

GEORGES DUMÉZIL

*Mýty a bohové  
Indoevropanů*

*Texty shromáždil a redigoval  
Hervé Coutau-Bégarie*

PRAHA  
1997

OIKOYMENH  
Edice Oikúmené  
Hennerova 223  
150 00 PRAHA 5

Filozofická fakulta Univerzity Komenského Ústřední knihovna Bratislava	k 200
Prir. č.: 558/98	
Knih. č.: FA 568 RL	
T.: RV-194	

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du *Ministère français des Affaires Étrangères* et de l'*Ambassade de France* en République Tchèque. Toto dílo, zařazené do podpůrného programu F. X. Šalda, vychází s finanční podporou *Ministerstva zahraničních věcí Francouzské republiky* a *Francouzského velvyslanectví* v České republice.

- © Gallimard:  
Mythe et Épopée, I, 1968 a 1986  
Idées romaines, 1969 a 1980  
L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais, 1985  
Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie française et Réponse de M. Claude Lévi-Strauss, 1979
- © Latomus:  
L'idéologie tripartite, 1958
- © Payot:  
Mariages romains, 1979
- © Collège de France:  
Leçon inaugurale
- © Flammarion:  
ostatní texty George Dumézila a úvodní studie Hervé Coutau-Bégarie

Copyright © Flammarion, 1992  
Translation © Ivo T. Budil, 1997  
© OIKOYMENH, 1997  
ISBN 80-86005-25-9

## OBSAH

Úvodní slovo . . . . .	7
Úvod – Inaugurační přednáška . . . . .	11
První část – ŽIVOT A DÍLO G. DUMÉZILA . . . . .	31
I. Hledání indoevropské „ideologie“ . . . . .	40
Druhá část – TROJČLENNÁ INDOEVROPSKÁ IDEOLOGIE . . . . .	57
II. Tři funkce společenské a kosmické . . . . .	69
III. Trojčleenná theologie . . . . .	98
IV. Různé funkce v theologii, v mytologii a v eposu . . . . .	129
Třetí část – VYTVÁŘENÍ HISTORIE . . . . .	161
V. Zarathuštrovi archandělé a ciceronovi římsí králové . . . . .	174
Čtvrtá část – ROZPRAVA O METODĚ . . . . .	189
VI. Poznámky o trojfunkčním výkladu indoevropských sňatků . . . . .	205
VII. Rehabilitace snorriho . . . . .	211
Pátá část – THIASA SYKOFANTŮ . . . . .	235
VIII. PRO DOMO REVISITED . . . . .	240
Místo závěru LUDUS SCIENTIAE . . . . .	256
Bibliografie . . . . .	259
Ediční poznámka vydavatele . . . . .	261
Ediční poznámka překladatele . . . . .	262

## Úvodní slovo

Život George Dumézila představuje svou šíří a kontinuitou podivuhodné intelektuální dobrodružství. Již v předmluvě k jeho disertaci *Le festin d'immortalité* je nastíněn problém, jenž ho pak především zaměstnával po celý další život, problém rekonstrukce indoevropské mytologie. Třebaže následující výklad se ukázal mylný, program načrtnutý v jejím úvodu zůstal platný až do konce. V roce 1928, pouhé čtyři roky po dokončení práce *Le festin d'immortalité*, zahajuje článek „Amirani a její pes“ řadu kavkazských studií, které pak v Dumézilově vědecké a publikační činnosti tvořily druhý velký směr až do jeho smrti a – možno-li se tak vyjádřit – dokonce i poté, neboť sešity ubyšských textů vycházely ještě po několik dalších let.

Dumézilovo dílo vyniká nejen vnitřní návazností, ale rovněž a především rozsahem. Ten je značný nejen svými výsledky – soupis Dumézilových děl čítá asi pět set titulů, z toho na šedesát knih a tři sta odborných článků – ale také dokumentací: Dumézil čerpal od všech národů indoevropského původu, s výjimkou Baltů, po jejichž mytologii se dochovaly jen stěží rozeznatelné stopy. Ústřední postavení zde zaujímají dva mytologické systémy – římský a indický. Neustále se však hovoří i o Íráncích (právě indoiránská větev v roce 1930 přivedla Dumézila na stopu trojfunkcionality) a rovněž germánská mytologie se stala významným badatelským polem: Francois-Xavier Dillmann připomíná, že „vedle prací přímo věnovaných germánské mytologii, jako *Mythes et Dieux des Germains* (1939), *Loki* (1948), *La Saga de Hadingus: Du mythe au roman* (1953 a 1970) a *Les Dieux des Germains* (1959), Georges Dumézil během svého velkého srovnávacího indoevropského bádání prakticky nikdy neopomenul ke svému prospěchu čerpat ze skandinávských mýtů“. Nenašli bychom žádný jazyk indoevropské rodiny, který by byl Georges Dumézil pro potřeby svého výzkumu někdy nezkoumal.

Pokud jde o kavkazské jazyky – další velkou lásku jeho života – šíře dokladů, které učenec nashromáždil, nemá obdoby, protože Georges Dumézil byl zřejmě jediným světovým lingvistou, který měl přímé a hluboké znalosti několika jazyků ze všech tří hlavních lingvistických skupin Kavkazu (severozápadní, severovýchodní a jižní). Jeho zvláštní zaujetí pro ubyštinu, jazyk, který zachránil před zapomenutím, mu nezabránilo významně přispět k poznání ostatních kavkazských jazyků: Dumézil popsal beslenejské nářečí čerkeštiny a – na což byl zvlášť hrdý – odvodil etymologii označení „nebe“ v arménštině, která se dočkala uznání po několika ostrých odborných kláních. Dumézilova publikace nesoucí skromný titul *Le Verbe oubykh* je ve skutečnosti nástinem srovnávací mluvnice severozápadní skupiny kavkazských jazyků.

Je třeba rovněž zmínit Dumézilovy „vedlejší“ studie o kečujštině (jazyku peruánských Indiánů), jejichž výsledkem byl objev kuriózní podobnosti mezi tureckými a kečujskými názvy číslovek, stejně jako „mytologické fantazie“, z nichž nejslavnější je spis *Le Moyne noir en gris dedans Varennes...*, který vyvolal údiv úměrný originalitě svých vývodů. Na konci svého života Dumézil připravoval podobný projekt s rozkošným názvem *Les Sept Femmes de Barbe-Bleue* (Sedm žen Modrovousových).

Toto vše musíme mít na paměti, chceme-li posoudit Dumézilovo dílo v jeho úplnosti. Jeho intelektuální biografie by z tohoto hlediska byla nepochybně skutečným dobrodružstvím. Georges Dumézil si svého času s touto myšlenkou pohrával, protože v předmluvě k *Mythe et Épopée I* oznámil úmysl napsat knihu, která by vylíčila „pro poučení studentů cestu, kterou se výzkum ubírá, potíže, s nimiž se střetává, omyly, jichž se dopouští, a úvahy, které vedly k jejich korigování“. Toto krásné rozhodnutí mu však dlouho nevydrželo. Vycházeje ze zásady, že „když je umělecké dílo hotovo, nikdo se neohlíží po lešení“, Dumézil vytrvale odmítal napsat své Paměti, i když množství jeho rozptýlených poznámek poskytuje dostatek materiálu, z něhož bude možné jednoho dne čerpat.

\*

Správně se orientovat v tomto přebujelém díle, i pokud se omezíme na jeho ústřední aspekt, není pro nezasvěceného snadné, může být sveden z cesty rozptýleností látky do mnoha děl, která se často

tematicky překrývají. Dumézil se sám vyjádřil k této zdánlivé anarchii, již mu jeden odpůrce ostře vytýkal:

*Uvědomuji si, že pan Page ztrácí trpělivost, když vidí, jak se stále vracím ke stejné látce. Již na prvních řádcích svého článku čtenáře upozorňuje: „Dumézil má sklon se ve svých spisech opakovat a vše znovu přepracovávat, takže není vždy jednoduché se rozhodnout, který text tohoto autora by měl být citován.“ Ve skutečnosti to, co Page nazývá mým opakováním, lze rozdělit do tří skupin. Bud' předvádím celek a provádím určité „bilancování“, abych více či méně obsáhle shrnul, co považuji za současný stav poznání určité části tohoto celku, aniž bych k tomu přidával cokoliv dalšího, nebo v některých případech znovu uvádím nebo shrnuji pokud možno beze změn předchozí návrh nebo důkaz, protože mi má v jiné oblasti posloužit k výkladu nového údaje, který pokládám za homologický a jenž dosud nebyl jako takový uznán, nebo se vracím ke staršímu návrhu nebo důkazu, abych jej vylepšil nějakými opravami či doplňky, vhodnějším způsobem výkladu, zkrátka jak říká Page, by recasting it. Uznávám, že tento způsob mé práce nevychází vstříc netrpělivému čtenáři. Je však třeba, aby takový čtenář uznal, že „věda ve stavu zrodu“, jak rádi říkáme na Collège de France, vyvzdorovaná z ničeho před šedesáti lety a od té doby bez oddechu rozvíjená přes množství duchovních i světských problémů, ba přímo bouřlivých otřesů, nemohla plodit hned od počátku řadu programově rozvržených spisů ne varietur, které by na sebe uspořádaně a bez překrývání navazovaly, jak tomu má být v každém dobrém výkladu jakékoli „hotové vědy“.*

Dumézil si tedy tento problém dobře uvědomoval. Přesto ale – podobně jako kdysi druidové „nechtěli znehybnit do mrtvých znaků nauku, kterou považovali za neustále se rodící“ – dával vždy najevo krajní nechuť k tomu, zhušťovat do nějakých syntéz výsledek toho, co nazýval „probíhajícími vykopávkami“. V roce 1983 Georges Dumézil rozhodně odsoudil podobná „pokusení sestavit příručku“:

*Nedávno mi jeden z oněch zjednodušovatelů dal přečíst projekt své kompilace a komentoval jej slovy: „Je třeba, aby to bylo náležitě přesné, protože na to se ode dneška budou všichni odvolávat.“ Nemohu než doporučit více trpělivosti a skromnosti. Zís-*

kané výsledky nejsou zatím ani jisté ani dostatečně uspořádané. Výzkum se teprve rozvíjí, s každým rokem se dostávají neočekávané objevy, jejichž souhrn bezpochyby vychýlí dosavadní celek z rovnováhy. A především, pozorné poznávání obtížného postupu vpřed, všech zákrutů a slepých uliček bádání přispívá lépe k osobnímu růstu a je i více vzrušující než četba nezralé učebnice.

Po pravdě řečeno, Dumézilovo odmítnutí lze též vysvětlit osobními pohnutkami: jako více než osmdesátiletý, ve věku, kdy již prakticky nevycházal ze svého bytu v ulici Notre-Dame-des-Champs, měl pocit, že již není v dostatečně úzkém kontaktu s novými směry výzkumu, a nenalézal v sobě odvahu pustit se do psaní zcela nové knihy. Naproti tomu souhlasil s myšlenkou vydat menší sborník textů a jeho sestavení chtěl svěřit někomu, kdo by nebyl odborníkem na srovnávací mytologii: „Alespoň nebudete v pokušení dávat některé ze zkoumaných oblastí přednost.“

Když v říjnu 1986 Georges Dumézil zemřel, byly práce na uspořádání sborníku sotva započaty. Stačil mi však ještě sdělit několik základních pravidel: neusilovat o vyčerpávající výklad, ale snažit se postihnout vnitřní logiku díla a pokud možno uvádět výtahy dostatečně dlouhé a bez přeryvů, aby jednotlivé statě nebyly od svého původního kontextu příliš odtrženy.

Snažil jsem se tyto zásady dodržet. Je samozřejmé, že za výběr textů nesu odpovědnost pouze já sám. Georges Dumézil by možná dal této knize jinou strukturu. Čtenář by měl mít neustále na paměti, že tento sborník nemůže v žádném případě nahradit originál. Nejde a nemůže ani jít o nic jiného než o *zasvěcovací čtení*. Doufám pouze, že jsem se nezpronevěřil důvěře, které se mi dostalo, a že toto dílko umožní dalším čtenářům objevit obrovské dílo, které je zároveň poučením o metodě (i když Dumézil měl z tohoto termínu hrůzu) i základem, o který se odborníci na dějiny náboženství a mýty budou ještě hodně dlouho opírat.

H. C.-B.

## Úvod

### INAUGURAČNÍ PŘEDNÁŠKA

Georges Dumézil si nikdy zvláště nepotrpěl na sdělování svých myšlenek populární formou. Jeho rozsáhlá bibliografie neobsahuje žádná shrnutí určená veřejnosti sice „vzdělané“, ale málo obeznámené s jeho bádáním. Dokonce i výklad tak celistvý, jako je *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* předpokládá u čtenáře určité minimum vědomostí o Indoevropanech nebo o zásadách komparativní metody, jejichž předběžným objasňováním se Dumézil nehodlal zdržovat. Přesto v roce 1949, v rozmezí několika měsíců, uveřejnil dva texty určené širšímu okruhu zájemců, než jaký tvořili jeho pravidelní čtenáři. Jedná se o první kapitolu nazvanou „Látka, předmět a prostředky pro studium“ z knihy *L'Héritage indo-européen à Rome*, určené původně pro anglosaské publikum, a o inaugurační přednášku, kterou proslavil 1. prosince 1949 na Collège de France a kterou zde uvádíme v plném znění.

*Pane předsedo, drazí kolegové, dámy a pánové!*

Obor, který se Collège de France rozhodla inkorporovat, nese název, který by mohl být zavádějící. Nezabývá se totiž „indoevropskou civilizací“ stejným způsobem, jakým se zkoumá civilizace Asyřanů, Číňanů nebo Římanů, to znamená přímým pozorováním a popisem.

O co se tedy můžeme opřít?

Nemáme žádné archivy, literární dokumenty ani památky. Nebo přinejmenším nemůžeme, a dokonce ani nevíme, jak bychom kdy mohli prokázat, že indoevropské *realie*, které se možná někde dochovaly, pocházejí od určité skupiny lidí, jejíž příslušníci hovořili přibližně před pěti tisíci lety společným jazykem, z něhož jsou odvozeny takzvané indoevropské jazyky podobně, jako se později z latiny zrodily románské jazyky. Díky srovnávání jednotlivých jazyků je nám dobře známo, že lidé patřící do této skupiny dovedli modelovat, tkát, šít, řídit vůz a loď, protože latinská slova *finco*,

*neo, suo, veho* a *navis*, stejně jako mnoho jiných termínů, mají své přesné protějšky od jazyků indoíránských až po jazyky germánské. Na základě shody mezi indoíránskými, germánskými a latinskými mluvčími, historicky vzájemně značně vzdálenými, můžeme například usuzovat, že Indoevropané zpracovávali kov, který asi byl obdobou bronzu atd. Na žádnou keramiku, na žádný kus vozu nebo bárky, na žádný bronzový předmět objevený prehistoriky však neumístíme štítek se slovem „indoevropský“.

Shoda mezi latinským *ensis* a sanskrtským védským *asin* nám dovoluje tvrdit, že Indoevropané nebo někteří z nich používali nějaký typ meče, který nazývali slovem blízkým výrazu *\*nsis*. Je možné, že v některém muzeu ve střední nebo východní Evropě je v jedné z jeho vitrín vystaven meč, který jeho majitel tři tisíce let před Kristem označoval běžně tímto slovem. Avšak žádná racionální úvaha nám neumožňuje vzájemné přiřazení mezi touto zbraní a tímto substantivem. Obecněji řečeno, mezi pozoruhodnou a rostoucí žní, kterou prehistoričtí archeologové sklízají na polích svých vykopávek, a pojmem „indoevropský lid“, jenž nutně vyplynul z jazykových studií starých sto padesát let a stále více a naléhavěji se zpřesňujících, mezi touto konkrétní sbírkou faktů vypovídajících o materiálních kulturách a tímto etnickým celkem není prokázána žádná důvěryhodná spojitost. My se ale beztak oněmi neidentifikovatelnými stopami zabývat nebudeme. Ostatně budeme se jen velmi málo věnovat přímo Indoevropanům.

Ve skutečnosti, tak jako vše, co lze zahrnout pod označení „indoevropský“, se naší studie netýká prehistorie, ale historie, nejstarších dějin, které jsou zjiitelné u každého z národů, o němž je známo, že obsahoval natolik silný indoevropský prvek, aby se v něm prosadil indoevropský jazyk. Termín „indoevropský“, proti němuž se již zřejmě nedá nic dělat, vzbuzuje občas pohoršení. Zdůrazňuje se, jak je špatně utvořen, protože odkazuje na konečná sídliště indoevropských populací a nikoli na původní vlast jejich předků. Dále se namítá, že na první pohled dává do vzájemné souvislosti z Asie pouze Indii a na druhé straně celou Evropu. To je pravda. Promysleli-li to však znovu, vidíme, že právě nepřiměřenost takového označení je tím, co jej činí vhodným. Projevuje se jako to, čím musí být, totiž jako *konvenční* znak, který přisuzuje některým faktům indickým nebo iránským stejně tak jako některým faktům germánským, italským apod. společný původ. Tento znak upozorňuje na

to, že se jedná o hypotézu o témže původním společenství, o společném dědictví, které je nejpravděpodobnějším vysvětlením mnoha obdob, jež pozorujeme mezi těmito historickými skutečnostmi, tak rozptýlenými v různých částech světa.

A tak je přesně vymezen cíl, který si určili komparatisté, ať už jazykovědci, nebo představitelé jiných oborů. Vědí, že živá a dramatická rekonstrukce toho, jak vypadaly jazyk nebo civilizace společných předků, je nemožná, protože dokumenty nelze ničím nahradit a dokumenty prostě nejsou. Badatelé si mohou pouze vytknout jako svůj první úkol nalézt v Indii, v Římě, ve Skandinávii nebo jinde homologická fakta, jejichž homologie je taková, že naznačuje, jako nejpravděpodobnější vysvětlení, jejich společný původ. Druhým úkolem, neoddelitelným od prvního, je tyto shody zkoumat, rozpoznávat jejich vzájemné vztahy na úrovni, která je umožní třídit a uvádět do souvislosti, zkrátka, porozumět jejich „systému“, neboť veškeré lidské projevy, nebo přinejmenším ty nejpodstatnější, vytvářejí systém, skrytý nebo zjevný, neobratný nebo působivý, naivní nebo důvtipný, ale vždy systém. A nejlepší způsob, jak takovéto projevy při jejich studiu zkreslit, je právě nehledat v nich – pod záminkou opatrnosti či objektivit – *jim odpovídající* systém nebo systémy.

\*

Myšlenka, že mezi indickými, římskými a jinými skutečnostmi existují systémové shody a že vytvářejí svébytnou oblast studia, byla zprvu jen pracovní hypotézou. Tak jako tomu je v každém vědním oboru, s postupujícím bádáním se hypotéza ukazuje jako správná a od určitého okamžiku jsou její tvrzení nadále založena na neustále obnovovatelném a kontrolovatelném pozorování a zjišťování. Uplynulo již mnoho let od dob, kdy srovnávací indoevropská lingvistika překročila tento práh. Nepochopení, ironie, rozhořčení, jimž byla ve svých začátcích vystavena, byly již dokonce zapomenuty.

