

abstraktní substantiva, pojmy, z nichž jsou názvy těchto lidských skupin odvozeny, byly již uspořádány do určitého hierarchického systému, který přesně vymezoval jednotlivé principy tří činností: *brahman* (neutrum) je „vědění a užívání mystických vztahů mezi viditelnými a neviditelnými částmi reality“; *kšatram* je „moc“; *viš* současně „rolnictvo“ a „uspořádané sídlo“ (toto slovo je příbuzné s latinským *uicus* a řeckým *oikos*) a v plurálu *višas* znamená „celek lidí v jeho společenských a místních seskupeních“. Je nemožné určit, do jaké míry se praxe přizpůsobovala této teoretické struktuře: neexistovala třeba určitá více či méně rozsáhlá část společnosti, která, ať už nerozlišená nebo tříděná jiným způsobem, se vymykala této trojčlennosti? Nebyly účinky dědičnosti, pravděpodobně se projevující uvnitř každého ze stavů, zmírňovány pružnějším systémem uzavírání sňatků nebo možnostmi povýšení? Bohužel, můžeme se opřít pouze o teorii.

2. *Společenské vrstvy v Avestě*. Již čtvrtstoletí tvrdíme É. Benveniste a já sám ve shodě s názory F. Spiegelera, že přinejmenším v této ideologické podobě byla koncepce společenské trojčlennosti přijata již před rozdělením „Indoíránců“ na Indy na straně jedné a na Íránce na straně druhé. Na několika místech Avesta zmiňuje jako základní složky společnosti, jako lidské skupiny nebo stavy (označované též slovem odkazujícím k barvě, *pištra*), kněze, *áthravan*, *áthaurvan* (také jeden z védských kněží byl *átharvan*), válečníky, *rathaéštá-* („ti, kteří vystupují na vozy“; srv. véd. *rathé-stha-*, přívlastek válečného boha Indry) a zemědělce-chovatele, *vástrjó. fšu-jant-*. Jediná avestská pasáž a častěji texty psané v pahlaví uvádějí jako čtvrtý člen, vespodu této hierarchie, řemeslníky, *húiti*, u kterých mnoho odkazů (zejména skutečnost, že *trojité* seskupení pojmů je občas neobratně vztahováno ke čtyřem stavům: například SBE, V, str. 357) vyvolává domněnku, že byli k určitému archaickému potrojnému systému přidání. V desátém století našeho letopočtu věrný svědek této tradice, perský básník Firdausí, vypráví, jak bájný král Džamšíd (avestský Jima chšaéta) ustavil hierarchii těchto stavů: nejdříve oddělil od zbytku obyvatelstva *\*áthravany*, „kterým přidělil hory, aby zde slavili svůj kult, věnovali se službě bohům a zdržovali se v tomto zářivém obydlí“; dále *\*rathéštary*, kteří byli umístěni na druhou stranu, „bijí se jako lvi, skvějí se v čele armád a provincií a skrze ně je chráněn královský trůn a šíře-

na sláva udatnosti“; pokud jde o *\*vástrjóše*, třetí stav, „obdělávají pole, pěstují obilí a sami sklízí; to, co snědí, jim nikdo nevyčítá, nejsou otroky, ačkoli jsou oblečeni v hadry, a jejich uši jsou hluché vůči pomluvám“.

Na rozdíl od Indie íránská společnost nezpevnila toto pojetí do nějaké soustavy kast: zdá se, že trojčlennost zůstala v Íránu určitým vzorem, ideálem, a též praktickým prostředkem rozboru a vyjádření podstaty společenské látky. Z hlediska ideologie, v jejímž rámci se nacházíme, to postačuje.

3. *Legenda o původu Skythů*. Jedna větev íránské rodiny, velmi důležitá, protože se vyvinula nikoli na půdě Íránu, ale severně od Černého moře, mimo dosah říší, íránské či jiných, které se střídaly na Předním východě, vydává shodné svědectví: jsou to Skythové, jejichž zvyky a některé legendy známe díky Hérodotovi a několika dalším starým autorům a jejichž jazyk a tradice uchovali až do našich dnů Osetové, malý, ale svěbytný a vitální národ středního Kavkazu. Podívejme se, jak podle Hérodota (IV,5–6) Skythové vyprávěli o vzniku svého národa:

