či méně dotýká všech oblastí lidského života, přisoudíme podstatně to, co mu náleží jen příležitostně, že jeho těžiště umístíme na okraj nebo dokonce mimo jeho doménu a že naopak nerozpoznáme jeho základní určení. Zkrátka, navzdory rozšířené iluzi a velmi uctívanému, leč falešně opatrnickému návodu, monografie mohou být vytvořeny s určitou jistotou až poté, kdy bylo rozpoznáno uspořádání celku. Anebo, jestliže dáváme přednost umírněnějšímu prohlášení, je třeba postupovat paralelně a tak, že jedno neustále koriguje a vylepšuje druhé, ve studiu celkového rámce i detailů, organismu i tkání.

Toto pojmenování „systém tří funkcí" se nalézá znovu v knize *Les Dieux des Indo-Européens* (1952), ale konkuruje mu zde pojem „struktura". Myšlenka zůstává stejná: tři funkce vytvářejí „členěnou theologii, o níž se těžko lze domnívat, že vznikla nahromaděním částí a kusů; celek a jeho rozvržení podmiňují detaily; každý božský typ, kvůli svému vlastnímu nasměřování, vyžaduje přítomnost všech ostatních, je definován pouze svým vztahem k ostatním, s barvitostí, jakou může zrodit jedině antiteze". Dumézil posléze této substituce litoval:

Ustoupil jsem jedné námitce Victora Goldschmidta, budoucího Platónova vykladače, který byl tehdy mým posluchačem na École des Hautes Études: „Systém," řekl mi, předpokládá vědomí, vůli, kalkul, zatímco mytický kapitál určité společnosti je pro každého člena této společnosti daností nezávislou na jeho vůli; je vhodnější použít slovo „struktura". Ve skutečnosti Goldschmidt neměl pravdu: „struktura" znamená v latině jednoduše to, co v řečtině „systém". A když se mluví na jedné straně o slunečním a nervovém systému a na straně druhé o molekulární struktuře, jsou obě substantiva synonymy.

Základním problémem je, že „struktura" odkazuje k myšlenkovému hnutí v plném rozkvětu, vůči kterému Dumézilův postoj nebyl jednoznačný: ve třetí kapitole *Les Dieux des Indo-Européens*, nesoucí příznačný titul „Struktura a chronologie", staví proti sobě historiky

a strukturalisty, přičemž se sám jednoznačně řadí do tábora těch druhých. Nicméně jeho strach před tím, aby byl „katalogizován" jako příslušník určité školy, způsobil, že se od strukturalistů distancoval: slovo „struktura" se sice ještě objeví v následujících knihách, ale postupně bude před ním dána přednost slovu „ideologie". Její povýšení na ústřední pojem, nastíněné v inaugurační přednášce na Collège de France, je posvěceno v úvodní části knihy *Rituels indo-européens à Rome* (1954):

Rituály jsou důležité stejně jako ostatní prvky každého náboženství: theologie, mytologie, posvátná literatura a kněžská organizace, ale všechny tyto prvky jsou samy podřízeny něčemu hlubšímu, co je orientuje, seskupuje, činí z nich jednotu, a co navrhuji nazývat, přes všechna další využití tohoto slova, ideologií, to znamená určitým pojetím a zhodnocením velkých sil, které oživují svět a společnost a jejich vztahy. Tato ideologie je často skrytá a musí být vyhmátnuta analýzou toho, co se jasně říká o bozích a především o jejich činech, o theologii a především o mytologii, což vede do určité míry k obnovení přednostního postavení tohoto žánru dokumentů. Ale ať už je virtuální nebo explicitní, dokud jsme nepochopili ideologii určitého náboženství, nemůžeme interpretovat jeho rozličné projevy, aniž bychom se dopouštěli na každém kroku závažných, často hrubých omylů. Zejména velmi mnoho obřadů je pozoruhodně analogických v četných náboženstvích na nejrůznější úrovni, a přesto, kdybychom k nim přistupovali bez obezřetnosti a shrnuli je pod jeden nadpis, riskujeme, že svedeme z cesty studium každého z nich a že v oblasti obecné teorie vytvoříme iluzorní entity. Vidíme, co ztrácíme, chceme-li porozumět faktům, nevidíme už, co získáváme, když řadíme totemickou hostinu u Arandů a křesťanskou eucharistii pod jednotné označení „theofágie": v obou případech, pod vnějškovou příbuzností gest, mají účastníci vědomí radikálně odlišné mystické operace se záměry, postupy a zisky, které nemají pranic společného.

Pojem bezpochyby není zrovna nejlépe zvolen, neboť definice ideologie, kterou Dumézil uvádí, je mnohem širší než ta, na níž se vědci obecně shodují (třebaže někteří a zejména indolog Louis Dumont přijali podobnou koncepci), a mohou z něj vzejít omyly. Bylo by možná bývalo vhodnější, jak to později učiní Daniel Dubuisson, hovořit o logice tří funkcí. Ale Georges Dumézil neměl nikdy vel-

kou zálibu v sémantických sporech a pojmy „systém", „struktura" a „ideologie" koexistují bez střetů a často se jich používá jako synonym. Ponecháme-li stranou obměny slovníku, nadřazenost celku nepřestala nikdy být hlavní nití.