Na druhé straně, pokud jde o předmět našeho zájmu, o skutečnosti spjaté s nehmotnou kulturou, kolektivní reprezentace a instituce, kult, legendy a společenské struktury indoevropských národů, zde této šťastné jednomyslnosti dosaženo nebylo. Bezpochyby především proto, že pozorovatelné skutečnosti a jejich vztahy jsou

zde složitější. A zajisté i proto, že bádání bylo zahájeno příliš brzy, a to ne zcela šťastně, z čehož vyplynul ne jeden nepříznivý předpoklad. Vždyt tato oblast srovnávacího výzkumu není o nic mladší než jiné; jakmile bylo uznáno příbuzenství jazyků, badatelé se okamžitě vrhli na texty. Souvislosti mezi vědy, Homérem, Vergiliem a Eddou byly zkoumány týmiž učenici, kteří porovnávali různé gramatiky a slovníky, a věřilo se, že bude možno dokonce ještě rychleji než v lingvistice u Indoevropanů rekonstruovat jejich způsob myšlení, zejména náboženského. Bylo to však pouze náhlé vzplanutí. Příliš mnoho předpojatosti, málo smyslu pro historii, téměř úplná neznalost etnografických údajů, nepřítomnost sociologie, literární přeludy typu zobecňující solární nebo meteorologické mytologie, neustálé zaměňování skutečností jazykové a kulturní povahy, které spolu sice souvisejí, ale které je třeba rozlišovat, prostě převaha nadšení nad kritičností – asi takto lze vysvětlit tento neúspěch.

Že je to prohra zcela nepopiratelná, na tom se všichni shodli už před více než padesáti lety.

Od té doby až do současnosti můžeme sledovat reakci, která je, jak vidíte, ve své podstatě oprávněná a která se projevila nejrůznějšími způsoby. Jazykověda lépe určila své hranice a v případě mýtů a institucí se nevzdala svého solidárního zájmu, který je evidentní, ale matení pojmů a kompromitující snahy o získání nadvlády. Na druhé straně vzdělání specialisté na jednotlivé oblasti indoevropského světa, filologové studující texty a historikové zamýšlející se nad dávnými národy, nejenže považovali výsledky, k nimž dospěly první generace komparatistů, za zcela bezcenné a nikam nevedoucí, v čemž měli koneckonců pravdu, ale za zbytečné a nebezpečné prohlásili i veškeré další snahy o renesanci komparatistiky. A tento duchovní postoj je ještě dnes velmi rozšířen. Když byl švédský vědec Martin P. Nilsson, který zasvětil svou dlouhou a plodnou životní dráhu studiu řeckého náboženství, roku 1932 pozván do Německého ústavu v Římě, aby pohovořil o náboženstvích obou klasických národů, zahájil zde svoji přednášku těmito slovy:

*Tato dvě náboženství (řecké a římské), stejně jako oba národy, vzešla z jednoho kořene. Často se jako důkaz uvádějí jména atmosférického boha (des Wettergottes), Dia a Jova, který se u obou národů stal nejvyšším bohem. Bohužel tento údaj mnoho neříká,*

*a dalšího, co lze uvést, je poskrovnu. Hestia-Vesta je dokladem kultu domácího krbu, který je vlastní patriarchální rodině. Nemýlíme se, když připustíme, že náboženství, které do Řecka a Itálie přišlo s dobyvateli, bylo málo rozvinuté přírodní náboženství (Natturreligion), s jakým se setkáváme u primitivních národů, a které si můžeme snadno představit.*

Takhle tedy zní rozsudek, který vyřkl právem před sedmnácti lety jeden z nejuznávanějších představitelů klasické filologie, až do Hitlerových čistek jeden ze dvou vydavatelů časopisu *Archiv für Religionswissenschaft*, který ještě dnes působí jako uctíváný emeritus. Těch několik řádek dobře ukazuje stav ducha, který vládne již padesát let. Indoevropské dědictví je teoreticky uznáváno (dokonce přespříliš, protože bychom sotva mohli souhlasit s názorem, že římské a řecké náboženství jsou ve svém celku „*einer gemeinsamen Wurzel entsprungen*“). Avšak z tohoto odkazu se nepřejímá téměř nic: ani důkazní materiál, ani důsledky, jen několik bezobsažných jmen božstev. Ani jediná zmínka o jiném národu indoevropského původu než o oněch dvou klasických národech. A hlavně se dovídáme, že k tomu, abychom si udělali určitou představu o indoevropském náboženství, není nutné ztrácet drahocenný čas porovnáváním nejstaršího stavu náboženství, které bylo praktikováno v historických dobách, ani sledováním shod, které by nás přivedly k určení zděděných prvků. Řekneme prostě a jednoduše, že Indoevropané měli náboženství primitivních národů – text nám dokonce vnucuje „*charakteristické náboženství všech primitivních národů*“. Rozumějme dobře: je zde míněno náboženství, které teoretikové sami vyrobili ze směsice nejrůznějších etnografických popisů s vhodnou přísadou *many*, posvátných stromů a pramenů, do níž byly dále přimíchány *Waldgeister*, *Reinigungen* a přirozeně *Zauber*, magie.

Pro specialisty na jednotlivé indoevropské oblasti pak z tohoto verdiktu plyne jak značné zjednodušení problematiky původu, tak naprostá volnost při jejím řešení. Všude ve věcech náboženských pak otázka zní takto: „Jak je možné, že z tohoto „přírodního náboženství“ (*Natturreligion*), které máme považovat za indoevropské, jež ale nemá žádný charakteristický znak a které spíše než specifické dědictví představuje jakýsi minimální základ nutný pro přežití každé společnosti, jak z této nízké a neurčité úrovně vůbec mohli vědět Indové, Řekové nebo Latinové vytvořit zcela nezávisle velmi

vyhraněnou formu náboženství, jakou známe z písemných dokumentů?"

\*

Vydáme se nyní jinými cestami. Připadá nám, že po iluzích starých komparatistů následovná a zprvu zdravá reakce překročila určitý rovnovážný bod a sama vytyčila nové iluze. Necítíme se oprávněni řešit problém indoevropského dědictví tak lacino prostě tím, že je ztotožníme s nějakým zjednodušeně pojatým přírodním náboženstvím. Nejde zde o věc, pokud o ni vůbec kdy šlo, která by se dala pojednat *a priori, die wir uns leicht vorstellen können!* („kterou si můžeme snadno představit“). Už tato snadnost nás znepokojuje: to, co získáme bez námahy, bývá k ničemu. Dáváme proto přednost pozorování, srovnávání všeho, co mělo vůbec historickou šanci tu a tam se dostat do souvislosti s indoevropskou minulostí, aniž bychom předem rozhodli, co nalezneme, co zůstane jako společný faktor a jak komplexní toto reziduum bude. My musíme zajistit jen dobrou organizaci a správnou interpretaci pozorování.

Pozorování se uskutečňuje prostřednictvím *srovnávání*, tj. uplatněním téhož analytického pohledu na veškeré *primární* údaje, které nám poskytují různé společnosti; objevujeme při něm ony *sekundární* údaje, kterým říkáme „komparativní data“, neboli *shody vymezené na pozadí odlišností*; a tyto shody i rozlišovací pozadí musíme zase co nejvěrohodněji *vysvětlit*. Konfrontovat, měřit a limitovat shody, objasňovat je, to jsou tři etapy každého komparativního postupu, včetně našeho vlastního. Nebudu vám nyní popisovat všechny tři zmíněné etapy, zaměřím se pouze na tu poslední; bylo by to plýtvání časem, protože prvními dvěma jsem se již vícekrát zabýval a kromě toho se snad všichni shodneme na tom, že je možné – vedle dvojic Zeus-Jupiter a Hestia-Vesta – srovnávat určité skutečnosti, vyčlenit řadu shodných rysů společenského nebo rodového uspořádání, případně mýtů a legend Indů nebo Indoíránců na jedné straně a Italiků, Germánů a dalších na straně druhé. Co ale znamenají, co dokazují tyto shody?

V zásadě můžeme shody zjišťované mezi dvěma historicky oddělenými společnostmi („dvěma“ říkám pro zjednodušení) vykládat *čtyřmi* způsoby: buď náhodou, nebo přirozenou nutností, nebo přímou či nepřímou výpůjčkou, nebo genetickou příbuzností, v níž

jedna ze stran může pocházet z druhé, nebo mohou být obě na stejné úrovni, dědictví obou může pocházet od téže společnosti předcházející. Poznamenejme však ihned, že v těch případech, které nás zajímají, může u posledního z výkladů, shoda genetickou příbuzností, přicházet v úvahu pouze varianta „společného dědictví“ a nikoli varianta „filiace“: stejně jako řečtina, latina a další indoevropské jazyky nepocházejí ze sanskrtu, ale jsou vlastně jeho jazyky sesterskými, tak ani z indoevropských společností, kterými se budeme zabývat, se žádná nezrodila filiací z některé jiné. Poznamenejme dále, že toto objasnění shod genetickým příbuzenstvím, zpřesněné vysvětlením, že jde o „společné dědictví“, nám předem umožňuje či dokonce doporučuje fakt, že společnosti, jejichž civilizace budeme porovnávat, hovoří *jazyky*, které pocházejí z téhož mateřského prajazyka, a že některé z těchto jazyků spojuje bohatý a koherentní náboženský, politický, právní a etický slovník. Jinými slovy: mezi pojmy „jazyk“ a „kultura“ byly v oněch pradávých dobách mnohem užší vztahy než v dnešní době. Přesto, navzdory tomuto příznivému předpokladu, bude nejlepší metodou uchýlovat se k vysvětlení založenému na „společném dědictví“ pouze tehdy, když budou ostatní tři výklady – zásah náhody, přirozená nutnost nebo výpůjčka – méně pravděpodobné či dokonce zcela nevěrohodné. Bude prostě nutné hodnotit každý případ zcela individuálně s přihlédnutím k větší či menší možnosti souvislosti s případy jinými. Zhruba lze říci, že shody budou o to méně připisovatelné na účet náhody, o čemž bude více a především čím lépe budou svázány v systém, a budou o to méně přisuzovatelné přirozené nutnosti, čím více budou samy o sobě původní a také fakticky striktně limitované geograficky i historicky na indoevropskou oblast, ať už svým principem, nebo alespoň zcela určitou formou, jíž zde nabývají. Z tohoto hlediska se nyní stručně zmíním o některých skutečnostech, o nichž jsem podrobně psal ve svých předchozích pracích.

\*

Onomastické setkání Dia a Jova není ve skutečnosti příliš zajímavé. Málo zajímavá je i skutečnost, že jeden jako druhý stojí jakožto „nejvyšší bůh“ (*höchster Gott*) v čele dvou velmi rozdílných pantheonů. Avšak necháme-li stranou Řecko, v němž je indoevropské dědictví zajisté skromné, nepochybně rozmělněné přínosem skvě-



lých předhellénských civilizací od Egejského moře, necháme-li zároveň s Řeckem stranou i vlastní jména, která z hlediska náboženské struktury a srovnávací teologie nejsou tak důležitá, jak se často soudí, a postavíme-li proti sobě theologický systém nejstarších Římanů a theologický systém Indoíránců, pak analogie, které rozeznáme u nejvyšších bohů na obou stranách, se rázem projeví v celém kontextu.

Typ velkého boha, nebeského a svrchovaného vládce, kterého tyto analogie ohlašují, nezaujímá zde a tam pouze jakési vůdčí místo v čele všech ostatních božstev, ale má své přesně homologické místo na vrcholu trojčlenného hierarchicky uspořádaného systému bohů, jehož další dvě úrovně – rovina válečnická a rovina lidová a produktivní – jsou stejné (pokud jde o Řím, jistě si uvědomujete, že mám na mysli nejstarší božskou trojici, které slouží, opět v hierarchii, tři *flamines maiores*).

Podíváme-li se nyní blíže na to, jak v Římě stará teologie, starý kult a legendy analyzovaly a používaly pojem nejvyššího boha, vidíme, že si ho rozvíjely ve dvou směrech: na jedné straně Romulův *Jupiter*, to znamená zakladatel *auspicíí*, *Stator*, původce násilnických zázraků, *Feretrius*, jemuž králové vděčili za svá vítězství; na straně druhé pak *Dius*, který dal své jméno nejryzejšímu a nejrituálnějšímu z římských kněží, *flamenu Dialis*, *Dius* přísah, *Dius Fidius*, příbuzný té bohyně *Fides*, která je spolu s *Terminem*, bohem vymezených hranic a vlastnictví, nejoblíbenějším božstvem krále Numy. *Jupiter* je specifikován jako magické, osudové a kruté božstvo; jako *Dius* představuje statického boha práva. Když se znovu přeneseme k Indoíráncům, konstatujeme, že zde také teologie klade na první úroveň své potrojně hierarchie nikoli jednoho boha, ale dva úzce spojené svrchované bohy, jednoho více kosmického, magičtějšího a obávanějšího, druhého, jehož samo jméno znamená „smlouvu“ a který je více obrácen k člověku, dbá více o právo a je dobrotivější.

Jestliže budeme sledovat totéž rozdělení v jiné oblasti kolektivních reprezentací, ne již v teologii, ale v eposu, zjistíme, a to v líčení vzniku Říma stejně jako ve vyprávění o bájném indickém starověku, určité zdvojení ve stejném smyslu v případě „hrdinského zakladatele“: Purúravas, prudký, výstřední a trochu démonický král, syn boha války a zakladatel lunární dynastie vyvažuje Manua, klidného a zbožného zákonodárce, zakladatele solární dynastie. Úplně stejně se pak v Římě střetávají a vyvažují oba otcové města, vý-

střední Romulus jako Luperkus a syn Martův a vážný a pobožný zákonodárce Numa.

Zde se na chvíli zastavme. Je jisté, že myšlenka trojčlenného dělení společnosti a dokonce světa na rovinu kněžskou, válečnickou a výrobní není výlučným vlastnictvím Indoíránců a Římanů. Nejde však ani o záležitost univerzální. Podle toho, co víme zejména o starověkém světě – včetně velkých vlivných společností Egyptanů, západních Semitů, Babylóňanů, soudě podle jejich vlivu na historické Řeky, též Prehellénů a konečně vzdálených Číňanů – je takováto obdobná trojčlennost doložena jen u indoevropských národů, či též u některých jiných, pak ale vždy po prokázání stycích s nějakými určitými Indoevropany. Právě tak ona druhá představa, myšlenka, že svrchovanost je dvojitá, že má dvě tváře, jednu více kosmickou, více magickou a hrůznou, druhou lidštější, více spjatou s právem a zbožnější, vzdáleně připomíná další ve světě známé druhy dvojčlennosti: například zdvojení královské role, s jedním králem vládcem a druhým knězem nebo s jedním panovníkem pro čas míru a jiným pro čas války.

Ale předně – podoba, již jak první, tak druhá z těchto reprezentací nabývají v Římě i v rané védské Indii, je obzvláště výrazná: na jedné straně jsou zde hierarchické a dobře na sebe navazující trojice s markantně charakterizovanými bohy, na straně druhé dvojice protikladných božských osob, duplikované ještě dvojicemi hrdinů zakladatelů, jejichž osobnosti, v zásadě jednoduše přímočaré, jsou bohatě vykresleny. A hlavně se nám tyto dvě reprezentace, jak v Římě, tak v Indii, neukazují jako nezávislé, náležející dvěma odlišným rámcům; díky splynutí svrchovanosti a náboženské úrovně v trojčlenné hierarchii se překrývají a jedna druhé se přizpůsobuje, přičemž dvojice komplementárních svrchovaných bohů tvoří první a pouze první článek trojčlenné hierarchie.

Připojme k tomu dále, že v Římě i v Indii vyprávění popisují vznik trojčlenné společnosti, v prvním případě lidské, v druhém božské, a že tato líčení mají stejný smysl: vyprávějí o tvrdém střetu mezi představiteli dvou nejvyšších úrovní s představiteli úrovně třetí, dosud k nim nepřičleněnými, oddělenými dokonce pohrdáním, a potom o náhlém míru, který vyústuje v úplné a ničím již nenarušitelné sjednocení. Dodejme, že na první úrovni, úrovni náboženské svrchovanosti, jsou – ať už přímo doložené v praxi nebo promítnuté do mytických postav – dvojice kněžských sborů, povahově proti-

kladných jako sami svrchovaní bohové: v Římě známe Romulovy Luperky a Numovy flaminy, v Indii Varunovy gandharvy a Mitrou zaštitěné bráhmany. Flaminové a bráhmani na jedné straně a Luperkové a gandharvové na straně druhé se ostatně svým popisem a postavením pozoruhodně shodují. A mohl bych uvádět celou řadu dalších shod, které byly zjištěny a o kterých se zde nemohu zmiňovat. Nevěřím, ačkoliv jsem se snažil přesvědčit o opaku, že bychom se na jiném místě světa než v Indii (či spíše u Indoíránců), v Římě a u dalších indoevropských skupin, o nichž budu mluvit, setkali s takovou přesností a koncepční návazností, s epikou, apod., se stejně složitou osnovou. Nalezli bychom některé případy ve vzdálených oblastech (neboť ve starověkém světě, na obvodu a v enklávách historického indoevropského panství lze, jak jsem právě řekl, provést ověření snadno, ostatně bylo učiněno, se záporně přesvědčivým výsledkem), zatímco v Římě a u Indoíránců je společné dědictví jako vysvětlení mnohem pravděpodobnější než dvojí nezávislá konstrukce, a to z důvodu, o němž bude řeč.

Kromě Římanů a Indoíránců vyjevuje stejnou ideologickou strukturu ještě jedna oblast předkřesťanského indoevropského světa. Jsou to Skandinávci, kteří nám jako jediní spolu s klasickými národy Evropy a Asie zanechali systematické a jasné informace o svém myšlení.

I zde můžeme ve formulacích a v legendách pozorovat seskupení bohů, kteří přes určité posuny, z nichž některé jsou vlastní všem Germánům (jako zevšeobecnění válečnického charakteru), jiné jsou příznačné pro Skandinávii nebo pro onu část Skandinávie obývanou skandinávskou společností, jsou v každém případě uspořádání do tří úrovní při zachování patřičného odstupu ve vzájemných vztazích: svrchovaný vládce-mág Ódin, dále samotářský bijec Tór a nakonec bohové bohatství a plodnosti, Frey nebo Njörd a Frey. Toto seskupení není žádný přelud: jedno takové například spatřil křesťanský německý cestovatel v pohanském chrámu v Uppsale a jeho vyobrazení a uctívání ho naplnilo pohoršením, jiné zase v ságách garantovalo proklínací formule, další vystupovalo v mytickém vyprávění o božských skvostech nebo se aktivně účastnilo velké eschatologické bitvy atd. Pokaždé jde o trojčlenný systém v nejčistší podobě.

To není všechno. Na první úrovni není Ódin sám. Má vedle sebe jiného boha, který má dokonce stejné jméno jako středomořský Zeus a Jupiter, Týa, boha, jenž je obdobně jako sám mág Ódin

zaměřen na válku, tak jako vše u starých Germánů, ale který je přesto ve shromáždění *thingu*, v přísahách i ve válce bohem právních úkonů.