*Prvním člověkem v této kdysi neobývané krajině byl prý muž jménem Targitaos. Skythové tvrdí, že jeho rodiče byli... Zeus a dcera řeky Borysthenés (dnešní Dněpr)... Targitaos měl tři syny; jmenovali se Lipoxais, Arpoxais a nejmladší Kolaxais. Za jejich vlády prý spadly do skythské země zlaté předměty: pluh, jařmo, sekera a pohár. Tehdy nejstarší z nich, který to první uviděl, šel blíže k těm věcem a chtěl je zdvihnout; když se však blížil, zlato hořelo. Odešel a přiblížil se druhý, ale i jemu se vedlo stejně. Když se pak k hořícímu zlatu přiblížil třetí, nejmladší, zlato zhaslo a on si je odnesl domů. Starší bratři se s tím smířili a odevzdali celé království a s ním i vládu v zemi nejmladšímu bratrovi. Od Lipoxaise prý pocházejí Skythové, kteří se kmenovým jménem (řec. genos) nazývají Achaté, od prostředního Arpoxaie ti, kteří se jmenují Katiarové a Traspiové; od nejmladšího Kolaxaie pak pocházejí jejich králové – Paralaté. Všechny tyto kmeny se prý nazývají po svém králi Skolotovi Skoloté.<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Hérodotos, *Dějiny*, Praha 1972, přel. J. Šonka, str. 228. – Pozn. vyd.



Dnes se mi zdá jisté, že je třeba, tak jak to učinil É. Benveniste, přeložit *genos* jako „kmen“: Skythové se člení na čtyři kmény, z nichž jeden je vládnoucí. Všechny však mají stejnou, skutečnou nebo ideální, strukturu: je doopravdy jasné, že tyto čtyři předměty odkazují na tři společenské činnosti Indů a „iránských“ Íránců; pluh a jho (Émile Benveniste uvádí jeden avestský složený výraz, který podobně asociuje tyto dva pracovní předměty k mechanické činnosti obdělávání půdy) navozují zemědělství; sekera byla, společně s lukem, národní zbraní Skythů; a jiné skythské tradice, které zaznamenal Hérodotos, stejně jako analogie dobře známých indoíránských faktů umožňují spatřovat v poháru nástroj a symbol kultovních obětí a posvátných pitek. Značně odlišné podání, které dává této tradici *Quintus Curtius Rufus* (VII,8,18–19), potvrzuje tento funkční výklad: nechává pronést skythské vyslance snažící se odradit Alexandra Velikého od toho, aby je napadl: „Věz, že jsme obdrželi dary: volské jho a pluh, oštěp, šíp a pohár (*iugum boum et aratrum, sagitta, hasta, patera*). Užíváme jich společně se svými přáteli a proti svým nepřítelům. Přátelům dáváme plody země, které nám opatřuje práce volů; spolu s nimi také odevzdáváme bohům úlitbu vína; pokud jde o nepřátele, útočíme na ně zdálky šípem a zblízka oštěpem.“

4. *Hrdinské rody Nartů*. Je zajímavé pozorovat, jak tato ideologická struktura společnosti přežívá v národním eposu moderních Osetů, jehož fragmenty byly v mnoha variantách zaznamenány před téměř stoletím a systematicky zpracovány před patnácti lety v rámci velkého rusko-osetského folkloristického projektu. Osetové vědí, že jejich hrdinové z dávných časů, Nartové, byli v zásadě rozděleni do tří rodů:

*Boriaté*, praví tradice uveřejněná v roce 1925 S. Tuganovem, byli bohatí na stáda; *Alaegaté* vynikali inteligencí; *Aechnsaertaegkaté* se vyznačovali hrdinstvím a statností a byli silní svými muži.

Podrobnosti vyprávění, která kladou vedle sebe či stavějí proti sobě vždy dva a dva tyto rody, především ve velkém souboru ze čtyřicátých let, plně potvrzují tyto definice. „Intelektuální“ povaha *Alaegatů* zde dostává archaickou podobu; vystupují pouze při jediné, nicméně opakující se okolnosti: právě v jejich domě se konají slavnostní pitky *Nartů*, při nichž se odehrávají zázraky jakéhosi magic-

kého Poháru, nositele „Zjevení *Nartů*“. Pokud jde o *Aechnsaertaegkaty*, jinak velké vychloubače, je pozoruhodné, že jejich jméno je odvozeno od substantiva *aechnsart(t)* „odvaha“, které je, vezmeme-li v úvahu fonetické změny očekávané v mluvě Skythů, stejným slovem jako sanskrtské slovo *kšatram*, technický výraz vztahující se, jak jsme viděli, k principu válečnického stavu. A *Bor(i)até* a zejména hlavní mezi nimi, *Buraefaernyg*, jsou stále, až na hranici karikatury, líčeni jako bohatí, se všemi riziky a chybami bohatství, a navíc na rozdíl od málo početných *Aechnsaertaegkatů* jsou zastoupeni masou mužů.