(4) Tyto příliš stručné poznámky postačují, aby uvedly epistemologii o přísně vnitřní architektuře, jak v jejím principu, tak v jejích technikách. Nesmírný rozsah bádání a praktická nepřítomnost teoretických vývodů nesmí nechat zapomenout na existenci opravdové dumézilovské hermeneutiky. To, co je často pokládáno za empirismus, je pouhým odmítnutím předpojatých systémů. Poté, co se jednou provždy vyléčil z frazerovské „intoxikace" svých začátků, Dumézil vždy odmítal každý *apriorní* výklad podle modelu, ať už primitivistického nebo sociologického. Odtud pramení jeho odsouzení nezralých ambicí humanitních věd, které „opojeny zázračným pokrokem matematiky a věd o hmotě se oddávají snění o tom, jak během jediné generace prozkoumají a prohmatají základ svých problémů". Odtud také pramení jeho stanovisko vůči současným výkladům jednoho strukturalistického směru, který se pokusil, perem mladých a spěchajících vědců, „přizpůsobit si" jeho výsledky:

Je to už několik let, co se slovo „struktura" stalo dvojsmyslným. Ponechalo si sice svou starou a přesnou hodnotu – je-li řeč například o struktuře výkladu, románu nebo státu –, ale nalezlo také mnohem ctižádostivější, technické uplatnění v jednom dnes velmi módním filosofickém systému, kterému dokonce dalo i své jméno. Tak vznikl zmatek. Moje práce je s oblibou zařazována – podle toho, kdo je autorem, je to někdy chvála, jindy hana – mezi projevy nebo, vzhledem k datu vzniku, předchůdce strukturalistů. Stává se dokonce, že mladí strukturalisté projevují netrpělivost nad mou pomalostí nebo neschopností sledovat pokroky této doktríny a interpretačních technik, které inspiruje, a poučují mě pomocí konkrétních příkladů o prospěchu, který by z mých bádání již mohli získat hbitější nebo ortodoxnější myslitelé. Hodlám učinit konec těmto bezpředmětným laskavostem: nejsem, nehodlám být ani nebýt strukturalistou. Mé úsilí není úsilí filosofa, ale historika, odborníka na nejstarší historii a „ultrahistorické" přesahy tam, kde je rozumné se pokusit jich dosáhnout, to znamená, že se omezuji na pozorování primárních údajů v oblastech, o nichž se ví, že jsou geneticky spřízněné, dále srovnáváním některých z těchto primárních údajů sestupuji k sekundárním údajům, které jsou jejich společnými prototypy, a to vše bez apriorní výchozí ideje a bez naděje, že dospěji k univerzálně platným závěrům. To, co je občas nazýváno „dumézilovskou teorií", spočívá se vším všudy v připomenutí, že v určitém okamžiku existovali Indoevropané, a v přesvědčení, jímž se ubírám ve stopách lingvistů, že srovnání nejstarších tradic populací, které jsou alespoň částečně jejich dědici, musí umožnit zahlédnout základní obrysy jejich ideologie. Ale odsud dál je všechno jen pozorování. Neznám žádné theologické, mytologické nebo institucionální atd. „struktury" – ať už jde o tři funkce, roční období, ohně nebo vodstva – než ty, které jsou zapsány v indických, íránských, římských, islandských aj. dokumentech, a – pokud jde o dobu, která předcházela těmto dokumentům – než ty, které vyplývají z jejich srovnávání. Žádná struktura se neprosadila a priori ani extrapolací, a kdykoli mě nějaká shoda přiměje k založení nějakého komparativního díla, nevím nikdy předem, co naleznu.

*

Texty, které následují, poskytnou určitou představu o způsobu, jímž Dumézil stanovil své metody: v obou případech vychází z jednoho konkrétního problému, ale závěry, které z nich vyvozuje, mají obecný heuristický dosah.

První text definuje kritéria rozpoznání trojfunkcionality. Tak jako vše, co se třpytí, není zlato, tak všechno, co je trojité, není trojčlenné a „je třeba dobře rozlišovat mezi zesilovacím ztrojnásobováním a klasifikačními trojicemi". Ve svém posledním sborníku náčrtů Georges Dumézil uvedl jeden příklad trojitého zarámování, které nemá „nic z trojfunkcionality v indoevropském smyslu slova, nic, co by evokovalo posvátnou moc, sílu a prosperitu; tato trojice zde odpovídá určité logické a technické analýze operací". „Falešné trojčlennosti" jsou zvláště časté v keltském světě: „V každé době Velšané a Irové užívali a zneužívali přehledného trojičního vzorce k třídění pojmů, rad a legend a bylo by marnou prací hodlat například mezi početnými trojicemi středověkých velšských Zákonů objevit stopy koncepce předkřesťanských trojčlenností." V poznámkách o indoevropských sňatcích Georges Dumézil zároveň upřesňu-