Dodejme, že líčení pohnutého vzniku trojčlenné božské společnosti, již zmíněné v Indii a přenesené v Římě do společenství lidí, se zde rovněž nachází, vytváří historii války a poté sjednocení bohů Ásů a velkých bohů Vanů, to znamená bohů na úrovni Ódina a Tóra a bohů Njörda, Freye a Freyji. Dodejme, že velmi vyhraněná symbolika, o které se nemohu šířit, je na téže úrovni jak u Skandinávců, tak u Římanů: u Skandinávců je ochromující kouzelník Ódin *jednooký* a soudní znalec Tý *jednoruký* v důsledku hrdinné křivé přísahy, nezbytné pro spásu bohů; u Římanů má jeden ze dvou zachránců rodící se římské republiky, děsivý Cocles, *pouze jedno oko* – budí hrůzu, protože je „cocles“, Kyklop – a druhý, hrdinný rouhač Scaevola, Levoručka, se stal *jednorukým* u příležitosti své přísahy (v Indii nacházíme méně pozůstatků této symboliky).

Tak před námi vyvstává komplexní ideologická struktura, kterou sdíleli Římané s Indoíránci, potřetí, obohacena o nové souvislosti. Bylo málo pravděpodobné, že by byla vznikla nezávisle na sobě dvakrát. Ale třikrát? Navíc třikrát výlučně u národů hovořících indoevropskými jazyky, zatímco nic podobného nenalezneme v žádné době ani u starověkých neindoevropských jižních národů, jako jsou Egypťané, Babylóňané atd., o kterých jsem se již zmínil, ale ani u neindoevropských obyvatel evropského Severu, Ugrofinů a národů Sibiře? Lze snad tedy právem říci, že vzácnost této struktury a skutečnost, že se s ní setkáváme pouze u národů dorozumívajících se indoevropskými jazyky, nám brání přičítat tento zaznamenaný soulad jak přirozenému sklonu lidského ducha nebo zákonitostem společenského života, tak vrtošivosti náhody. Zbývá pouze společné dědictví – nebo výpůjčka, kterou jsem až dosud opomíjel.

\*

Výpůjčka je vysvětlení velmi svůdné a na první pohled úsporné, které v každém případě velmi dobře zapadá do rozsáhlé skupiny pozorovatelných a nezpochybnitelných faktů. Lidská společenství v době míru i války neustále něco přejímají od svých sousedů a napodobují je. Dějiny písemnictví a umění jsou z velké části studiem vlivů, zkoumáním cirkulace témat, inspirace, slohů, stylů, bádáním,

tak přesným, jak je to jen možné, o zprostředkovatelích v prostoru a v čase. Je jisté, že již v prehistorické době, s migracemi lidských populací nebo i bez těchto migrací, se technologické postupy a ozdobné ornamenty vydávaly na dlouhé cesty, a také určité pohádkové motivy, jako třeba o Polyfémovi. Existovala určitá ohniska, jako například Babylón a na něm závislé oblasti, která vyzařovala obrovské soustředné vlny. Ve všech dobách žili lidé nesmírně nadaní, jednotlivci nebo skupiny, kteří své myšlenky rozšířili na obrovské vzdálenosti a dokázali na sebe upozornit, protože učili nebo vyprávěli o věcech nových a zajímavých. Nedošlo k těmto impozantním prolutím ideologií – která mohla být ojedinělá, ale i mnohonásobná – původem z Indie, z Íránu, z Říma a ze Skandinávie právě zásluhou takového koloběhu? Struktura nebo větší zlomky či jednotlivosti, z nichž lze snadno odvodit nový celek, mohly být vytvořeny jedenkrát, na jednom místě určitou společností, a odtud pak nepředvídatelnými cestami výpůjček zasáhnout a zaujmout to či ono jiné společenství, které si je tak osvojilo.

Tím se před námi otevírá velká diskuse. Nechtěl bych celkově popřít platnost výkladu tohoto druhu při řešení problémů, jimiž se zabývám. Uznávám naopak, že ať mezi indoevropskými národy, které spolu v historických dobách sousedily (ne pouze Řecko a Řím, ale i Íránci a Řekové, Indové a Íránci), nebo dokonce mezi národy, které byly historicky oddělené obrovským prostranstvím a sblížily se do určité míry teprve díky pohybu a nomádství (ve středověku to byli Vikingové nebo severoíránské kmeny), došlo k mnohonásobnému vzájemnému ovlivňování. Avšak mohly skutečně takové události a v dobách, kdy se měly odehrát, způsobit setkání v rozsahu, jak jsem jej právě stručně nastínil?

Je zde především lingvistický kontext, který teorii výpůjček zpochybňuje: nikdo, pokud vím, ještě nepřišel s hypotézou, že latinská slova *rex, pater, jus, lex, deus, credo, fides, purus, castus, voveo* a mnoho dalších, která vyjadřují základní nebo důležité pojmy v politickém nebo náboženském životě, byla vypůjčena od Indoíránců, u nichž tyto výrazy existují a označují stejné nebo velmi podobné skutečnosti. Všichni badatelé se shodují na tom, že tato slova představují společné indoevropské dědictví. Jenže – mnohé z těchto výrazů (samotný *rex, credo, fides...*) a jejich indické ekvivalenty hrají důležitou úlohu na stejně a přesně vymezených místech v ideologické struktuře, o jejímž původu se přeme: hrdinou v oblasti *fides* je

Numa, a není, nemůže jím být Romulus; hrdinou oblasti *śraddhá* (což je indický pojem etymologicky spřízněný s *credo* a tudíž sémanticky zaměnitelný s *fides*) je obdobně Manu, a není, nemůže jím být Purúravas: máme zde stejný kousek struktury celku, označený stejným slovem. Řekneme snad, že tento slovník byl dědictvím na obou stranách, ale že systém reprezentace, k němuž se technicky váže, mohl být později náhodně převzat jednou ze dvou stran? To je málo pravděpodobné.

Existují dále obtíže týkající se prostředníků. Přinejmenším, pokud vše přisoudíme šťastné cestě a zázračně účinnému působení nějakého jedince nebo týmu mezi védskou Indií nebo archaickým Íránem či královským Římem, kudy vedla ta pravidelná spojení a co to bylo za pronikající lidské skupiny, které by je mohly zajišťovat? Řecká společnost ani řecký jazyk se téměř nepodílejí na zmiňovaných analogiích a to platí i o jiných, neindoevropských národech mořeplavců ve Středomoří. Co se týče Skandinávie, kostra jejího pohanství, které ustrnulo v devátém či v jedenáctém století po Kristu, nabízí analogie nikoli s náboženskými strukturami Indie, Íránu nebo Říma téže doby (epochy, v níž se východní a západní vlivy bezpochyby projevovaly), ale s kostrou nejstarší, již před počátkem našeho letopočtu zmizelé části védského a římského náboženství. Mluvíme-li pouze o tom, co mohlo přijít z Orientu, není to buddhismus, hinduismus, filosofické učení, mazdaismus nebo manicheismus, ale védské a předvédské seskupení „Mitra-Varuna, Indra, Násatjové“, doložené epigraficky z doby 1400 před Kristem v několika védských hymnech a rituálech, ale od té doby zastaralé, které připomíná po 2 500 letech skandinávský systém „Tý, Ódin, Tór, Njörd a Frey“.

Nelze samozřejmě prokázat, že v roce 1500 nebo 1000 před Kristem nedošlo k buď přímému nebo zprostředkovanému kontaktu mezi Indy či budoucími Indy a budoucími Skandinávci, nebo mezi těmito a dobyteli Itálie. Po této velmi starobylé výpůjčce však musíme připustit, že se zachovala velmi dlouho v dobrém stavu a přitom osamoceně – právě toto zachování je, zdá se, tím, co vadí některým myslitelům, když se s nimi hovoří o „indoevropském dědictví“: měla-li by ovšem být prokázána nadřazenost hypotézy výpůjčky nad jinými, pak by se právě toto ojedinělé archaické zachování bylo muselo přinejmenším dát vyloučit. Nevidím tedy, jak by tato tak raná pravěká výpůjčka, navíc následovaná tímto dlouhým

konzervováním, měla být sama o sobě pravděpodobnější než dědictví. Vidím naopak, že proti výpůjčce hovoří jedna další potíž, a sice ta, která již byla před chvílí použita proti vysvětlení prostřednictvím náhody nebo přirozenou nutností, ale která je v tomto případě ještě více rozhodující: bylo by třeba připustit, že tyto kolující reprezentace, ať už byl jejich přenašečem kdokoli, byly v každém případě přijaty výběrově pouze národy hovořícími indoevropskými jazyky a pomínuty národy dorozumívajícími se ugrofinsky, semitsky, egyptsky nebo kavkazsky, a připustit rovněž, že na indoevropské půdě se tyto myšlenky zabydlely tak dobře, že dvakrát či třikrát pronikly, opakují, do samotného jádra a přímo do kostry jejich ideologie. Toto lnutí k Indoevropanům, tato automatická volba, tento neselhávající výběr a výrazně lokalizované úspěchy jsou zcela cizí a odporující tomu, co vidíme ve všech známých případech cirkulace, ovlivňování a výpůjček, na nichž se podílejí národy jakéhokoli jazyka a jakéhokoli původu.

Opakováním slova „kostra“ jsem se právě dotkl třetího typu problémů, které činí obecné objasňování pomocí výpůjček neudržitelným. Nebyly by totiž kolovaly jen nějaké drobnosti, ale celá ideologie, a ta je nejpodstatnější. V pozdějších dobách existovala velká proselytská hnutí jako byl buddhismus, křesťanství, manicheismus, islám. Ale takovéto intelektuální a morální připojení mělo podporu ve svatých knihách, v rozsáhlých knihovnách překládaných do celé řady či do všech jazyků. Nic takového však nebylo ve vzdálených dobách, jimiž se zabýváme. To, co kromě této opravdové ideologické záplavy, již byla pokaždé expanze nějakého náboženství knihy, pozorujeme v časech křížáckých výprav, ale i později či dříve, je především cirkulace literárních témat, námětů, které se pomalu proměňují, pomalu přizpůsobují, právě proto, že se nikterak netýkají ničeho podstatného v životě jednotlivých národů; jsou to prostě jen jakési ozdoby, *minora*, příjemná či kratochvilná počtení a tak si mohou podržet svou povahu a případně i svou cizokrajnost.

My však máme co činit s výkladem světa, o nějž se opírá společenské uspořádání, který poskytuje legendy o původu a v důsledku toho i vzory, podle nichž se řídí nejen život společenství, ale i život jedince, s ideologií, která dala Římu Romula a Numu, Cocla a Scaevolu, stejně jako jeho nejvyšší kněze a nejvyšší bohy, Jova, Marta, patrona *Quiritů*, a mnoho dalších. Tato zcela soběstačná ideolo-

gie představuje přesnou analýzu lidí, věcí a jejich vzájemných vztahů a předpokládá ovládnutí mnoha druhů abstrakcí. Zkrátka, nejde o primitivní, prelogické, predeistické blábolení *à la mana*, ale o skutečnou filosofii vyjadřovanou jak symbolicky, tak diskursivně, zajímavější se více o otázky řádu než o otázky povahy věcí nebo bytí, které zůstanou vyhrazeny budoucím myslitelům. Je to však filosofie koherentní, čehož si její uživatelé byli bezpochyby zcela vědomi, která nepůsobí nijak uboze ve srovnání se svými mladšími následníky, s výtvyry Iónie, Velkého Řecka nebo od Gangy. Kdyby si královský Řím vypůjčil to, co lze v jeho ideologii a ve všem, co s ní souvisí, shledat jako homologické k ideologii indo-iránské, pak bychom již nehovořili o výpůjčce, ale o konverzi, o metamorfóze. Lze pokládat takovou prehistorickou metamorfózu, uskutečněnou pod určitým více či méně vzdáleným vlivem, za jev, který je myslitelnější než to, že se v několika větvích Indoevropanů, oddělených jejich migracemi, zachovalo to podstatné z jejich společného dědictví – byť přitom díky jazykům předem víme, že toto dědictví existovalo? Já tomu prostě nevěřím.

Abych to shrnul, připadá mi, že hypotéza o náhodných shodách okolností a hypotéza, že množství podobných výtvorů bylo vynuceno stavem lidského ducha nebo společenského života, neodpovídají rozsahu, vnitřním souvislostem ani originalitě těchto shod; a podobně hypotéza výpůjčky není obecně podložena ani životní důležitostí zmíněných souběžných systémů, ani skutečností, že byly pozorovány výlučně u národů hovořících jazyky odvozenými z indoevropského prajazyka. Vysvětlením, které působí nejméně nesnáží, je dědictví.

Avšak v okamžiku, kdy dokončuji toto zdůvodnění, se musím k jednomu bodu vrátit: nebudeme zde rekonstruovat a nikdy nedospějeme k samoučelnému popisu určité skutečnosti nebo systému skutečností z indoevropských „časů“. Jen žádné *leichte Vorstellungen*! Obdobně jako to dělají historikové, i my budeme pracovat s dokumenty, a to se stejnými dokumenty jako oni, nepůjdeme za to, co z nich lze vyčíst, pouze zásluhou komparativních postupů, s prostředky a zárukami, které nám poskytují, půjdeme trochu dál – neříkám „až na konec“: kdo ví, kde je vlastně konec věcí? – ale postoupíme trochu dál v četbě některých dokumentů. Do dimenzí, kam ani oko vyzbrojené čočkou nevidí přímo, současní fyzikové už nějakou dobu prodlužují své vidění tím, že se naučili používat ultramikro-

skopy. Stejně tak i my získáme v minulosti stopu, avšak stopu přesnou, po určitých skutečnostech, které předcházely těm, jež známe, když k běžným postupům připojíme srovnávací pozorování, interpretované srovnávání, tak, jak jsem vám to právě stručně vysvětlil. Nebudeme se přít o prehistorii s prehistoriky – mají vlastní problémy a své metody. Pomůžeme historikům římské, indické, íránské civilizace a všem dalším poněkud rozšířit jejich historii a především vyjasnit počátky, které jsou ještě zastíněné. V každé z těchto oblastí půjde takříkajíc o *ultrahistorii*.

\*

Nepředkládám před vás program prací, které je třeba vykonat v nejbližších letech. Výzkum jako je tento musí být svobodný a mít možnost vyčkat své pravé příležitosti, která je nepředvídatelná. Určitou představu o typech bádání a o problémech, s nimiž se střetáváme, vám nicméně poskytnu.

Především budeme pokračovat ve shromažďování indoevropských shod jako takových. To je, myslím, naše hlavní poslání. Obnáší dvě věci: objevování nového a návraty zpět, neboť to, co bylo nalezeno, musí být neustále ověřováno jak samo o sobě, tak ve spojení s tím, co se objeví později.

Dále, jisti si tím, co jsme již našli, a jisti si východiskem, které situujeme poněkud mimo běžnou historii, můžeme a musíme se u každé ze starobylých indoevropských společností obrátit přímo k dějinám a zabývat se jak shodami, tak i rozdíly, to znamená upřesnit, jak to, co jsme rozpoznali jako dědictví, bylo přesto pozměněno, jak to bylo rozvíjeno nebo zatlačováno do pozadí, nebo také odlišně pojato, případně proniknuto novým duchem, nebo přidruženo či včleněno do jiných systémů představ nebo institucí. Musíme také určit, pokud je to možné, faktory těchto raných či pozdních evolucí. Vidíte, že se jedná o skutečné historické problémy. V případě utváření římských královských legend a vzniku zarathuštrovské teologie byl tento druh diferenciacních výzkumů již zahájen. Je třeba pokračovat dále, a pokud se po zodpovězení určité otázky objeví slibný přístup, pokusit se postupovat stejně i v jiných částech této oblasti.

Souběžně se budeme věnovat diskusím a kritikám. Vzhledem k neexistenci srovnávacích indoevropských úvah si latiníci, indolo-

gové, germanisté a další vytvořili svůj vlastní obraz o „ultrahistorických“ počátcích společností, kterými se zabývají. Protože se problém původu přímo vnucuje, vyřešili jej způsobem sobě vlastním. Avšak jako každé vykonstruované řešení vnucené přesně nevymezenému problému, tyto obrazy obsahují nutně velké množství libovůle: každý z těchto vědců si zvolil pro neznámou veličinu „indoevropské dědictví“ hodnotu podle své vlastní volby, hodnotu ostatně obecně téměř nulovou, zanedbatelnou (připomeňte si úryvek z Nilssona), a vypočítal posléze na tomto základě ostatní členy a z těchto prvních závěrů odvodil celou řadu důsledků. Nuže, naše bádání, i když stále má daleko do konečného řešení problému (zbývají neznámé členy a především záhada substrátu), přinejmenším přispívá k jeho přece jen bližšímu určení: veličina „indoevropského dědictví“ se už zhruba rýsuje. Musíme se tedy, tak zdvořile, jak nám to bude dovoleno, se vši úctou ke snahám učenců a myslitelů, pokusit rekonstruovat méně neúplnou, a tedy i méně nepřesnou výpověď o základních problémech a o všem, co z nich vyplývá, a formulovat znovu otázky, které byly příliš rychle opuštěny, a naopak eliminovat falešné problémy, které se zrodily z hypotéz nesprávných už v době svého vzniku.

Tato debata má pro samotnou filologii, pro hodnocení pramenů snadno předvídatelné pokračování. Všeobecně totiž ony svévolné konstrukce, o nichž jsem se právě zmiňoval, narážejí na překážky ve vlastních textech – indických, skandinávských, latinských a jiných. A tak v uplynulých padesáti letech jsme mohli ve všech filologických pracích pozorovat sklon zpochybňovat a podceňovat tyto znepokojující svědky, kteří jsou svědky kardinálními: prý jsou to umělci, kteří si prostě a jednoduše, ač bez zlomyslnosti, vymýšleli, sestavovatelé mozaiky, kteří kombinovali, chudí duchem, kteří nic nepochopili, myslitelé, kteří vše pozměňovali, a dokonce padělatelé, prý z osmnáctého století; bráhmány, avestské gáthy, Snorri, Saxo, Titus Livius, Varro, Servius neobstáli před touto učenou kritikou, která nemá ani vlastní brzdy, ani vnější zábrany a která knihou po knize, článkem po článku trhá své vlastní rekordy. Proto pozice, které nyní zastáváme my, tak trochu mimo historii, jsou počátkem vztyčování zábran, a komparativní data, jimiž disponujeme, představují začátek brzdění: můžeme prostě kritizovat kritiku. Téměř ve všech případech totiž tato kontrola vyústila do rehabilitace, do navrácení životaschopnosti obětem a cti podezíraným. První kniha

Tita Livia<sup>1</sup> je vynikajícím pramenem, jakmile pochopíme formu a míru toho, co poskytuje. Ovidius jako tvůrce *Kalendáře (Fasti)* je folkloristou a mýtografem nejvyšší třídy. Snorri, umělec Snorri, byl rovněž svědomitým sběratelem. Zarathuštrovy gáthy nejsou podzemním bludištěm bez klíče a bez průduchů. Spekulace bráhman a legendy indických eposů často uchovávají řadu pramenů atd. Od tohoto roku, každou sobotu, si při četbě první knihy *Gesta Danorum (Činy Dánů)* od Saxona Grammatika budeme připomínat jedno z těchto zjištění.