5. *Indoevropané a společenská trojčlennost*. Poté, co byl rozpoznán její společný indoíránský původ, se tato trojčlenná doktrína společenského života stala východiskem výzkumu, který během téměř dvaceti let vyústil do dvou vzájemně se doplňujících závěrů, které lze shrnout takto: (1) Kromě Indoíránců i indoevropské národy známé ze starých dob buď též skutečně praktikovaly určité členění tohoto typu, nebo v legendách, jimiž vysvětlovaly své počátky, rozdělovaly své počáteční takřkajíc „složky“ do tří kategorií téhož členění; (2) ve starověkém světě, od země Sérů u Hérakleových sloupů, od Libye a od Arábie až k Hyperborejcům, žádný neindoevropský národ nevytvořil ani prakticky, ani ideálně takovouto strukturu, a pokud ano, bylo to až po přesném, umístitelném a časově zařaditelném styku s nějakým indoevropským národem. Následují některé příklady na podporu těchto dvou soudů.

6. *Společenské stavy u Keltů*. Nejúplnější je případ nejzápadnějších Indoevropanů, Keltů a Italiků, – což nepřekvapuje, poté, co jsme byli upozorněni (J. Vendryes 1918) na množství shod v náboženském, administrativním a právním slovníku mezi indoíránskými jazyky na jedné straně a jazyky keltskými a italickými na druhé straně, a to výhradně pouze mezi těmito jazyky.

Připojíme-li k tomu dokumenty popisující společenský stav upadající pohanské Galie, kterou dobyl Caesar, a texty, které nás informují o Irsku krátce po jeho konverzi ke křesťanství, objeví se, pod pojmem *\*ríg-* (přesný fonetický ekvivalent sanskr. *rádž-*, lat. *rég-*), typ takto konstituované společnosti: (1) Všemocná, silnější než hranice, téměř obdobně nadnárodní, jako je stav bráhmanů, třída *druidů* (*\*dru-uid-*), to znamená „velmi učených“, kněží, právníků,



nositelů tradice; (2) vojenská aristokracie, jediný vlastník půdy, irská *flaith* (srv. gal. *vlato-*, něm. *Gewalt* atd.), doslova „síla“, přesný sémantický ekvivalent sanskrtského výrazu *kšatra*, podstaty válečnické funkce; (3) chovatelé, irští *bó airig*, svobodní muži (*airig*), kteří jsou definováni pouze jako majitelé krav (*bó*). Není jisté, jak bylo navrhováno, ba ani pravděpodobné (A. Meillet a R. Thurneysen dávali přednost čistě irské etymologii), že to poslední slovo, *aire* (gen. *airech*, pl. *airig*), které označuje každého člena společenství svobodných lidí, každého, kdo je pod ochranou zákona, podílí se na volbě krále, účastní se shromáždění (*airecht*) a velkých sezónních hostin atd., je odvozeninou zakončenou na -k- od nějakého slova příbuzného s indoíránským \**árja* (sanskrtské *árja*; stpers. *arija*, avest. *airja*; oset. *lég* „muž“, z praindoevr. \**arja-ka-*). To je ale málo důležité: trojčleonné keltské schéma přesně pokrývá skutečné nebo ideální schéma indoíránských společenství.

7. *Legendární složky Říma a tři původní kmény.* Historický Řím, ať už se vrátíme jakkoli daleko, nemá funkční členění: protiklad patricijové-plebejci je jiného druhu. To však je bezpochyby až výsledek časného dalšího vývoje, zatímco zcela jistě ono původní rozdělení do tří kmenů – předcházející Etrusky, ačkoli se kryje se jmény zřetelně etruského původu, *Ramnes*, *Luceres* a *Titienses* – bylo ještě do jisté míry toho typu, který studujeme: napovídá to jasně legenda o počátcích.