Jiný typ problémů se týká přechodných celků, které přetrvávaly určitou dobu mezi indoevropskou jednotou a historicky známými společnostmi. Dokumentárně je nejlépe doložen stupeň indoíránský. Jsou i jiné: Latinové osmého století před Kristem se právě vynořují z italského celku, Skandinávie se mnoha vlákny upíná na celek germánský. Je třeba přesně určit tyto celky tím, že je budeme pozorovat z obou konců, z hlediska toho, co následovalo, i toho, co jim předcházelo. Tyto úvahy bezpochyby povedou k časté přemalbě našich prvních obrazů – a každý dotek štětce bude přirozeně vítán. Od tohoto roku, každý čtvrtek, se budeme zabývat studiem tohoto řádu: navážeme na teze, vyslovené již před deseti lety, o dvou hlavních svrchovaných božstvech, Mitrovi a Varunovi, a budeme zkoumat celý sbor védských svrchovaných bohů, Áditjů, obklopující tato dvě ústřední božstva, abychom zjistili povahu jejich systému, a porovnáním s íránskými představiteli, kteří byli rozpoznáni jako homologičtí, se pokusíme určit, do jaké míry je tento systém indoíránský a do jaké míry čistě indický.

A konečně, občas se vzdálíme od Indoevropanů: jevům studovaným ve zvláštní formě, kterou na sebe vzaly v celé této oblasti nebo v její části, porozumíme lépe, když je srovnáme, nikoli proto, abychom určili genetickou příbuznost, ale abychom je zařadili typologicky, s více či méně homologickými jevy, které se objevují v jiných oblastech, blíže či dále od nich. Uvědomuji si, že je to práce, která mě překračuje. Avšak dokud tato instituce znovu neobjeví učení, které založil M. Mauss, a nevrátí srovnávací sociologii a francouzské sociologické škole sídlo hodné pověsti, jíž se tato škola těší v zahraničí, bude třeba, aby ti, kteří nejsou sociology, ale uvědomují

<sup>1</sup> Titus Livius, *Dějiny*, I, Praha 1971. – Pozn. vyd.

si, za co vděčí přednáškám, příkladu a podnětu Marcela Mause, Henri Huberta nebo Marcela Graneta, připomněli alespoň čas od času existenci těchto významných disciplín.

To bylo, pánové, pět nebo šest oblastí, které tento obor obklopují a v nichž se ozývají problémy nesnadno vyčíslitelné, ale dozajista početné. O sobotách a čtvrtcích se chopíme dvou z nich, nebo ony se chopí nás. Do těchto soubojů, jak to má být v rodícím se oboru, vneseme smělost a pokoru, smířeni s tím, že se občas dopustíme omylu, ale rozhodnutí, že jakmile jej rozpoznáme nebo budeme na něj upozorněni, zužitkujeme jej prozkoumáním okolností, které jej umožnily nebo mu byly příznivé. Velkorysým rozhodnutím mužů, kteří zde zastupují vědy již pokročilé, ale stále postupující dál, budou tyto zdi opět svědky nikoli dokonalého výkladu vytříbeného vědění, ale tápání, zkoumání omylů, postupného přibližování, dramatického zrodu toho, co se později, mnohem později, objeví v učebnicích jako neškodné malé pravdy.

První část

*Život a dílo*  
*G. Dumézila*

Řekli jsme již, že mytologická otázka, kterou se od začátku až do konce Georges Dumézil zabýval, se nezměnila: je to rekonstrukce indoevropské mytologie, mytologie, o níž nemáme žádné přímé svědectví a která nemůže být rekonstruována jinak než srovnáním svých výhonků, rozptýlených od indického světa po nejzazší irský Západ a od Skandinávie po chetitskou říši. Avšak na této cestě se vyskytlo nemálo překážek: „Bůh píše rovně po zakřivených rádcích“ a G. Dumézilovi se podařilo odhalit hlavní principy svého bádání teprve po dlouhém údobí tápání, zakončeném v roce 1938 zásadním objevem, který otevřel cestu pro etapu výzkumů, na niž navázalo ke konci jeho života období bilancování.

\*

Georges Dumézil byl skutečně povolán pro mytologii, protože již v útlém věku si nejradyji četl o Hérakleovi nebo Perraultovy pohádky a jako gymnazista se začal učit sanskrt. Přesto ještě před maturitou málem váhal mezi přírodními a společenskými vědami. Často vyprávěl o nepředstavitelném vlivu, jaký na něj měla kniha Jeana Perrina *Atomy* (1913): „Opravdu jsem cítil, že se svět převrací.“ Ještě během studia na École normale supérieure si Dumézil našel čas docházet na přednášky o vyšší matematice. Jeho pravé poslání však bylo příliš silné a humanitní obory s konečnou platností zvíťazily.

Na École normale supérieure byl přijat v roce 1916, ale zůstal zde pouze několik měsíců, protože následujícího roku byl mobilizován. Ještě na konci života Dumézil vypravoval, co pro něj válečné útrapy znamenaly, jak musel opustit peripetie obléhání Syrakus a místo toho byl vržen do víru probíhající války. Po příměří se vrací na École normale, úspěšně promuje v oboru filosofie a v roce 1920 je jmenován profesorem na lyceu v Beauvais. Pro dráhu středoškolského učitele se však necítí předurčen. Po půl roce požádal o pro-



puštění ze služby. Několik měsíců je lektorem na varšavské univerzitě, potom se doslova všelijak protlouká životem (píše projevy jednomu poslanci, dělá korektury, je dopisovatelem jedněch rumunských novin...), začíná psát disertaci, kterou obhájí v roce 1924 a uveřejní, díky přimluvě tehdy všemocného Antoina Meilleta, v Análech Guimetova muzea.

*Le festin d'immortalité* se pokouší rekonstruovat mytologii posvátného nápoje Indoevropanů: ambrózie obyvatel Západu, *amrty* starých Indů. Po roce 1939 se Georges Dumézil bude od této knihy distancovat: „postřehl jsem tam, ale špatně formuloval důležitý problém.“ Indický mýtus je pozdní. Pokud jde o germánský mýtus o medovině, byl ve skutečnosti beze zbytku vymyšlen, aby mohl být použit jako důkaz. Přesto se tato kniha přes všechny své nedostatky stává výchozím bodem pro vše, co bude následovat, neboť i když její důkazová část je velmi vratká, program nastíněný v úvodu nebude později nikdy zpochybněn.

Během následujících let Dumézil vytrvale přezkoumává tradiční otázky, které řešila, byť s nepříliš přesvědčivým výsledkem, srovnávací mytologie devatenáctého století, a to z hlediska inspirovaného jednak naturalismem Jamese George Frazera (jehož monumentální *Zlatá ratolest* dominuje nad veškerými mytologickými a folkloristickými studii té doby), a jednak lingvistikou: východiskem bádání je i nadále, stejně jako u jeho nešťastných předchůdců v devatenáctém století, onomastické srovnávání. Tak jako disertace *Le festin d'immortalité* vycházela z homologie ambrózie-amrta, kniha *Le Problème des Centaures* je založena na homologii *kentauros-gandharva*, k čemuž mu Meillet navrhl připojit *februus*. Následují dva svazky sice menší rozsahem, ale inspirované stejným postupem: *Ouranos-Varuna* (1934) a *Flamen-Brahman* (1935). Georges Dumézil později tato díla, ovlivněná metodou mylnou už ve svém principu, zavrhl. V knize *Le Problème des Centaures* lze sice shromážděné poznatky pro jejich vysokou dokumentační hodnotu eventuálně použít, ale hlavní myšlenka je opět mylná. *Ouranos-Varuna* a *Flamen-Brahman* nejsou o nic cennější, přesto ale sehrály určitou roli, že udržovaly zaměření Dumézilovy pozornosti na královskou ideologii.

Přijetí těchto odvážných rekonstrukcí bylo přinejmenším zdrženlivé, a někdy dokonce otevřeně nepřátelské. Nilsson, který tehdy vládl dějinám řeckého náboženství, napsal o knize *Le festin d'im-*

*mortalité* velmi kritický posudek, Meillet sám, který zpočátku Dumézila vyzdvihoval, se od něho postupně distancoval, neboť to, co prováděl jeho mladý žák, mu připadalo stále více riskantní a on nechtěl kompromitovat své postavení vůdčí osobnosti školy tím, že by podporoval opakování slepých uliček, v nichž zabředlo devatenácté století. O knize *Le festin d'immortalité* napsal velmi opatrnou recenzi a Dumézilovi poradil, aby pokračoval ve své kariéře mimo Francii, protože na francouzské univerzitě pro něj není místa.

V roce 1925 je Dumézil jmenován profesorem dějin náboženství na univerzitě v Istanbulu: Mustafa Kemal Atatürk se doslechl, že religionistika je mocným prostředkem sekularizace, a prosadil ji do výukového programu všech vědních oborů včetně přírodních věd. Dumézil, který nemohl získat lektorské místo na univerzitě v Uppsale (tehdejšímu lektorovi se tam tak líbilo, že si každé dva roky smlouvu prodlužoval a odmítal se vrátit), přistoupil na toto náhradní řešení. Stráví v Istanbulu šest let, „ve všech ohledech nejšťastnějších v mém životě“. Právě zde začal studovat kavkazské jazyky. V roce 1931 uveřejnil knihu *La Langue des Oubykhs*, o jazyce Ubychů, národa, o němž se předpokládalo, že zmizel beze stopy po velkém exodu, který byl následkem ruské invaze na konci devatenáctého století, a byl znám jen ze značně neúplných a nepřiliš zasvěcených prací Němce Adolfa Dirra, který jej znovuobjevil. Od roku 1931 do roku 1933 se Dumézil konečně stává lektorem na uppsalské univerzitě, kde se začne učit skandinávským jazykům.

Po návratu do Francie se ocitá v obtížné situaci. Z institucionálního hlediska nemá žák opuštěný svým mistrem, zejména když se jednalo o osobnost Meilletova formátu, nejmenší naději na univerzitní kariéru. Je tedy bez místa, několik měsíců pracuje pro deník *Le Jour*, v němž řídí rubriku zaměřenou na zahraniční politiku (!). Po vědecké stránce jeho mytologická bádání skončila fiaskem a tak začíná uvažovat o tom, že se bude beze zbytku věnovat kavkazské a arménské filologii. Na toto téma napíše mezi lety 1931 až 1938 devět knih.

Prozřetelnost mu však sešle dva muže, kteří mu pomohou se dostat z této nelehké situace. Sylvain Lévi jej vezme pod svou ochranu na École pratique des Hautes Études, v roce 1933 jej prosadí jako vedoucího semináře a v roce 1935 pověří řízením výuky. Velký vědecký přínos má pro Dumézila skutečnost, že se po tři roky účastní seminářů sinologa Marcela Graneta a naučí se od něho „ve

svých více než pětatřiceti letech, jak by měl vypadat textový rozbor". A tak v roce 1938 může započít druhé období Dumézilova bádání.

V roce 1930, v článku uveřejněném v *Journal asiatique*, Georges Dumézil prokázal, že společenské uspořádání společné Indům, Íráncům a Skythům bylo založeno na trojčlennosti společnosti. Nebyla zde však dosud určena hierarchie dotyčných tří stavů (u Skythů stáli válečníci nad kněžími), a především Dumézil sám si vůbec neuvědomoval důležitost rozčlenění, které doložil: „Po celém světě starých Indoíránců musel obíhat určitý počet legendárních příběhů stejného typu (nepříliš ambiciózních), jejichž účelem bylo objasňovat rozdělení (málo důležité) společnosti.“ O dva roky později ve stejném časopise jazykovědec Émile Benveniste převezme tento výklad a dodá mu větší rozsah: ukáže, že nejde pouze o společenskou strukturu, ale o pojetí světa, přítomné ve všech oblastech indoíránské společnosti. V tomto okamžiku byl však Dumézil ještě soustředěn na královskou ideologii a nepomýšlí na žádnou analogii se západními Indoevropany.

K obratu dojde až na konci roku 1937 nebo na jaře 1938, během přípravy na jednu z přednášek na École pratique des Hautes Études. Dumézil si náhle intuitivně uvědomil, že „vedle podvojného orgánu, který tvořili *rex* a *flamen Dialis*“, existoval „další celek: pod *rexem* a nad *pontifikem maximem* umístěná hierarchie tří *flamines maiores* a v důsledku toho i bohů, jimž sloužili, Jova, Marta a Quirina“. Tato kněžská trojice připadala Dumézilovi jako protějšek „společenské“ trojice, která byla zjištěna u východních Indoevropanů, a vyvozuje z toho závěr, že tato trojčlennost činností nebo společenských kategorií je odrazem určitého pantheonu a obecněji určité vize světa; tu Dumézil později pojmenuje jako ideologii. S tímto objevem badatel seznámil nejdříve své posluchače (nepříliš početné) z páté sekce École des Hautes Études v dubnu 1938, poté o něm referoval na dvou konferencích v květnu a v červnu na půdě Společnosti Ernesta Renana a ve Francouzském sociologickém institutu. Sociologové jej přijali okamžitě a velmi příznivě: k navrženému schématu se přihlásil Marcel Granet, stejně jako Marcel Mauss. Z filologů Benveniste, který se obdobně jako další Meilletovi žáci stavěl negativně k prvním Dumézilovým spisům, se o něco později připojuje. Naproti tomu stanovisko historiků je obezřetnější: Piganiol se vyjadřuje s odstupem a tento postoj se brzy přemění v militantní nepřátelství. Text přednášky pro-

nesené ve Společnosti Ernesta Renana vychází v posledním svazku *Revue d'histoire des religions* ročníku 1938. Okolností zabrání, aby se tento článek setkal s větším ohlasem. Avšak v zahraničí někteří čtenáři, kteří se později proslaví, přijmou navržené schéma, jakmile se s ním seznámí: keltolog Myles Dillon v Irsku a především íránista Stig Wikander ve Švédsku, který přinese zásadní příspěvek v roce 1947, když prokáže trojfunkční strukturu velkého indického eposu – *Mahábháraty*.

Jen co Dumézil učinil svůj objev, pokusil se jej ověřit v různých oblastech indoevropské mytologie. Jako první z tohoto nového výkladu těžila mytologie germánská, nikoli ze záměru, nýbrž z důvodů ryze situačních: Paul-Louis Couchoud si u Dumézila objednal pro svou ediční řadu „Mýty a náboženství“ knihu o Germánech a tato publikace byla prakticky hotova v roce 1938, tedy v roce objevu. Dumézil ji po této události okamžitě přepracoval a zařadil do ní čerstvě doloženou trojčlennost. Tím se vysvětluje poněkud neuspořádaný charakter knížky i to, že jsou v ní obsaženy úvahy, které s trojčlenností nemají nic společného.

První cyklus přednášek, v nichž se Dumézil snaží aplikovat trojčlenné schéma, byl v letech 1938–1939 věnován první funkci, nebo-li funkci vladařské. K této volbě ho nevedla pouze funkční hierarchie, ale také obeznámenost se svrchovanou vládou, které Dumézil nabyt ve svých předchozích pracích, zejména *Ouranos-Varuna* a *Flamen-Brahman*. V roce 1934 Sylvain Lévi „přijal náš spis *Ouranos-Varuna*, ale vznesl námitku: „A co Mitra?“ Začátkem roku 1938, během diskuse ve Společnosti Ernesta Renana o referátu, v němž jsme konfrontovali římskou hierarchii *flamines maiores* s bráhmanskou společenskou trojčlenností, vyvodil Jean Bayet už jen z názvu *flamen Dialis* obdobný problém: „A co *Dius Fidius*?“ Na základě těchto dvou připomínek Dumézil ukáže podvojný charakter vladařské funkce na dvojici Jupiter-Dius Fidius v Římě a Mitra-Varuna v Indii... Právě tato druhá dvojice dá název dílu, na kterém začal pracovat v roce 1937, před objevem trojfunkcionality, a které bylo uveřejněno ve velmi malém počtu výtisků v nakladatelství *Bibliothèque des Hautes Études* v květnu 1940, v době, kdy jeho autor byl povolán do armády. Kniha byla rychle rozebrána, ale nového vydání se dočkala až v roce 1948.

Od počátku zkoumání trojfunkcionality je Dumézilovo stanovisko pevně dáno a badatel je po téměř dvacet let nezmění: přes všech-

ny kritiky, které takový přístup vyvolá, Dumézil znásobí své výzkumy v přesně vymezených oblastech a na pozdější dobu odkládá nárys jakékoli syntézy. Jak píše v roce 1940: „Zdá se nám stále více a více, že v situaci, v níž se nacházejí naše studia, komparatista nesmí zdaleka usilovat o onu ‚finální podobu‘, která je právem vyžadována od filologa. Komparatista musí zůstat pružný, pohyblivý a připravený těžít z kritických připomínek.“ Šťastná okolnost tento záměr usnadní: Dumézil se spojil s Bricem Parainem, ředitelem nakladatelství Gallimard, který ho ve svém vydavatelství přijme nesmírně pohostinně. Dumézilovy knihy zde vycházejí jedna za druhou ve velmi rychlém tempu. Drobnější knížky ze čtyřicátých a padesátých let obsahují jen závěry z přednášek proslovených na École des Hautes Études a na Collège de France a autor je píše v podivuhodně krátkých odstupu. Rekord zde drží publikace *Horace et les Curiaces*, napsaná za necelé tři týdny.

Ve všech těchto knihách je téma tří funkcí samozřejmě na prvním místě, není však proto ještě tématem výlučným, jak budou později tvrdit někteří kritikové. Dumézil se občas rozzlobil, když viděl, jak je jeho práce redukována na jedinou definici. Kromě tohoto základního tématu ozřejmilo bádání postupně další aspekty indoevropské ideologie: dvojí povahu svrchovanosti, existenci multivalentní bohyně, zakladatelské války, rituály Aurory... Historie se tak obohacuje o jistý záběr „ultrahistorie“; staré otázky, o nichž vášnivě debatovali dějepisci a filologové, se objevují v novém světle, ať už jde o problém tak zásadní, jako je historie založení Říma, nebo o nějakou záležitost specifickou, jako odmítání druidů zaznamenat své vědění písemně. Takové nové výklady vzbuzují přirozeně prudký odpor: „Otevíráte okna, čímž nutně vzniká průvan,“ řekne mu jedna z univerzitních kapacit. Nechybí však ani silná podpora: kromě Benvenista je to hellénista Louis Robert, latiník Jean Bayet... V roce 1948 Dumézil začíná působit na Collège de France.

Na konci padesátých let téměř každoroční „zprávy o probíhajících vykopávkách“ ustávají, jejich konkurencí je návrat ke kavkazské lingvistice, od války poněkud zanedbávané: v roce 1954 Dumézil našel Ubychy mluvící svým původním jazykem (Ubychové, kteří se uchýlili do Turecka, byli málo početní na to, aby si v exilu uchovali svou identitu, a splynuli s čerkeským prostředím) a téměř horečnatě se pustil do doplňování a korigování svých předválečných, příliš „impresionistických“ líčení; během deseti let, mezi lety

1957 až 1967, vychází sedm svazků a desítky článků, soubor dovršený knihou *Le Verbe oubykh* z roku 1975, „popisným a srovnávacím shrnutím, zabývajícím se severovýchodními kavkazskými jazyky v jejich celku, ale představujícím též mistrovskou ukázkou syntaktické a sémantické analýzy“ (Charachidzé), jejímž spoluautorem je Dumézilův informátor Tefik Esenç, poslední z Ubychů hovořících správně svým jazykem.

Indoevropská mytologie touto jazykovědnou čínorodostí pocho-pitelně utrpěla: několik oznámených titulů (*Jupiter Mars Quirinus V; Janus: Essai sur la fonction initiale chez les Indo-Européens occidentaux; Les Dieux souverains mineurs des Indo-Européens*) nespátří nikdy světlo světa. Mezi roky 1959 až 1966 nevyjde žádná kniha o indoevropské mytologii. Avšak tato přestávka je zároveň přípravou pro třetí vývojovou fázi dumézilovského díla: „Varován etruskou moudrostí, sledoval jsem blízkost jedenáctého hebdomasu, prahu, za níž již člověku není dovoleno žádat o štědrost bohů. Jelikož nadešel čas, pokusil jsem se tedy podat uspořádaný a ještě jednou zhodnocený obraz všeho podle mne pravděpodobného, co tento mnohonásobný výzkum odhalil.“ Výsledkem jsou knihy mnohem objemnější než předchozí, určené k tomu, aby „pro důkladnou pitvu dodaly co nejvhodnější mrtvolu.“ Mezi léty 1966 až 1979 vychází dvanáct bilancujících prací, zcela nových nebo přepracovávaných předchozí studie.

V osmdesátých letech Georges Dumézil vylepšuje ještě jedno staré dílo a také jednu ze svých úplně prvních bilancí. V časové tísní se odmítá pustit do práce na nových dílech, říká: „Omezují se na publikování náčrtů projektů, obsáhlých témat, jež si bezpochyby zaslouží daleko více pozornosti, ale kterým již nemohu věnovat měsíce a roky, jichž by bylo zapotřebí. Jiní žáci v nich možná naleznou inspiraci nebo je alespoň prověří.“ Tři svazky mytologických nástinů vycházejí mezi lety 1982 až 1985. Když G. Dumézila 11. října 1986 zastihla smrt, pracoval na čtvrtém svazku.

\*

Text, který následuje, může podat jen matnou představu o dráze, kterou Dumézil urazil. Přesto je to historicky nejucelenější záznam (měli bychom říci: nejméně stručný), jaký kdy Dumézil věnoval své životní pouti.

## I

## HLEDÁNÍ INDOEVROPSKÉ „IDEOLOGIE“

Stále mladé srovnávací studium indoevropských jazyků oslaví brzy své třetí půlstoletí: stopadesát let vývoje, přerušovaného převraty, které značně pozměnily jeho původní podobu. Průkopníci indoevropistiky se zcela nevzdali snu o vzniku jazyka, o „prvotní řeči“, a dokonce i ti, kteří nejdůrazněji trvali na tom, že sanskrt vůči jiným jazykům této rodiny není v poměru rodičovském, sourozeneckém, byli jako uhranuti jazykem, který před ně předstupoval nikoli ve svěžesti prvotní látky, ale již zkoumaný a téměř rozpitvaný gramatiky, kteří byli pronikavější než jejich kolegové v Řecku a v Římě: dvě generace lingvistů tedy přisoudily indoevropskému jazyku navzdory svědectví většiny ostatních řečí zjednodušené hláskosloví sanskrtu. Samotný předmět nové vědy se nevymezoval snadno: velmi dlouho se badatelé snažili uchopit a znovuvytvořit indoevropský jazyk, jakýsi akademický indoevropský jazyk, totiž ten, kterým se hovořilo, jak předpokládali, „v okamžiku rozpadu“, a teprve krůček po krůčku poznávali, že již od doby prehistorické jednoty je nutno připustit různost dialektů, že přesuny populací, u nichž známe pouze výsledné stavy, byly od sebe časově často velmi vzdálené, a především, že důležité není rekonstruovat prototyp nebo se zdržovat neověřitelnou částí evolucí, nýbrž srovnávacím způsobem vysvětlit ty části, které známe. Přinejmenším, během těchto změn v perspektivě a metodě, které všechny přinesly znatelný pokrok, „srovnávací gramatika“ nikdy nepochybovala o své legitimitě ani kontinuitě. To nebyl úděl jiného druhu bádání, které se zrodilo téměř ve stejné době a dostalo sesterské jméno „srovnávací mytologie“.

Již na počátku svého výzkumu, při zvažování rozsahu a přesnosti shod, které mezi indoevropskými jazyky objevovali, si totiž gramatici a filologové velmi správně uvědomili, že takovýto soulad svědčí o něčem více než jen o sobě samém. Jazykové společenství mohlo zajisté vznikat již v těchto velmi starých dobách bez rasové nebo politické jednoty, ale nikoli bez minima společné kultury, a to kultury intelektuální, duchovní, tj. převážně náboženské, stejně jako

kultury materiální. Více či méně význačné pozůstatky stejného pojetí světa, neviditelného stejně jako viditelného, musely tedy být rozpoznatelné po celém onom ohromném území dobytém během dvou tisíciletí před Kristem lidmi, kteří dávali stejné jméno koni, stejná jména králi, mrakům a bohům. S důvěrou, ba i s nadšením se tedy učenci vrhli do náročné práce. Byli to lingvisté a indologové: kdo jiný měl k tomu více prostředků? Sociologie a etnografie neexistovaly a náboženství patřilo filosofům. Bohužel se ukázalo, že tytéž prostředky, které je zdánlivě kvalifikovaly, je hned na počátku odsoudily ke třem vážným omylům v úsudku.

Nejdříve k předmětu studia. Prováděla se opravdová „srovnávací mytologie“. Samozřejmě, v těchto archaických společenstvích byla mytologie velmi důležitá a jsou to především mytologické texty, které máme k dispozici. Avšak mýtům nemůžeme porozumět, jestliže je odřízneme od života lidí, kteří je vyprávějí. Ačkoli byly určeny dříve nebo později – občas velmi brzy, jako v Řecku – k čistě literární kariéře, nejsou nezávažnými dramatickými nebo lyrickými výmysly bez vztahu ke společenskému nebo politickému uspořádání, k rituálu, zákonu nebo zvyku; jejich úlohou je naopak ospravedlňovat i obrazně vyjadřovat velké ideje, které toto vše organizují a podepírají.

Nyní k metodě. Tato mytologie izolovaná od života, zbavená svého přirozeného zakotvení, byla vykládána pomocí apriorních systémů. Počátky „solární“ mytologie a „meteorologické mytologie“ jsou složité, ale vliv největšího indického vykladače védských hymnů byl bezpochyby dominantní. Čerpající ze Sájany, muži jako Max Müller zprvu pouze rozšířili několik odvážných tezí jedné domorodé školy na souhrn mýtů a na veškeré mytologie této rodiny. Dnes víme, že tvář v tvář mytologickému souboru musíme být skromnější, sloužit mu, a nikoli jej nechat sloužit, dotazovat se ho, a ne jej nastrkat do šanonů dychtících po naplnění materiálem, respektovat především jeho bohatství, rozmanitost, dokonce i rozpory.

Konečně ke vztahům mezi mytologií a jazykovědou. Nemluvíme o teorii, která dělala z mýtu nemoc řeči, ale o něčem vážnějším. První komparatisté si vytkli jako hlavní úkol stanovit božskou indoevropskou nomenklaturu. Souzvuk určitého indického jména a určitého řeckého nebo skandinávského jména jim připadal současně jako záruka, že srovnávají srovnatelné, a jako znamení, že jistá již indoevropská koncepce je dostupná. Jenže jak plynul čas, jen velmi málo z těch

to rovnice odolalo nějaké náročnější fonetické zkoušce: řecká Erinysem nemohla nadále tvořit pár s indickou Saranjú, ani pes Orthros s démonem Vrtrou. Nejvíce nezpochybnitelné se projevilo jako zklamání: u védského Djause je „nebe“ orientováno zcela jinak než u řeckého Dia nebo u římského Jova a toto srovnání neřekne téměř nic.

Tyto tři vrozené slabiny způsobily, že poklady důvtipu, vědění a dokonce i úsudku byly utraceny bez nejmenšího užítku a že rozčarování, jakmile se dostavilo, bylo kruté. Opuštěna lingvisty, kteří si čím dál tím více uvědomovali pravidla a meze svého oboru, dožila se srovnávací mytologie toho, že byla vyškrtuta z katalogu seriózních věd. Pokus některých svědomitých učenců nahradit exegetický nástroj úlitbou slunci a hromu ji nemohl rehabilitovat.

A přesto si původní myšlenka zachovala veškerou svou sílu. Ať předpokládáme sebevětší časovou vzdálenost migrací, ať byl podle našich představ společný indoevropský jazyk na počátku sebevíc rozrůzněný, splnil nicméně jakožto jazyk svůj účel – být úložištěm a nositelem myšlenek –, a nepravděpodobné je a zůstane, že lidé, kteří posléze mluvili jazyky, jež z něj vzešly, by si byli nic z těchto myšlenek neuchovali, nic nezaznamenali ve svých nejstarších dokumentech. To je důvod, proč v posledních padesáti letech se malá skupina lidí podjala úkolu znovu zkoumat toto studijní pole, teoreticky sice nezpochybnitelné, ale, jak se zdálo, prakticky nedostupné.

Tápání trvalo dlouho: bylo snadnější omyly v základu „komparativní mytologie“ vytušit než je přesně definovat a hlavně napravit. Navíc každý z nových průkopníků přicházel se svým vlastním dílem iluzí. Osobně jsem se mezi lety 1920 až 1935 nadále domníval, že některé z dřívějších onomastických rovnic, nejsnáze obhajitelných, mohou pod podmínkou, že se jim dostane omlazujícího osvětlení (a ze zdrojů nového světla jsem kladl na první místo *Zlatou ratolest*), uvést na stopu důležitých skutečností. Proto byly mé první pokusy věnovány čtyřem starým problémům, oněm, na které již před sto lety upozornily dvojice slov ambrosie-amrta (1924), Kentaurové-gandharvové (1929), Úranos-Varuna (1934), *flamen-brahman* (1935).

Jiná naděje, ne méně tradiční než ta první a těsně s ní související, způsobila, že jsem očekával mnoho od konfrontace dvou nejbohatších mytologií z indoevropské rodiny, řecké a indické: kromě termínu *flamen* to bylo vždycky určité řecké jméno, které se v mých námětech spojovalo s určitým slovem védským.

Mimoto, ačkoli jsem si byl vědom, že mýty nejsou autonomní oblasti a že vyjadřují hlubší společenské a kulturní skutečnosti, neviděl jsem v případě Indoevropanů jasně, jaké by to měly být skutečnosti, ani jak je postihnout, a nadále jsem na mýtech zkoušel konfekční uniformy: byl jsem silněji poznamenán *Zlatou ratolestí* než francouzskými sociology, spojoval jsem ambrózií se svátkem jara, Kentaury s maškarami na přelomu roku, Úrana s královskou funkcí plodnosti a – obzvlášť násilně – flamera a brahmana s obět-ním kozlem (*scapegoat*), který byl tak drahý starému místrovi.

Zkrátka, tak jako to dělalo devatenácté století, domníval jsem se stále, že látku srovnávací mytologie lze redukovat na řadu problémů vzájemně sice spojených, ale jinak zcela autonomních, bez hierarchie, z nichž každý si žádá a zároveň umožňuje individuální řešení.

Rozhodujícími lety, stále pokud jde speciálně o mne, bylo období 1935 až 1938. Párem *flamen-brahman* jsem právě vyčerpal svou zásobu tradičních problémů a neúspěch byl zřejmý, v posledním pokusu dokonce hraničil se skandálem: nezbývalo mi než udělat si přestávku a zamyslet se nad těmito omyly. Na druhé straně, v roce 1934, po spěšném, ale intenzivním průpravném studiu, jsem na École des Hautes Études začal navštěvovat semináře jednoho člověka, kterého jsem do té chvíle zdálky nesmírně obdivoval, sinologa Marcela Graneta; po tři roky, po boku Maxima Kaltenmarka, Rolfa Steina a Nicole Vandierové – více nás nebylo – jsem poslouchal a pozoroval tohoto velkého ducha, jak proniká, se stejnou jemností a respektem jako energií, do pojmové podstaty textů na první pohled bezvýznamných, až nezajímavých; nemyslím, že ukřivdím některému z dalších svých učitelů, když prohlásím, že právě tváří v tvář tomuto učenci, v malém sále našeho religionistického oddělení na École des Hautes Études, jsem pochopil ve svých více než pětaticeti letech, čím by měl být výklad textu. Navíc, již v samotném omylu byla jedna příznivá okolnost, která připravovala nápravu: od mé knihy o Kentaurech, přinejmenším pokud jde o Řím, mi určité vztahy mezi Luperky a královským úřadem pootevřely odlišné pohledy na statut *rexe*, než byly názory, které hlásal Frazer; přestože byla špatně formulována a špatně vyložena, problematika Úranos-Varuna a *flamen-brahman* mě posléze udržela v oblasti královské ideologie a – mezi troskami tolika konstrukcí – srovnání páru, který védský *rádžan* tvořil se svým knězem *bráhmanem*, s podvojným orgánem, který podle jasné definice Tita Livia tvořil *rex*

a první z hlavních flaminů, mi nadále připadalo objektivně platné, mimo veškeré interpretace, zejména ony hyperfrazerovské, které jsem tehdy právě předkládal. A konečně, již několik let čekal na svůj čas jiný údaj, k jehož zjištění jsem sám přispěl, ale jehož závažnost jsem si neuvědomil a který jsem považoval za izolovanou kuriozitu: v jednom článku z roku 1930 jsem na okraji svého indoevropského programu hlásal – oproti dobovým pochybnostem – že pojetí společnosti, které vyústilo v kastovní systém indické varny, společenských stavů – bráhmanů-kněží, kšatrijů-bojovníků a vaišjů-pastevců-zemědělců – je již indoíránské a lze je nalézt nejen u asijských Íránců, ale i u jejich evropských bratří, Skythů, a dokonce, až po naše časy, u skythských potomků, Osetů ze severního Kavkazu; o dva roky později Émile Benveniste, kterého tato otázka zajímala odjakživa a který laskavě pročetl a v korekturách vylepšil mé pojednání z roku 1930, potvrdil ještě novými argumenty indoíránskou povahu trojčlenného společenského uspořádání.

Toto setkání, nebo spíše vzájemné prolnutí toho všeho – námitek druhých i mých vlastních, příkladu nedostižného mistra, důvěrné znalosti látky, kterou jsem nešikovně, nicméně neustále přepracovával – vyústilo náhle, na jaře roku 1938, do prvních řádek nové formy srovnávací mytologie, která ještě nebyla prosta iluzí, ale také neměla nedostatky svých předchůdkyň, a s níž jsem od té doby nepřestal pracovat, aniž jsem našel důvod pro rozsáhlá přehodnocení. Během školního roku 1937–1938 jsem se chtěl v jednom přednáškovém kursu na École des Hautes Études, který byl věnován souvztažnosti védských bohů Mitry a Varuny, naposledy pustit do dráždivého problému *flamen-brahman* a zdržel jsem se při přezkoumávání údajů. Jeden z nich, kterému jsem až dosud nevěnoval pozornost, mne náhle zasáhl: vedle podvojného orgánu, který tvoří *rex* a *flamen Dialis*, existoval další celek: pod *rexem* a nad *pontifikem maximem* umístěná hierarchie tří *flamines maiores* a v důsledku toho i bohů, jimž sloužili, Jova, Marta a Quirina. Tato theologická struktura, ještě nevysvětlená a ostatně přehlížená, ačkoli její předřímský charakter byl prokázán identickou strukturou (*Juu-*, *Mart-*, *Vofiono-*) theologie Umbrijců z Iguvia, mi připadala souběžná s uspořádáním varny, společenských stavů v Indii: navzdory tehdy novým a velmi oblíbeným jiným tvrzením, polem Martova zájmu je nepopíratelně válka; nad Martem Jupiter, nebeský bůh, dárce moci a znamení, spravuje nejvyšší posvátné věci; pod Martem, *flamen Quirinalis*,

jak ukazují všechny jeho známé úřady, je ve službách zemědělství, přesněji zrna, na což odkazuje též svátek jeho boha, takzvaná *Quirinalia*, a jeho jméno jej zároveň sbližuje s *Quirity*, které latinský slovník stavěl do protikladu vůči *milites*. Tento první srovnávací pohled, pro Jova a Quirina nedostatečný, byl navíc sveden z cesty přílišnou váhou, kterou jsem přikládal indickým společenským stavům v problému, v němž se právě objevily, v problému vztahu mezi typy svatých mužů označovaných slovy *flamen* a *brahman*. Poznámky, které jsem uchoval z tohoto dávného semináře, nesou v tomto směru příznačný název: „Jupiter Mars Quirinus: *sacerdotes, milites, quirites*“. Tato formulace nebyla příliš dobrá a obsahovala zárodek pseudoprotibů, které mě připravily o spoustu času, jako například: proč každý z římských bohů oněch tří úrovní má jednoho *flamena*, zatímco ve struktuře varny se bráhmani objevují pouze na první úrovni, ale zato ji zaujímají jen oni? Nicméně podstatného poznání bylo dosaženo: nejstarší Římané, Umbrijci, přinesli s sebou do Itálie stejné pojetí, jaké znali též Indoíránci a na kterém zvláště Indové založili svůj společenský řád. Bylo tedy třeba klást toto pojetí zpět do indoevropských časů a v důsledku toho pátrat po tom, co z něho přežilo, nebo po jeho stopách u jiných národů této rodiny. Tento závěr se rychle ukázal jako správný prozkoumáním božské trojice, která byla uctívána v chrámu staré Uppsaly a která ovládá skandinávskou mytologii, obecněji pak rozbořem obou velkých oddílů tohoto pantheonu, bohů Ásů, k nimž náleželi Ódin a Tór, a bohů Vanů, z nichž nejpopulárnější byl Frey.

Nemohu zde shrnout práci následujících třiceti let. Řeknu pouze, že určitého rozhodujícího pokroku jsem dosáhl toho dne, kdy jsem si někdy kolem roku 1950 uvědomil, že „trojčlenná ideologie“ není vždy nutně v životě společnosti doprovázena *reálným* rozdělením této společnosti podle indického vzoru, že může naopak tam, kde ji zjistíme, být jen ideálem (kterým již není a možná nikdy nebyla) a zároveň prostředkem analýzy a interpretace sil, které zajišťují běh světa a život lidí. Prestiž indické varny tedy padla a mnoho pseudo-problémů tím zmizelo, například ten, o kterém jsem se právě zmiňoval: římské *flamines maiores* neodpovídají stavu bráhmanů (*bráhmana*), a *typ* kněze nazývaného *flamen* v jeho vztazích k jeho příslušnému bohu, je třeba srovnávat s něčím jiným, totiž *bráhmanem* v úzkém a původním slova smyslu (je to jeden ze tří hlavních kněží při každé obětní slavnosti). Tak se rýsovala v zdravější podo-

bě – neboť společenské rozdělení ve vlastním slova smyslu je zde pouze jednou z mnoha aplikací, která často chybí, zatímco ostatní jsou přítomny – koncepce toho, čemu se podle mého návrhu, možná špatně zvoleného, ale nyní již užitého, začalo říkat struktura tří „funkcí“: ještě více než kněží, válečníci a výrobci a podstatněji než oni se nad nimi jejím prostřednictvím vyjadřují hierarchicky uspořádané „funkce“ svrchovanosti magické a právní, fyzické a zejména vojenské síly, mírového blahobytu a plodnosti.