Podle nejrozšířenějšího podání byl prý Řím vytvořen třemi etnickými složkami: latinskými společníky Romulovými a Removými, etruskými spojenci, které Romulovi přivedl Lucumo, Romulovými sabinskými nepřáteli, jimž velel Titus Tatius; z prvních se údajně zrodili *Ramnes*, z druhých *Luceres*, ze třetích *Titienses*. Navíc, analistická tradice zabarvuje neustále každou ze tří etnických složek funkčními rysy: Tatiovi Sabinové jsou především bohatí na stáda; Lucumo a jeho tlupa nejsou než prvními odborníky na válečné umění a jako takové si je najal Romulus; Romulus je polobůh, *rex-augur*, držitel počátečního Jovova příslibu, tvůrce *urbis* a institucionální zakladatel *republiky*.

Etruská složka je občas vynechána, avšak „trojfunkční“ rozbor tím není oslaben, neboť Romulus a jeho Latinové v tom případě získávají dvojí specifikaci posvátných náčelníků a příkladných válečníků, mají s sebou a v sobě, jak říká Titus Livius (1,9,2–4), *deos*

*et uirtutem* a chybí jim pouze, dočasně, *opes* (a ženy), které jim mohou a budou muset dodat Sabinové (srv. Florus, 1,1: usmíření Sabinové se přesunuli do Říma a *cum generis suis auitas opes pro dote sociant*). Takovýmto odstraněním Etrusků bůh Mars osobně ve třetí knize Ovidiových *Fastes* (178–199)<sup>2</sup> zároveň také obnažuje ideologické pozadí události, která vyústila ve sjednocení Římanů a Sabinů: „Bohaté sousedstvo (*uicinia diues*), praví, netouží po těchto zetiích bez bohatství (*inopes*) a nebere ohled na skutečnost, že jsem to byl já (bůh), z čí krve tito vzešli (*sanguinis auctor*)... Činí mi to bolest a vložil jsem ti do srdce, Romule, sklon odpovídající povaze tvého otce (*patriam mentem*, tzn. válečnický); říkám ti: O nic nepros. Co žádáš, získáš pomocí zbraní (*arma dabunt*).“ Dionysios Halikarnaský, který se sám řídí tradicí tří ras, rozdělil mezi ně tři stejné přednosti: sousední města, sabinská i jiná, která Romulus požádal o uzavírání sňatků, odmítají (II,30) svazek s těmito novými příchozími, kteří „nevynikají ani bohatstvím (*chrémási*), ani se neproslavili nějakým výkonem (*lampron ergú*)“; Romulovi, odkázanému takto pouze na jeho postavení syna boha a držitele prvních auspicií, nezbylo (II,37) než povolat profesionální vojáky, Etruska Lucumona ze Solonia, „muže činu a proslulého ve věcech válečnictví“ (*ta polemia diafanéks*).

8. *Propertius, IV,1,9–32.* Nejdokonalejší vyjádření této doktríny o počátcích, a to ve verzi se třemi rasami, podal však Sextus Propertius v první římské elegii (IV,1): v okamžiku, kdy se chystá jmenovat, společně s Romulem, tři původní kmény a zdůraznit jejich etymologii tradičním spojením se jmény jejich eponymů, začíná tím, že vyjádří rozdílné funkční určení, mohli bychom říci „esen-ci“, základní látky každého kmene: (1) společníků Remových a jeho bratra (samotné jméno Romulovo bylo ponecháno, aby pokrylo závěrečnou syntézu), (2) Lygmona (Lucumona) a (3) Tita Tatia. Tento text si zaslouží bližší pohled.

Básnickovým záměrem zde, na začátku elegie, je postavit do protikladu (což je v té době běžný postup) skromnost počátků a blahobyť Augustova Říma. Po několika verších, které toto téma aplikují na líčení místa, následují obyvatelé (verš 9–32), představení ve

<sup>2</sup> Ovidius, *Kalendář. Žalozpěvy. Listy z Pontu*, Praha 1966. – Pozn. vyd.



třech značně nerovnocenných částech, po nichž následuje určité shrnutí:

*Tam, kde se Romulův dům pak na stupních do výše vznesl,  
jakožto panství dvou bratrů stával kdys jediný krb.  
Vysoká radní síň, teď zářící nachem svých členů,  
mívala prosté otce, halící v kůži svou hrud'.  
Dávné občany římské zvuk rohů svolával k radě;  
sto se jich na louce sešlo, tvoříce senátu sbor.  
V okrouhlém prostoru hledišť se nepjaly zvlněné plachty,  
z jeviště slavnostní šafrán nešířil voňavý dech.  
Nikdo se nestaral též, by cizí bohy si hledal,  
dokud se visící bůžek v otcovské svatyni chvěl,  
dokavad k Palině poctě se ročně pátilo seno –  
nyní tu očistnou oběť zastává zraněný kuň.  
Tenkrát z věnčených oslů se chudá těšila Vesta,  
skrovné obětní věci vyhublý potah jí vez.  
Obětí krměných vepřů se rozcestí očišťovala,  
pastýř útroby ovce při flétně na oltář klad.  
Mával řemínky rolník, jsa zahalen zvířecí kůží;  
odtud Luperků družstvo bezuzdně slaví svůj den.  
Nezářil ve zbroji voják, jda do boje, kterého neznal;  
sežehnutými koly svádíval nechráněn boj.  
Lygmon s koženou přilbou dal první postavit stany,  
Tatius mezi stády většinou spravoval stát.  
Odtud je Titiů kmen i Lucerů, jakož i Ramnů,  
čtveřici bílých koní odtud si Romulus ved.<sup>3</sup>*

Záměr tohoto líčení je jasný: tak jako bajka směřuje ke stručné moraliťe, báseň se ubírá k poslednímu dvojverší, které, dříve než zmíní „sjednotitele“ Romula v plné zbroji jeho triumfů, vypočítává a oslovuje jmény tři „sjednocené“ kmeny. Ve verši 31 *hinc* naznačuje, že tyto tři kmeny pocházejí od mužů, kteří byli popsáni jako první, a opravdu, v souladu s učenou tradicí dává Propertius zřetelně *Tities* (verš 31) do souvislosti s *Tatiem* z verše 30 a *Luceres* (verš 31) vztahuje k Lygmonovi-Lucumonovi z verše 29; pokud jde o *Ramnes* (verš 31), měli by být podle běžného zvyku symetricky

<sup>3</sup> Katullus Tibullus Propertius, *Triumvirové lásky*, IV,1,9–32, Praha 1964, přel. Rudolf Mertlík.

vztaženi k Romulovi, ale Romulus, kterému je vyhrazeno místo v čele souhrnné společnosti (verš 31–32), je zde nahrazen Remem (verš 9), což je v 10. verši rozšířeno na *fratres*. Jinými slovy, dříve, než je ukáže v přeměněné podobě (*hinc...*) za Romulovy vlády, jako tři třetiny sjednoceného města, Propertius začne postupně představovat tři složky budoucího Říma pod jejich eponymy a ještě v jejich oddělené existenci v tomto pořadí: lid Rema a jeho bratra, Lucumonovy Etrusky a Tatiovy Sabiny. Tak se vysvětluje, proč svátky zmíněné ve verších 15 až 26, příslušející budoucím *Ramnes*, jsou všechny z těch, které tradice pokládala za předcházející *syneicizmu*, slavené předtím pouze izolovaně oběma bratry.

To ale není všechno. Je neméně jasné, že tři budoucí kmeny jsou postupně představeny podle tří funkcí, kterým je věnována tato kapitola:

(1) od verše 9 („Remus“) až po verš 26 se básník zmiňuje pouze o primitivní povaze určité *politické správy* (verše 9–14: prostota „králů“ i toho, co tehdy figurovalo jako senát a lidové shromáždění), stejně jako *kultu* (verše 16 až 26: žádná okázalost ani cizí bohové, rustikální kalendář zná – od dubna do února – svátky *Parilia*, *Vestalia*, *Compitalia* a *Lupercalia* bez jakékoli pompy);

(2) od verše 27 po verš 29 („Lygmon“) básník líčí primitivní formy *války*, které jsou elementární („v kožené přilbě“) dokonce i u prvního odborníka na válku;

(3) v jediném, třicátém verši („Tatius“) básník hovoří o čistě *pastorální podobě primitivního bohatství*.