Avšak dokonce již před touto opravou, hledisko přijaté v roce 1938 rozptýlilo iluze z roku 1920, které navazovaly na ony z devatenáctého století. Mytologie byly zařazeny zpět, jak jim přísluší, do celku náboženského, společenského a filosofického života lidu, který je praktikoval. Na místo izolovaných a tím i nejistých údajů se pozorovateli nabízela obecná struktura, v jejímž širokém rámci nacházely jednotlivé problémy své přesné a vymezené místo. Shoda ve jménech bohů ztratila ne-li veškerou zajímavost, pak přinejmenším svou neoprávněnou nadřazenost ve prospěch jiné shody, shody konceptů a především artikulovaných soustav těchto konceptů. Svědectví Řeků, kritických, novátorských a tvůrčích, ustoupilo svědectvím konzervativnějších národů, především Italiků a Germánů. A konečně nové interpretační nástroje nebyly převzaty ze starších teorií, frazerovských či jiných, ale vzešly z faktů, a úkolem exegeta bylo pouze tato fakta pozorovat v celém jejich rozsahu, s jejich veškerými jak implicitními, tak explicitními výpověďmi a se všemi jejich důsledky. Po pravdě řečeno, nešlo již o „srovnávací mytologii“: právě v této době jsem diskrétně, aniž jsem někoho upozornil nebo si toho někdo všiml (jinak by k tomu bylo třeba přinejmenším ministerského rozhodnutí), nechal zmizet z názvu svého oboru na École des Hautes Études ono úctyhodné označení, které Sylvain Lévi v roce 1935, krátce před svou smrtí, velkoryse navrhl. Od té doby se tisklo: „Srovnávací studium indoevropského náboženství“. Ale ani to již nestačilo. Když v roce 1948 Collège de France rozhodla přijmout nový studijní řád, můj věhlasný patron doporučil zřízení stolice „indoevropské civilizace“.

Od roku 1938, kdy sám uveřejnil druhý článek o indoíránských společenských stavech, Émile Benveniste nepřestal podporovat moje bádání a hned po skončení války rozšířil své vlastní studium na Itálii. O něco později se k nám připojili význační kolegové, komparatisté nebo specialisté na různé oblasti indoevropského

světa. V indologii šel příkladem tehdejší docent v Lundu Stig Wikander, jehož objev zásadního významu rozebírám v první části této knihy. Můj vlastní nástin íránských údajů doplnili a vylepšili Kaj Barr v Kodani, Jacques Duchesne-Guillemin v Lutychu, Geo Widengren v Uppsale a drahý zesnulý Marijan Molé v Paříži. Jan de Vries v Holandsku, Werner Betz v Mnichově a Edward G. Turville-Petre v Oxfordu, i když vyjádřili svůj souhlas s tím nejpodstatnějším z mých závěrů o germánské oblasti, přispěli k nim mnoha cennými úpravami. Rozluštění lineárního písma B umožnilo rozšířit trojčlennost na nejstarší známou řeckou společnost: byl to přínos L. R. Palmera v Oxfordu a Michela Lejeuna v Paříži, zatímco Francis Vian v Clermont-Ferrand s úspěchem ve stejném duchu interpretoval některé skutečnosti klasického Řecka. V Los Angeles probíhá již osm let z podnětu Jaana Puhvela čilé vědecké bádání podle téže metody. Dovolte mi připomenout se zvláštní vděčností přínos stejně rozmanitý jako původní, kterým byla po dobu dvaceti let práce mého nejstaršího spolupracovníka Luciena Gerschela, stejně jako brilantní publikace, kterými na sebe před pěti lety upozornil mladý japonský učenec Atsuhiko Yoshida, působící v Paříži. Konečně bych chtěl vzdát hold Hermanu Lommelovi, který si dávno přede mnou přál obnovení těchto studií a který se shovívavou sympatií přijal mé omyly a neustále mě pak povzbuzoval na nové cestě; sám na své frontě pokračuje v publikaci komparativních dějin indického a íránského náboženství, které lze bez problému sladit s mou prací.

Výzkum se rozšířil na všechny oblasti indoevropského světa a na všechny typy děl, které jsou obvykle vytvářeny lidským myšlením a které je třeba dobře rozlišovat navzdory jejich neustálé vzájemné komunikaci a základní jednotě: na theologii, mytologii, rituály, instituce, a také na onu oblast jistě tak starou jako nejstarší hovořící společnost: na slovesnost. Toto bádání se snažilo zachovat si stav autokritičnosti, předchozí výsledky jsou neustále přehodnocovány ve světle výsledků nových. Konečně, po zhruba desetiletém omezení se na právě rozpoznanou ústřední strukturu, se výzkum znovu obrátil, vybaven metodou a řídicími koncepcemi, jež byly pro tento velký námět vypracovány, k jiným látkám omezenějšího dosahu, a setkal se tak například u bohyně a rituálů úsvitu v Indii a v Římě s podnětem k restauraci „srovnávací solární mytologie“, po pravdě řečeno značně odlišné od té staré.

Ukládám nyní do několika knih bilanci tohoto dlouhého úsilí. Pokud jde o mne, je to bilance opožděná, ale z hlediska vykonané práce předčasná. Od roku 1938 – prostřednictvím různých spisů jistě až příliš početných, ale především ve svých přednáškách na École des Hautes Études a poté na Collège de France – jsem rozmnožil přístupy, retuše, odvolání, potvrzení a také obrany a protiútoky, s příjemným pocitem, že látka byla v mých rukách nekonečně tvárná a zdokonalitelná. Kdyby mě k tomu nenutily biologické prognózy, byť optimistické, nedával bych jí zdání uzavřenosti, které moji mladší žáci – což je štěstí, jaké by si každý z nás měl přát – zanedlouho usvědčí ze lži. Vím až příliš dobře, co by v tomto výkladu a v těch, které budou následovat, ještě vyžadovalo prověrku časem. Pokud bude čtenář tu a tam podrážděn, prosím jej, aby jako polehčující okolnost nezapomněl vzít v úvahu, že před třiceti lety ještě žádný z problémů, které jsme zde načrtli, s výjimkou jednoho – otázky funkčního zařazení tří nartských rodů, která přešlapuje na místě již od třicátých let – nebyl a ani nemohl být položen.

Toto zhodnocení je edičně rozvrženo do dvou řad knih, první se bude týkat náboženských a institucionálních skutečností, druhá literatury. V těchto dvou řadách je zejména ta první věnována ústřednímu tématu, na němž jsem pracoval nejvíc: ideologii tří funkcí.

Z věrnosti k titulu, který potříkrát zastřešil první přestávky v bádání (mezi léty 1941 až 1949), ponese zhodnocení náboženství název *Jupiter Mars Quirinus*, ačkoli čistě římská data byla vyčerpávajícím způsobem pojednána v mé poslední knize *La Religion romaine archaïque* (1966). Kdybych měl na to čas, pokusil bych se udělat nezávisle pro védské Indy, pro Íránce a pro Skandinávce totéž, co jsem učinil v tomto rozsáhlém spise pro Římany: ne pouze ukázat, co každý z těchto národů zdědil z indoevropských časů, ale i umístit toto dědictví do celku náboženství, zkrátka vytvořit historii zkoumaného náboženství, ve které by údaje získané komparativně byly užity obdobně jako údaje již známé. Měl bych se však omezit na pouhou jedinou knihu, méně bohatou a méně vyváženou, a ponechat mým následovníkům péči o dodatky. A vyličím v ní navíc také pro poučení studentů, jakou cestou se ubírá bádání, s jakými obtížemi jsem se setkal, jakých chyb jsem se dopustil, a jaké úvahy je uvedly na pravou míru.

Literární bilance ideologie tří funkcí je námětem této knihy, je- muž jsem dal přednost před druhým z obou témat pouze z důvodů

pohodlnosti. Z literatury můžeme v těchto nejstarších dobách uvažovat prakticky pouze o dvou formách: o lyrice a vyprávění, a – ponecháme-li stranou pohádky – druhou z nich lze dostatečně definovat – ať již je podána veršem, prózou nebo ve smíšené podobě – termínem *epos*. Je přitom samozřejmé, že *epos* v sobě v zárodcích skrývá literární žánry – historii, román –, které se z něho dříve či později vydělí, a také že mezi ním a pohádkami dochází k neustálé oboustranné komunikaci. O takto pojímaný *epos* zde půjde.

Některé z nejužitečnějších výrazů ideologie tří funkcí skutečně nalezneme v epických dílech: dokonce i v lůně společností, ve kterých trojčlennost záhy pozbyla veškerou aktuálnost, si přesto udržela dostatečnou prestiž na to, aby v průběhu staletí podporovala heroická vypravování, často velmi populární. Především tři národy z ní značně těžily: Indové v *Mahábháratě*, Římané v líčeních „historie“ svých počátků, a stejně tak, ve svých legendách o nartských hrdinech, i jeden malý národ ze severního Kavkazu, jehož význam pro veškeré druhy komparativních studií stále roste, totiž Osetové, poslední potomci Skythů. Tyto tři oblasti tvoří první tři části knihy, a jsou pojednány v opačném pořadí, než ve kterém byly rozpoznány a prozkoumány.

Členění nartských hrdinů do tří rodů upoutalo moji pozornost v roce 1929. První z nich je definován inteligencí, druhý tělesnou silou a třetí bohatstvím, což je potvrzeno jejich příslušnou úlohou ve vypravování. Vzhledem k tomu, že Skythové patří k Íráncům, zdůraznil jsem okamžitě (1930) shodu tohoto rozdělení s indickým a avestským pojetím tří společenských stavů – kněží-učenců, válečníků a výrobců –, pojetím, které ostatně dosvědčuje již legenda o původu Skythů, kterou čteme v Hérodotovi. Avšak využití této skutečnosti bylo možné až mnohem později, po uveřejnění rozsáhlé sbírky nartských legend, ne pouze osetských, ale též sousedních národů – abcházských, čerkeských a čečenských –, které je převzaly od Osetů.

V roce 1938, během týdnů, které následovaly po trojfunkčním výkladu prekapitolské trojice, jsem rozpoznal ve zprávě o „zrození Říma“ ze tří již dříve existujících složek – Romulových Proto-Římanů, Lucumonových Etrusků a Sabinů Tita Tatia – druhou aplikaci ideologie, která již v čele pantheonu seskupila Jova, Marta a Quirina. Etnická vymezení složek se zde jasně zdvojují vymezeními funkčními: Romulus, král, jedná na základě své božské krve a božských příslibů, jichž využívá; Lucumo zasahuje ze své strany jako



čistý profesionální válečník; Tatius a jeho Sabinové přinášejí do společnosti společně s ženami i bohatství, *auitas opes*. Poté, v roce 1939, byla válka mezi Proto-Římany a Sabiny, která připravovala toto šťastné spojení, odhalena jako římská historizovaná forma určité tradice, kterou Skandinávci využili v mytologii a aplikovali na své bohy: teprve po válce, jejíž protichůdné epizody mají stejnou intenci jako epizody z války mezi Romulem a Tatiem, se Ásové, božští mágové a válečníci, a Vanové, bohatí a rozkošníci bohové spojují, aby vytvořili celistvou božskou společnost. Prozatímní výklad této souběžnosti jsem podal již v roce 1941.

Konečně v roce 1947 můj švédský kolega Stig Wikander uveřejnil na několika stránkách objev, který má velký dopad na studium nejen písemnictví, ale i náboženství staré Indie: božští otcové Pánduovců, to znamená pěti nevlastních bratrů, kteří hrají hlavní roli v průběhu celé *Mahábháraty*, nejsou nikým jiným než božskými patrony tří funkcí védského náboženství ve značně archaické, téměř indoiránské podobě; pořadí narození jednotlivých Pánduovců odpovídá hierarchickému pořadí jednotlivých funkcí; synové prokazují za všech okolností povahu odpovídající způsobu jednání svých otců; paradoxní manželský svazek, v němž pět bratrů sdílí jedinou choť, je transpozicí určitého – tehdy právě rozpoznávaného – indoevropského theologému.

Tato tři zjištění se stala výchozím bodem dlouhých výzkumů, které prozatím vyúsťují do této knihy. V každé oblasti jsou vztahy mýtu a eposu odlišné, rozdílné jsou také předložené problémy obecného rázu. Všechny nejistoty nebyly samozřejmě rozptýleny, ale napříště však alespoň víme jak, s jakým záměrem a pomocí jakých postupů byla vytvořena zápletky *Mahábháraty*, jak a na základě jaké látky byly vymyšleny, bezpochyby velmi vzdáleně od skutečnosti, starobylé dějiny Říma, jak a v rámci které velmi staré tradice byly ustanoveny společenské vztahy nartských hrdinů. Byly tak vyřešeny tři důležité literární problémy, z nichž první dva byly více než sto let a třetí v posledních padesáti letech předmětem nekonečných debat.

Model mytické exegeze, který Wikander sestavil pro Pánduovce, byl bez problémů rozšířen na všechny jenom trochu významné hrdiny *Mahábháraty*: společná žena, starší bratr, otec a dva strýcové, prastrýc, vychovatelé, synové, nejužitečnější spojenci a nejzaprísáhlejší nepřátelé Pánduovců věrně reprodukuje odpovídající

božské nebo démonické vzory, někdy (otec a strýcové, synové) theologické struktury natolik soudržné, jako jsou struktury náležející bohům tří funkcí. Do lidských postav zde tak byl operací stejně důkladnou jako vynalézavou přenesen opravdu celý pantheon – a jak bylo rozpoznáno u Pánduovců, pantheon velmi archaický, ne-li předvédský. Oni dávní autoři, vzdělaní, obratní a vytrvalí v úmyslu znesnadňovaném zvláště rozsahem díla, úspěšně vytvořili svět lidí zcela k obrazu mytického světa, tak, že byly zachovány vzájemné vztahy bohů a též démonů, jichž jsou hrdinové vtěleními nebo syny. Avšak tento svět lidí postavili jeho tvůrci na zápletku, která sama rovněž není výtvořem čisté obrazotvornosti: velká krize stavějící Pánduovce, syny bohů tří funkcí, společně s vtělenými bohy, kteří je podporují, proti vtěleným démonům, jimiž jsou jejich zlí bratrance, je kopií, převedenou do měřítka celé dynastie, určité kosmické krize – bitvy bohů a démonů, téměř totálního vyhlazení světa, po němž následuje znovuobnovení – jejíž verzi *Rgvéd* nezachoval, ale která se, mimo *Rgvéd*, připojuje k eschatologiím Íránu a Skandinávie. „Historie, nebo mýtus?“ tázali se na Západě po celé devatenácté století a v první polovině století dvacátého. Samozřejmě mýtus, musíme nyní odpovědět, mýtus dovedně zlidštěný, ne-li historizovaný, který nějakým „faktům“ neponechává místo, či, pokud zde na počátku nějaká fakta byla (jakási bitva na poli Kurukšétra, jakýsi vítězný král Judhištira...), natolik je překryl a transformoval, že se po nich nezachoval žádný identifikovatelný pozůstatek; teprve později, genealogiemi, Indie, aniž o to zvláště dbala, situovala tyto události ve vztahu k historii a poskytla tak evropským učencům falešné vodítko, jehož oni se neopomněli chopit.

V Římě, paradoxně, „historie“ předešla epos: Ennius jen zveršoval dílo letopisců. Jak ale pracovali letopisci, když chtěli ukázat počátky Říma, první krále a především válku mezi Protořímany a Sabiny, která byla pokládána za přípravu *syneicizmu*, to znamená založení celistvé a jednotné společnosti? Nepostupovali jinak než autoři *Mahábháraty*, s tím velmi podstatným rozdílem, že zcela určitě nepřeváděli mýty o bozích (o Jovovi, Quirinovi atd.) do lidských příběhů (o Romulovi, Tatiovi atd.), ale použili určitý druh folkloru, ve kterém, ve stejném smyslu jako v theologii, ale nezávisle na ní, to, co trojfunkční ideologie obsahovala z poučení a tradičních scén, bylo již aplikováno na život lidí. Pokrok v této oblasti bádání vyznačovaly dlouhé diskuse, ba polemiky, z nichž už zde

nenajdeme takřka ani stopu. Byly nevyhnutelné: cožpak jsme se mohli dotknout novými komparativními indoevropskými prostředky římské historie, byť pochybného původu, aniž bychom vzbudili odpor všech těch filologů, archeologů, historiků, kteří se přese všechny vzájemné spory shodně považovali za jediné oprávněné vlastníky této látky? Ty útoky, dokonce i zlomyslnosti, mi však byly ku prospěchu. Během jednoho desetiletí po uveřejnění spisu *Jupiter Mars Quirinus* z roku 1941, v *Naissance de Rome* a znovu v *Jupiter Mars Quirinus IV* jsem zkompromitoval ta nejzřejmější konstatování tezí, která mi připadala jako jejich nevyhnutelný důsledek, že totiž primitivní římská společnost byla *doopravdy* rozdělena do funkčních stavů a že tři romulovské kmeny Ramnes, Luceres a Titienses byly nejdříve charakterizovány po způsobu indické varny a definovány na základě jedné ze tří „funkcí“. Trvalo mi dlouho, za což se omlouvám, než jsem pochopil, že srovnávací studium *legend* o podobných *skutečnostech* nemůže nic říci. Za dalších deset let jsem ale dospěl k tomuto odvolání, a to v nejširším dosahu: má práce nedovoluje rozhodnout, zda u počátků Říma byli či nebyli Sabinové a *syneicismus*; ukazuje pouze (což může být vhodné omezení pyšné svobody archeologů a historiků), že vyprávění, které čteme o tomto *syneicismu*, s úlohami, které připisuje Protořímanům a Sabinům, a ve verzi o třech rasách i Lucumonovým druhům, lze zcela objasnit jak ve struktuře, tak i v detailech pomocí ideologie tří funkcí a skandinávskou paralelou, a ukazuje též (což je důležité pro historika náboženství), že letopisci, a až do doby Augustovy i jejich žáci, básníci, si zcela uvědomovali dvojí povahu této události a jejich účastníků, jak etnickou, tak funkční, že *syneicismus* vytvořil společnost, které se dostalo zvláštního příslibu nejvyššího boha a jejímž hlavním rysem byla bojovnost. Vznikla tak společnost „jovovská“ a „martovská“, prostřednictvím Romula a jeho druhů, případně s posilou válečníka Lucumona, ale také – přispěním Sabinů – bohatá a plodná, „quirinovská“. Vše, co moje práce dovoluje předpokládat o Ramnes, Luceres a Titienses je, že letopisci a jejich pokračovatelé je, jak se zdá, pokládali – možná nepodloženě, možná jen vlivem logiky vyprávění – za „funkční“ ve stejném smyslu jako etnické složky, z nichž podle nich tyto kmeny vzešly.

Avšak epos v nejpřísnějším slova smyslu, totiž homérský, se v Římě dočkal vůči „historii“ velkolepého zadostiučinění. Poslední kapitola druhé části této knihy ukazuje, jak Vergilius, když

popisuje v šesti posledních zpěvech Aeneidy usazení Trójanů v Latii, přizpůsobil válku, kterou zbožný Aeneas, posílen Tarchonovými etruskými jednotkami, vedl proti zemědělskému obyvatelstvu bohatého Latina, a dále *syneicismus*, který tuto válku ukončil, obrazu „zrození římské trojčlennosti“ a jak na každého z aktérů dramatu, jež vymyslel – Trójanů, Etrusky a Latiny; Aenea, Tarchona a Latina – věrně přenesl funkční hodnotu, kterou letopisci přiřkli každé z římských etnických složek. Rozpoznání tohoto záměru umožňuje pochopit změny, které Vergilius vnesl do lidového podání legendy o Tróji, zejména pokud jde o úlohu Etrusků a povahu krále Laurentů.

Soubor legend, který na Kavkaze vytváří nartský epos, je jiného druhu, přinejmenším na první pohled. Když začal být znám, v polovině devatenáctého století, patřil do lidové slovesnosti a uchovával se v repertoáru rolníků – specialistů s vycvičenou pamětí. A bezpochyby tomu tak bylo po staletí, ba co se týče jádra tradice dokonce již od dob skythských, soudě podle pozoruhodného zachování zvyků známých již řeckým a latinským autorům. Avšak stěží můžeme připustit, že neexistovali autoři, v tom nejběžnějším slova smyslu, uvědomující si, co vytvářejí, a znalí toho, jak to vytvářejí: i když jsme odsouzeni k tomu, že nikdy nepoznáme tyto počátky, termín „lidová slovesnost“ by nás neměl zmýlit. O nic více než v Římě se nezdá, že by došlo k masivnímu převedení původní mytologie do epických dějství, třebaže hrdina jako Batraz si přivlastnil zvláštnosti skythského Area; avšak ideologie tří funkcí, kterou Skythové sdíleli se svými íránskými bratry a indickými bratřenci, je v nartském eposu jasně čitelná. A to už zavdává podnět k údivu. Již u Skythů, jak soudíme podle Hérodota a Lúkiána, ony „tři funkce“, přítomné v legendě o počátcích, neurčovaly společenské uspořádání; a ještě méně tak činily u jejich potomků Alanů, z nichž pocházejí Osetové. A přesto po dvou tisících letech, nikoli pouze v rámci tří funkčně vymezených rodů, nýbrž i v řadě epizod, které, jak se zdá, nemají žádnou jinou úlohu, nartský epos předvádí trojčlennou strukturu, systematicky uplatňuje zvláštnosti a někdy i odlišující výhody a slabiny každé ze tří funkcí: v legendě o třech pokladech předků, v další o válce mezi rodem Silných a rodem Bohatých, v legendě o třech sňatcích vládce Silných je dostatek látky pro sestavení téměř úplné učebnice indoíránské, indoevropské ideologie tří funkcí. Toto jasné zachování určité ideologie, která byla tak dlouho odcizena společenské praxi, v jedné větvi slovesnosti předsta-

vuje fenomén, nad nímž se budou moci sociologové, ale též latiníci s užitkem zamyslet. Je tím pozoruhodnější, že u žádného z neindoevropských kavkazských národů, sousedů Osetů, kteří nartský epos převzali, nebyla trojčlenná struktura zachována ani jako rámec pro hrdinské osobnosti, ani v epizodách, které byly speciálně určeny pro to, aby se v nich projevila. Až do bolševické revoluce se tyto různé národy vyznačovaly feudálním zřízením velmi blízkým osetskému, které samo bylo zřejmě podobné onomu skythskému, jež znal Lúkiáanos, ale jejich vzdálení předkové na rozdíl od předků Osetů nikdy neužívali ideologii tří funkcí: že by to byl tento rozdíl v určité dědičnosti, který je učinil odolnými vůči té nejindoevropštější části nartského eposu?

Po těchto třech rozsáhlých přehledech čtvrtá část stručněji představí méně rozsáhlá využití ideologie tří funkcí u ostatních indoevropských národů – Řeků, Keltů, Germánů a dokonce Slovanů – buď v čistě epických vyprávěních, anebo v románech neoddělitelných od eposu.

Všude postupuje bádání kupředu skrze výklad textů, který by měl odpovídat modelu, jenž vypracoval před třiceti lety Marcel Granet. Prostředky výkladu jsou samozřejmě odlišné, když jde o záznamy osetského folkloru a když o spisy indických nebo římských učenců, a dokonce rozdílné, když jde o *Mahábháratu*, nesmírně rozsáhlý text bez historie a takřka bez kontextu, a když o *Propertia* nebo *Vergilia*, obecně objasněné a občas zastřené více než čtyřmi staletími učeného výzkumu. Přesto se všude, dokonce i ve folkloru, tato práce hlásí k filologii, ale k filologii otevřené, která v žádném okamžiku svého postupu nepohrdne žádným prostředkem poznání. Chceme tím říci, že nešťastný protiklad „odděleného“ a „srovnávaného“ v ní nemá místo.

Kromě objasňování některých z velkých literárních úspěchů lidstva, z čehož se může těšit každý slušný člověk, jsou tyto studie pro vědce, kteří se zabývají Indoevropany, zajímavé spíše technicky. Odkrývají dva řády komparativních dat: na straně jedné to ale v nevelkém počtu odhalují dramatická schémata, používaná tu v mytologii, tu zase v eposu nebo v historii, obohacovaná od generace ke generaci aktuální látkou, ale za vším tímto omlazováním pevně uchovávaná; takové je, na konci první části, schéma společné pro skandinávskou eschatologii a pro transpozici *Mahábháraty*, ve druhé části pak schéma obtížného konstituování ucelené trojčlenné

společnosti, aplikované Indy, Římany, Skandinávci a Iry jak na svět bohů, tak na svět lidí; ve třetí části je to schéma přidělování talismanů nebo pokladů, které odpovídají třem funkcím. Na straně druhé, kromě zvláštních výrazů, z nichž některé sahají až ke společným předkům, ale většina jich byla vynalezena v každé společnosti až po „rozptýlení“, tyto studie rozvíjejí a prohlubují filosofii – neboť tyto úvahy starých myslitelů zasluhují toto označení stejným právem jako spekulace presokratiků o prvcích, lásce a nenávisti – filosofii, kterou konstituovala pro Indoevropany a po více či méně dlouhou dobu pak vytvářela nadále pro jejich různé dědice koncepce tří funkcí. Ne méně než theologie, eposy obsahují v tomto ohledu bohatá poučení, která se nám budou ohlašovat v průběhu analýz.

Tak jako po uveřejnění dalšího dílu řady *Jupiter Mars Quirinus* budou jedna nebo dvě knihy shrnovat jiné aspekty theologie a mytologie, zvláště problematiku svrchovanosti a svrchovaných bohů, tak také následující dva svazky *Mythe et Épopée* shromáždí srovnávací studie omezenější co do látky, které kladou nový druh otázek, například otázky forem a důsledků hříchu, otázky typů bohů nebo hrdinů, kteří se provinili na různých funkčních úrovních.

Obdobně jako v knize *La Religion romaine archaïque* jsem omezil diskuse na nejnútnejší míru a cituji pouze z nejnovějších publikací. Tím se nezříkám rozsáhlejších přezkoumání, ale přenechávám je několika kritickým knihám, které chci napsat v přestávkách mezi bilancováním. Tak například ve druhé části bych měl velmi často zpochybňovat tvrzení, důkazní postupy a výsledky studií *Essai sur les origines de Rome* a pak knihy *Virgile et les origines d'Ostie*, ale bude zároveň jak poučnější, tak spravedlivější posoudit díla André Piganiola a Jéroama Carcopina v jejich celku: udělám to v knize o „historii historie počátků Říma“, kterou jsem ohlásil při uveřejnění *La Religion romaine archaïque*. Kniha stejného druhu bude věnována přezkoumání současných studií o některých eposech: názory Louise Renoua na vztahy mezi védskou a epickou mytologií, Edmonda Farala a několika dalších na cyklus o králi Artušovi, André Mazona na ruský epos, byliny a Slovo o pluku Igorově a J. M. Meletinského a jiných ruských a kavkazských vědců na nartský epos budou užitečnými náměty k zamyšlení.

Vernonnet, červenec 1967

vuje fenomén, nad nímž se budou moci sociologové, ale též latiníci s užitkem zamyslet. Je tím pozoruhodnější, že u žádného z neindoevropských kavkazských národů, sousedů Osetů, kteří nartský epos převzali, nebyla trojčlenná struktura zachována ani jako rámeček pro hrdinské osobnosti, ani v epizodách, které byly speciálně určeny pro to, aby se v nich projevila. Až do bolševické revoluce se tyto různé národy vyznačovaly feudálním zřízením velmi blízkým osetskému, které samo bylo zřejmě podobné onomu skythskému, jež znal Lúkiános, ale jejich vzdálení předkové na rozdíl od předků Osetů nikdy neužívali ideologii tří funkcí: že by to byl tento rozdíl v určité dědičnosti, který je učinil odolnými vůči té nejindoevropštější části nartského eposu?

Po těchto třech rozsáhlých přehledech čtvrtá část stručněji představí méně rozsáhlá využití ideologie tří funkcí u ostatních indoevropských národů – Řeků, Keltů, Germánů a dokonce Slovanů – buď v čistě epických vyprávěních, anebo v románech neoddelitelných od eposu.

Všude postupuje bádání kupředu skrze výklad textů, který by měl odpovídat modelu, jenž vypracoval před třiceti lety Marcel Granet. Prostředky výkladu jsou samozřejmě odlišné, když jde o záznamy osetského folkloru a když o spisy indických nebo římských učenců, a dokonce rozdílné, když jde o *Mahábháratu*, nesmírně rozsáhlý text bez historie a takřka bez kontextu, a když o Propertia nebo Vergilia, obecně objasněné a občas zastřené více než čtyřmi staletími učeného výzkumu. Přesto se všude, dokonce i ve folkloru, tato práce hlásí k filologii, ale k filologii otevřené, která v žádném okamžiku svého postupu nepohrdne žádným prostředkem poznání. Chceme tím říci, že nešťastný protiklad „odděleného“ a „srovnávaného“ v ní nemá místo.

Kromě objasňování některých z velkých literárních úspěchů lidstva, z čehož se může těšit každý slušný člověk, jsou tyto studie pro vědce, kteří se zabývají Indoevropany, zajímavé spíše technicky. Odkrývají dva řády komparativních dat: na straně jedné to ale v nevelkém počtu odhalují dramatická schémata, používaná tu v mytologii, tu zase v eposu nebo v historii, obohacovaná od generace ke generaci aktuální látkou, ale za vším tímto omlazováním pevně uchovávaná; takové je, na konci první části, schéma společné pro skandinávskou eschatologii a pro transpozici *Mahábháraty*, ve druhé části pak schéma obtížného konstituování ucelené trojčlenné

společnosti, aplikované Indy, Římany, Skandinávci a Iry jak na svět bohů, tak na svět lidí; ve třetí části je to schéma přidělování talismanů nebo pokladů, které odpovídají třem funkcím. Na straně druhé, kromě zvláštních výrazů, z nichž některé sahají až ke společným předkům, ale většina jich byla vynalezena v každé společnosti až po „rozptýlení“, tyto studie rozvíjejí a prohlubují filosofii – neboť tyto úvahy starých myslitelů zasluhují toto označení stejným právem jako spekulace presokratiků o prvcích, lásce a nenávisti – filosofii, kterou konstituovala pro Indoevropany a po více či méně dlouhou dobu pak vytvářela nadále pro jejich různé dědice koncepce tří funkcí. Ne méně než theologie, eposy obsahují v tomto ohledu bohatá poučení, která se nám budou ohlašovat v průběhu analýz.

Tak jako po uveřejnění dalšího dílu řady *Jupiter Mars Quirinus* budou jedna nebo dvě knihy shrnovat jiné aspekty theologie a mytologie, zvláště problematiku svrchovanosti a svrchovaných bohů, tak také následující dva svazky *Mythe et Épopée* shromáždí srovnávací studie omezenější co do látky, které kladou nový druh otázek, například otázky forem a důsledků hříchu, otázky typů bohů nebo hrdinů, kteří se provinili na různých funkčních úrovních.

Obdobně jako v knize *La Religion romaine archaïque* jsem omezil diskuse na nejnútnejší míru a cituji pouze z nejnovějších publikací. Tím se nezříkám rozsáhlejších přezkoumání, ale přenechávám je několika kritickým knihám, které chci napsat v přestávkách mezi bilancováním. Tak například ve druhé části bych byl měl velmi často zpochybňovat tvrzení, důkazní postupy a výsledky studií *Essai sur les origines de Rome* a pak knihy *Virgile et les origines d'Ostie*, ale bude zároveň jak poučnější, tak spravedlivější posoudit díla André Piganiola a Jéroma Carcopina v jejich celku: udělám to v knize o „historii historie počátků Říma“, kterou jsem ohlásil při uveřejnění *La Religion romaine archaïque*. Kniha stejného druhu bude věnována přezkoumání současných studií o některých eposech: názory Louise Renoua na vztahy mezi védskou a epickou mytologií, Edmonda Farala a několika dalších na cyklus o králi Artušovi, André Mazona na ruský epos, byliny a Slovo o pluku Igorově a J. M. Meletinského a jiných ruských a kavkazských vědců na nartský epos budou užitečnými náměty k zamyšlení.

Vernonnet, červenec 1967

Druhá část

*Trojčlenná  
indoevropská ideologie*

V roce 1938 uveřejnil Georges Dumézil v *Revue de l'histoire des religions* zásadní článek „La préhistoire des flamines majeurs“, v němž oznamuje, že trojčlennost, kterou rozpoznal již roku 1930 u Indoíránců, se vyskytuje též u západní větve Indoevropanů a pochází tedy z jednoho společného prototypu. Jeho jméno bude od té doby neoddelitelně spjato s tímto objevem, který bude mít mnohem rozsáhlejší důsledky, než si sám autor dokázal představit. V průběhu následujících desetiletí bude Dumézil tento objev neustále dál ověřovat a rozšiřovat na různé oblasti indoevropské mytologie: takto budou probádány pantheony, rituály, společenské uspořádání a eposy všech indoevropských „provincií“ od Irska po Indii a od Skandinávie po Řím... Výsledky tohoto geografického výzkumu přiblížíme ve třetí části. Pokud jde o průzkum „funkcí“, Georges Dumézil bude sledovat celé rozčlenění do tří nedílně spjatých funkcí a vnitřní uspořádání každé z nich.

Z tohoto úsilí vzejde řada studií *Jupiter Mars Quirinus*. Tento titul spíše než na Řím odkazuje na trojici, která byla zvolena jako exemplární příklad trojfunkcionality. Studie *Jupiter Mars Quirinus*, publikovaná v roce 1941, je obecným výkladem indoevropského pojetí společnosti: kast ve staré Indii, společenských stavů v Íránu v době Avesty a společenských funkcí u Skythů. Již od tohoto prvního návrhu Dumézil – navzdory tomu, co o něm bude prohlašovat značný počet jeho odpůrců – tvrdí sice, že „tři velké provincie indoíránského světa znají princip společenského členění na kněze, válečníky a rolníky-pastevce“, ale hned dodává, že tento princip nevede nevyhnutelně ke společenskému užití:

*Indie jako jediná na něm skutečně založila svou společenskou organizaci. Nezdá se však, že by se tato petrifikace uskutečnila dříve než na úsvitu historických dob. Írán, který Řekové a Římané znali, měl zajisté ve svém čele sbor mocného duchovenstva, avšak nezdá se, že by se zde zbytek společnosti vyvinul do kast, dokonce*

ani ne do zřetelně vymezených stavů. Verše, které v avestských knihách hovoří o trojčlennosti, vyvolávají dojem spíše řečnických obrátů než odkazů na nějaký živý mechanismus [...]. Zdá se, že (u Skythů) stavy nehrály ve skutečném životě nějakou větší úlohu než v Íránu.

V Římě „rex, flaminové a jejich hierarchie byli velmi brzo redukováni na nejmenší míru a fosilizováni“, zatímco keltská společnost se ukazuje jako bližší indickému modelu. Vidíme tak zde ve stavu zrodu to, co pak bude mnohokrát opakovanou konstantou na adresu kritiků, kteří chtěli novou srovnávací mytologii redukovat na pouhé jakési zjednodušující a dusící schéma:

*Tyto rozdíly ve společenském uspořádání [...] jsou stejně cenné jako jeho podobnosti: umožňují porozumět v hrubých rysech tomu, jak dvě spřízněné a potom oddělené společnosti, vystavené různým vlivům a podléhající odlišným osudům, si zároveň podržely a omladily určitou společnou prehistorickou tradici.*

Kniha *Naissance de Rome (Jupiter Mars Quirinus II)* vyšla v roce 1944. Jak naznačuje její titul, kniha se zaměřila na problematiku založení Města, která byla nastíněna v pojednání *Jupiter Mars Quirinus* (1941). O tuto otázku se vášnivě přeli latiníci, kteří se snažili oddělit legendu od historie. Dominující interpretace kladla důraz na sloučení různých etnik, které podle tohoto výkladu vyústilo v *syneicismus* (určitou zakladatelskou smlouvu) nebo ve spolenectví jednotlivých společenských složek.

Od roku 1940 Dumézil přenesl výklad výlučně na půdu mytologie: na základě jednoho Propertiova textu tvrdí, že popis a charakterizace tří původních římských kmenů „výborně vystihuje tři indoevropské společenské funkce“ a že válka mezi Latiny a Sabiny je typickým příkladem ustavující války, jejíž další ilustrace nalezneme v mytologii germánské (válka mezi Ásy a Vany), indické (hádky mezi Indrou a Ašviny) a keltské (spor mezi Túatha Dé Dananu a Fomhoiry). Takovéto čtení, čistě legendární, nakonec zpochybnilo všechny do té doby přijaté interpretace, s čímž se latiníci, zejména André Piganiol a Jérôme Carcopino, v té době všemocní, nemohli smířit. Dumézil tedy uznal za nezbytné, tvář v tvář extrémně prudkým kritikům, prostudovat tuto problematiku znovu z čistě římského hlediska: „Kromě jednoho stručného vedlejšího pojednání, argu-

mentace téměř úplně odhlíží od komparativních údajů. To samozřejmě neznamená, že bych byl ochoten snižovat jejich úlohu, ta byla a je nadále klíčová, i kdyby se jednalo o pouhou invenci. Ale nemohl jsem tak k dokumentaci připojit téměř žádný neřímský indoevropský prvek a především, vzhledem k tomu, že polemika je tentokrát vedena s odborníky na římské záležitosti, připadalo mi elegantnější, sportovnější a přesvědčivější (v případě vítězství!) vybírat si zbraně ze stejného arzenálu jako moji protivníci.“

Kniha *Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus III)* z roku 1945, pojednává o předmětu souběžném a výrazně odlišném zároveň, totiž o vytváření zarathuštrovské theologie. V Íránu stará polytheistická theologie přímo odvozená od Indoevropanů přenechala místo mezi desátým až sedmým (?) stoletím před Kristem jedinému bohu, velkému Ahura Mazdovi. *A priori* se předpokládá, že z archaického trojfunkčního pantheonu se nic nedochovalo. Dumézil však ukazuje, že pod velkým bohem existuje určitá skupina *entit*, zvaná „Nesmrtelní svatí“ (*Ameša Spenta*), která reprodukuje starobylou trojfunkční theologii. Stále však přetrvává jeden problém: jestliže první entita odpovídá bez diskuse první funkci, dvě následující druhé a dvě poslední třetí funkci, čtvrtá entita je problematická, protože její náplň přečnává přesné vymezení třetí funkce. Teprve o něco později bude tato otázka vyřešena díky srovnání s indickou bohyní Sarasvatí a s bohyní Anáhitou. Třetí funkce obsahuje vedle specifických bohů jednu trivalentní bohyni, jejíž určení přesahuje směrem k prvním dvěma funkcím.

Tento závěr byl vyložen ve studii *Tarpeia*, publikované v roce 1947. Ačkoli svým předmětem tato kniha náleží do řady *Mythes romains*, navazuje též na sérii *Jupiter Mars Quirinus*, „to znamená, že pojednává o trojčlenné koncepci světa a společnosti, kterou nejstarší Římané získali od svých indoevropských předků“. První dva eseje se zabývají theologií, další se „týkají eposu, hrdinů, historie“, to znamená, že interpretační úsilí, které zde vynakládáme na římské údaje, postupuje zde po dvou souběžných a těsně spjatých rovinách tak, jak to činí každá ideologie“.

Kniha *Jupiter Mars Quirinus IV* z roku 1948 nemá svůj vlastní titul, pouze podtitul „Výklad textů“. Po letech výzkumů se Georges Dumézil rozhodl podniknout „práci podruhé“, „to znamená prověřit, analyzovat, korigovat a též doplnit“ dvě témata: jedno indické a druhé římské, které narazilo na mnoho problémů a setkal se

s četnými kritikami: máme na mysli funkční hodnotu původních kmenů starého Říma. Byl to poslední pokus o nalezení společenské aplikace trojčlennosti v Římě. Dodatečně Dumézil uznal, že výklad z roku 1948 „znásobil hypotézy“ a vyústil do slepé uličky. Aniž by popřel tuto ideu, v jejíž prospěch se mu zdály svědčit dobré důvody (zejména symbolické barvy vztahující se na kmeny), Dumézil problematiku zanechává v daném stavu:

*Když jsem si jasněji uvědomil pravidla a limity srovnávací metody vypracované již v roce 1938, odsunul jsem, mohu-li se tak vyjádřit, tento problém stranou. Indoevropská srovnávání umožňují rozpoznat a zkoumat v Římě archaickou ideologii; nedovolují však rekonstruovat fakta, ani historická, a dokonce ani institucionální. Navíc je jisté, že lidé, kteří ve čtvrtém a na počátku třetího století před Kristem vymysleli pro Řím vyprávění o jeho slavných počátcích, už toho mnoho nevěděli ani o událostech, ani o uspořádání předetruského Říma, a že právě tento nedostatek informací jim dokonce umožnil sestavit jejich obraz za pomoci legend, v nichž byla vyjádřena stará politicko-náboženská doktrína tří funkcí, která – jak se to často stává – se v jejich mysli nadále prosazovala, ač téměř úplně pozbyla aktuálnost. Je tedy marné snažit se prostřednictvím těchto legend převlečených za historii odhalit skutečné počátky; legendy totiž nejsou dokonce ani jejich příkrášleným obrazem. Komparatista nesmí vytvářet nové hypotézy o faktech, přidávat další ke všem těm neprokazatelným, které již byly nahromaděny.*

Kniha *Les Dieux des Germains* (1958) podává uspokojivější obraz tří funkcí než o téměř dvacet let starší nástin v *Mythes et Dieux des Germains* (1938), sepsaný před objevem z roku 1938 a po něm přepracovaný. Kromě svého monografického aspektu ukazuje indoevropskou povahu určité eschatologie, která byla nedostatečně objasněna v knize *Loki* (1948): skandinávský a osetský materiál může být srovnán s homologickými fakty indickými (védská theologie sice „světové drama“ a „znovuobnovení světa“ neobsahuje, ale nalezneme je v *Mahábháratě*) a iránskými.

Současně mnoho článků sleduje aplikace trojfunkcionality v nejrozličnějších oblastech. Perspektivě, kterou Dumézil vytyčil, se zde dostává posily v práci několika dalších badatelů; Lucien Gerschel, jeho nejstarší žák, tak studuje právní postupy, na které se Dumézil

zaměřil v knize *Mariages indoeuropéens* (1979); Émile Benveniste se zabývá lékařstvím; holandský učenec Jan de Vries otevírá cestu k symbolice barev...

„Vnitřní“ výzkum jednotlivých funkcí se pochopitelně zaměřuje nejdříve na první z nich. Tato funkce byla již rozpoznána (nezávisle na trojčlenném rámci) několika průkopníky: na konci devatenáctého století navrhl indolog Abel Bergaigne název „svrchování bohové“, který Dumézil převzal k vlastnímu účelu. Ve svých pracích z doby před rokem 1938, zejména *Ouranos-Varuna* (1934) a *Flamen-Brahman* (1935), se Dumézil podle vlastních slov zdržoval „v troskách královské ideologie“. Mohl tedy po roce 1940 předložit v knize *Mitra-Varuna* jistý obraz první funkce. Obdobně jako u spisů řady *Jupiter Mars Quirinus* tento titul neodkazuje k určité přesné „provincii“ (v daném případě indické), ale záměrně zdůrazňuje dvojčlennou podstatu první funkce, magickou a právní. Tato kniha bude přepracována a zkorigována v roce 1948. Vedle dvou velkých svrchovaných bohů budou další, tzv. „vedlejší“ svrchování bohové (jeden nepříliš osvětlený překladatel to přeložil do ruštiny jako „bohové, kteří se nestali nejvyššími“) postupně rozpoznáni ve studiích *Le Troisième Souverain* (1949), pokud jde o Írán, a *Les Dieux des Indo-Européens* (1952), pokud jde o Indii a Řím. Jejich transformace ve skandinávské mytologii do podoby „Ódinových synů“ bude objasněna až mnohem později (v článcích zařazených do sborníku *Gods of the Ancient Northmen*, 1973). Jeden zvláštní aspekt první funkce, totiž volba, která je u všech indoevropských národů „současně s dědičností a občas v kombinaci s ní“ způsobem, jak získat království, je studována v knize *Servius et la fortune* (1943).

Druhá funkce, obtížněji uchopitelná, bude ohledávána teprve postupně. První kniha, která se jí týká, *Horace et les Curiaces* z roku 1942, vrhla světlo na jeden aspekt, jenž během následujících výzkumů nikdy neztratil na významu. Jde o tři hříchy válečníka: hrdina se dopustí tří chyb, které jsou uspořádány podle trojfunkčního modelu. Příslušná obdoba bude velmi brzy rozpoznána v Indii a posléze jako tři Héraklovy hříchy v Řecku a u Skythů. Bude však zapotřebí ještě mnoha let a několika předběžných článků, než bude moci být předložen souhrnný obraz druhé funkce. Stane se tak v knize *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, uveřejněné v roce 1956.



Třetí, značně polymorfní funkce, bude všem pokusům o systemizaci odolávat ještě více. *Servius et la fortune* zaznamená rituály a mýty, které se týkají dosažení vyššího společenského statutu, rozličné články prostudují bohy třetí funkce a jejich talismany. Ale k syntéze, oznámené v roce 1952, nikdy nedojde.

Když koncem padesátých let nadešel čas bilancování, Dumézil se pustil do sestavení „uspořádaného přehledu“ výsledků bádání. První série takto předpokládaných knih měla pokrýt celou trojfunkční teologii:

*Určitý druh přednášek o trojfunkční teologii osvětlované na mýtech a rituálech měl ukázat, jak srovnávání umožňuje dobrat se společného prehistorického prototypu, poté, obráceným pohybem, který není bludným kruhem, stanovit evoluce nebo revoluce, které musíme připustit, abychom na základě tohoto prototypu vysvětlili přímo doložené teologie, jejichž pomocí jsme jej rekonstruovali. Chtěl jsem zachovat, snad z pověrčivosti, některé tituly mých starších pojednání (1940 a 1941), počítal jsem s tím, že poslední knize nazvané Jupiter Mars Quirinus svěřím panoramatický pohled na tři funkce, poté nějaké přepracované verzi spisu Mitra-Varuna analýzu funkce první a konečně novému vydání knihy Aspects de la fonction guerrière vykreslení druhé funkce. Pokud jde o třetí funkci, která se svou povahou vzpírá systemizaci, bylo jí určeno, aby se po revizi a komentování spokojila s pouhým souborem článků rozptýlených během let v různých časopisech a sbornících.*

Tento ambiciózní program bude splněn jen částečně. Nejlépe dopadne druhá funkce v knize *Heur et Malheur du guerrier*, uveřejněné v roce 1969 a přepracované v roce 1985. První funkce se bude muset spokojit s mnohem skromnějším zhodnocením než zamýšlený Mitra-Varuna: kniha *Les Dieux souverains des Indo-Européens* (1977) se jaksí *ab ovo* znovu vrátí k „východním reáliím“, zatímco spisy *La Religion romaine archaïque* (1966 a 1974) a *Gods of the Ancient Northmen* (1973) jí „odlehčily“ od „reálií západních“. Pokud jde o třetí funkci, tak na ni se nedostalo a opět zůstala v pozadí. V roce 1982 Dumézil svěřuje tento úkol svým nástupcům:

*Zamýšlet se ještě nad tím, co při obrovské rozmanitosti třetí funkce (prosperita atd.) sjednocuje tolik aspektů. Nejedná se, jak*

*bylo často namítáno od časů André Piganiola, o jakési „odkladiště“, dobré k tomu, aby se do něj nastrkalo všechno, co nelze zařadit ke dvěma vyšším funkcím, ale o provázané, vzájemně se podmiňující a na sebe odkazující koncepty. Nemělo by jít o apriorní teorie, ale o pozorování: taková božstva jako Frey, Quirinus, Ašvinové atd. ukazují synteticky tři nebo čtyři aspekty třetí funkce a prostřednictvím své příbuznosti s jinými bohy ještě další aspekty navíc.*

V předmluvě k poslednímu vydání knihy *Heur et Malheur du guerrier*, vydané přesně rok před jeho smrtí, Georges Dumézil sepíše konečný stav tohoto bádání, které probíhalo bez přestávky téměř padesát let:

*Od roku 1938, jakmile byl jednou rozpoznán společný indoevropský charakter ideologického rámce tří funkcí – spravování posvátna, moci a práva; fyzické síly; blahobytu a plodnosti – započali jsme u různých národů této rodiny srovnávací studium vnitřní „ekonomiky“ theologických a mytických výrazů každé z nich. Výsledky však jsou nerovnoměrné.*

*U první funkce, která se úzce dotýkala vědoucích a mocných, kněží a náčelníků, bylo možné velmi rychle získat jednoduchý a zcela souvislý obraz. Jeho dobře zachovaný theologický exemplář poskytl prostřednictvím Varuny a Mitry védská Indie dotčená Íránem a velmi kompletní výklad zanechal v „historii“ dvou svých zakladatelů, Romula a Numy Řím. V rámci svého vlastního vývoje Skandinávie a Irsko tento první pohled potvrdily. Dále, vedle dvou hlavních aspektů svrchovanosti a jejich představitelů, byly odhaleny postavy a úlohy vedlejších svrchovaných bohů, které Indoíránci, Římané a Skandinávci předvádějí v různých „provedeních“, ale se stejným smyslem. I když na mnoho bodů bychom se měli podívat detailněji, nezdá se, že by k těmto nejdůležitějším rysům zbývalo mnoho připojit.*

*U třetí funkce je naopak jedním z nejnápadnějších znaků její rozptýlenost do velkého počtu oblastí, jejichž hranice nejsou přesně vymezeny: plodnost, množství lidu (nespočetných zástupů) a statků (bohatství), jídlo, zdraví, mír, rozkoš atd. představují pojmy, které se vzájemně podmiňují a vzájemně se prolínají prostřednictvím tisíců kapilár, aniž by bylo možné mezi nimi určit jasné pravidlo odvozování. Jinou vlastností téže funkce je její*

těsně sepětí s geografickým, topografickým a etnickým základem každé jednotlivé společnosti a s formou, s proměnlivými útvary každého hospodářství. V důsledku toho, i když srovnání božských nebo hérojských dvojčat, zdaleka nejméně zakořeněných v reáliích, umožnilo určit celou řadu rysů a témat společných pro více indoevropských národů, nebyla objevena žádná obecná struktura třetí funkce a lze pochybovat, že budoucnost nějakou nalezne.

Druhá funkce, síla, a především, přirozeně, použití síly v bojích, není sice pro komparatistu stejně beznadějnou látkou, tato funkce se však netěšila u různých indoevropských národů stejně důsledné systemizaci jako náboženská a právní suverenita: ať už proto, že myslitelé-theologové, zodpovědní za ideologii, neuvážovali s odpovídající péčí o aktivitách, které jim samotným nepříslušely, nebo proto, že samy skutečnosti z okruhu nikoli půdy a usedlosti, nýbrž událostí se teoretickému uchopení vzpěchovaly. Srovnávací studium zde proto také vyneslo na povrch spíše než určitou strukturu pouhé aspekty, které ani nejsou vždy koherentní. Nicméně, je-li každý z těchto aspektů sledován zvlášť, soubory přesných a komplexních shod mezi Indií (nejčastěji Indo-iránci) a Římem nebo germánským světem potvrzují jejich starobylost.

\*

„Definitivní“ panoramatický obraz v ohlášené knize *Jupiter Mars Quirinus* nevyšel. Úvod ke studii *Dieux souverains* přinesl jen stručné resumé o indoiránských trojfunkčních bozích, a to je vše. Jedinou dostupnou syntézou tak zůstává *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*.

Cílem tohoto díla, které vyšlo v roce 1958, bylo „poskytnout již informovaným čtenářům první – a prozatímní – syntézu, nejenom určité uspořádání, ale jakési revidované uvedení na pravou míru s opravami, jaké může částečným výsledkům vnutit jedině celkový pohled“. Navzdory mnoha žádostem Dumézil vždy odmítal tuto knihu znovu vydat. Svě důvody vysvětlil v roce 1980:

*Byla to pouhá provizorní syntéza, sestavená jako jakýsi mezník a jako pomoc čtenáři, aby se mohl orientovat v mém malém laby-*

*rintu. Historie této knihy je zábavná. Německé nakladatelství Rowohlt si u mne objednalo pro svou populární řadu stručné shrnutí mého bádání. Předpokládám, že to bylo na doporučení nějakého „osvíceného ducha“. Když však obdrželi můj text, ucukli hrůzou. Bezpochyby mezitím konzultovali nějakého méně osvíceného filologa! Ponechal jsem si z této výměny názorů korespondenci, jejíž zveřejnění by bylo poučné... Protože rukopis byl hotov, nabídl jsem jej svému příteli Marcelu Renardovi, jehož „collection Latomus“ byla vždy otevřená novotám. Kniha byla ve své době užitečná, ale je příliš zhuštěná (Rowohlt mi určil úzký rozsah) a zároveň, po způsobu katechismu, nadměrně roztržštěná. Především však od té doby došlo v mé vlastní práci k některým změnám a mnohým doplňkům. Bylo by tedy třeba začít se vším znovu. Stojí to za námahu? Lepší, myslím, bude nechat studium dále se vyvíjet a nepřerušovat je bilancováním, které je vzápětí překonané nebo v některých bodech zastaralé. Sami uvidíte, co z toho všeho za pětadvacet či třicet let vznikne.*

Přesto právě tuto knihu, bez jejího tehdejšího úvodu a bibliografie, zde znovu zveřejňujeme, a není jednoduché obhájit tuto volbu, s níž by byl Dumézil bezpochyby nesouhlasil (i když převzetí určitého textu do sborníku nemá stejný význam jako reedice). Nicméně potřeba pomoci čtenáři vyznat se v dumézilovském labyrintu je ještě naléhavější než v roce 1958, neboť během tří desetiletí se toto bludiště dále obohatilo o impozantní množství dalších dokladů! Tím však celková architektura (neodvážíme se říci „struktura“) budovy nebyla zpochybněna: „změny“ se týkají pouze detailů nebo postihují jemné rozdíly mezi nimi a „doplňky“ lze bez problémů začlenit do navržené osnovy.

Kniha *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens* je nadále plně použitelná a dostatečně úplná, aby poskytla přesný obraz díla. V každém případě se nabízí... z nedostatku jiné volby, protože Dumézil ji nikdy nenahradil a protože není možné z jeho následujících „bilancování“ vybrat texty dostatečně syntetické, aby se mohly objevit v tomto sborníku.

Tři kapitoly, z nichž se skládá *L'Idéologie tripartie*, jsou uvedeny v plném rozsahu, jedinými změnami jsou překlad jedné anglické citace do francouzštiny a včlenění rekapitulujících tabulek, převzatých z jiných děl. Bylo by opovážlivé pokoušet se „vylepšit“ tento

text poznámkami nebo bibliografickými odkazy, které by byly buď mezerovité a nepřesné, nebo nadbytečné. Udělal jsem výjimku z tohoto pravidla pouze ve dvou případech, kdy se Dumézil sám odvolával na pozdější publikace.

## II TŘI FUNKCE SPOLEČENSKÉ A KOSMICKÉ

1. *Společenské stavy v Indii.* Jedním z nejvýraznějších rysů indické společnosti postvédského údobí je její systematické rozdělení do čtyř „stavů“ – sanskrt říká: do čtyř „barev“, *varn* – z nichž první tři, ač nerovnocenné, jsou bytostně árijovské, a proto „čisté“, zatímco čtvrtá, tvořená bezpochyby především těmi, kteří podlehli árijovské invazi, je rozčleněna do tří dalších a je svou povahou nenapravitelně poskvřněna. Touto čtvrtou heterogenní se zde zabývat nebudeme.

Povinnosti každého ze tří árijovských stavů slouží k jejich definování: *bráhmani*, kněží, studují a vyučují posvátné vědění a konají oběti, *kšatrijové* (nebo *rádžanjové*), válečníci, ochraňují svou silou a svými zbraněmi lid a na *vaišje* připadá chovatelství a obdělávání půdy, obchod a obecně výroba hmotných statků. Tak se vytváří celistvá a harmonická společnost, které vládne oddělená osobnost, král, sám zpravidla pocházející, jako ztělesnění jejich nejvyšších kvalit, z druhé úrovně.

Každá z těchto hierarchizovaných funkčních skupin je v zásadě uzavřena do sebe samé, a to dědičností, endogamií a přísným souborem zákazů. V této klasické podobě je nepochybné, že tento systém není výtvozem výlučně indickým, pozdějším než většina *Rgvédu*; o jménech stavů se zřetelně zmiňuje pouze v obětním hymnu věnovanému Purušovi (Prvotní bytosti) z desáté knihy sbírky, která se liší od všech ostatních. Ale takový výtvar nevnikne z ničeho; byl zřejmě jen upevněním určité doktríny a bezpochyby určité předešlé společenské praxe. V roce 1940 shromáždil indický učenec V. M. Apte reprezentativní texty z prvních devíti knih *Rgvédu* (zejména VIII,35,16–18), které dokazují, že již za časů sepsání těchto hymnů byla společnost představována jako soubor složený z kněží, válečníků a chovatelů a že, i když tyto vrstvy nebyly ještě označeny jmény jako *bráhmani*, *kšatrijové* a *vaišjové*,