Průzračnost rozvržení textu, a tudíž i klasifikačních záměrů básníka, zejména konfrontace, v dvojverší 29–30, Lucumona jako vojévůdce a Tatia jako bohatého vlastníka stád, podtrhují skutečnost, že i když byly pojímány jako etnické složky, tyto tři kmeny byly učenci Augustovy doby charakterizovány podle jejich funkcí: *Ramnes*, seskupení kolem „bratrů“, byli uvedeni jako zabývající se především vládou a kultem; Lucumo a *Luceres* jako válečníci; Tatius a *Tities* (častěji *Titienses*) jako bohatí chovatelé.

9. *Rozdělení Iónů*. Mezi Řeky přinejmenším Iónové a zejména nejstarší Athéňané byli nejdříve rozčleněni do čtyř kmenů, vymezených tak podle jejich úlohy ve společenském organismu. Tradiční jména těchto kmenů, ani rozdělení jmen mezi čtyři funkce, nebo, jak říká Plútarchos, čtyři *bioi*, „(typy) života“, nejsou úplně jasná,



jsou to však velmi pravděpodobně kněží nebo náboženští úředníci, válečníci nebo „strážci“, rolníci a řemeslníci.<sup>4</sup> Je pravděpodobné, že tři stavy ideální Platónovy Republiky – filosofové, kteří vládou, válečníci, kteří brání, třetí stav, který vytváří bohatství –, s veškerou jejich morální a filosofickou harmonií, občas tak blízko indickým spekulacím, byly částečně inspirovány iónskými tradicemi, částečně tím, co bylo tehdy v Řecku známo z íránských doktrín, a částečně takzvaným pythagorejským učením, které samo sahalo bezpochyby hluboko až do hellénské a prehellénské minulosti.

10. *Sociální trojčlennost ve starověkém světě.* Marně byla hledána nezávislá obdoba těchto shodných schémat v životě či v tradicích ugrofinských nebo sibiřských společenství, u Čiňanů, starozákonních Židů, ve Foiníkii, v sumerské či semitské Mezopotámii a obecně v oněch rozsáhlých kontinentálních oblastech, s nimiž Indoevropané bezprostředně sousedili či do nichž pronikali. V těch pozorujeme buď nerozčleněná společenství kočovníků, v nichž je každý zároveň bojovníkem a pastýřem, nebo teokratické organizace usedlého obyvatelstva, v nichž protiváhu krále-kněze, nějakého božského imperátora, tvoří masa nekonečně rozdrobená, ale homogenní ve své poníženosti, nebo také společnosti, ve kterých je mág pouze jedním z mnoha jiných specialistů, bez výsadního postavení, navzdory strachu, který vyvolává jeho obor: nic z toho ani v nejmenším nepřipomíná strukturu tří funkčně hierarchizovaných stavů. A to bez výjimky. Pokud se nějaký neindoevropský národ starověkého světa, zejména na Předním východě, zdá utvářen shodně s touto strukturou, pak proto, že si ji osvojil pod vlivem nějakého nově přichozího ze svého sousedství, některé z těch nebezpečných indoevropských tlup – Lúvijců, Chetitů, Árijů – které se v druhém tisíciletí nebojácně šířily po několika cestách. To je například případ egyptských „kast“, o kterých se Řekové v pátém století před Kristem domnívali, že v nich našli prototyp a původ nejstarších athénských funkčních stavů, o nichž jsme se právě zmínili. Ve skutečnosti se tato struktura vytvořila na Nilu až po kontaktu s Indoev-

<sup>4</sup> Strabón, VIII,7,1; srv. Platón, *Timaios*, 24a; Plútarchos, *Solón*, XXIII, na základě chybné etymologie jména obvykle spojovaného s kněžími, kněze vynechává a vyděluje z rolníků pastýře.

ropany, kteří poté, co se vynořili v Malé Asii a v Sýrii uprostřed druhého tisíciletí před Kristem, ukázali též Egyptanům koně se všemi jeho využitími. Teprve v této době se v zájmu přežití stará říše faraonů reorganizovala a vybavila se zejména stálou armádou, vojenskou třídou, kterou nikdy předtím neměla. Nejstarším textem svědčícím o „multifunkčnosti“ toho typu, jaká je později známa u Hérodota, v *Timaiovi*, u Diodóra, je nápis, ve kterém se Thaneni vychloubá, že uskutečnil pro svého pána, faraona Thutmóse IV., rozsáhlé sčítání lidu:<sup>5</sup>

*Toto byl vojenský písař Thaneni, miláček svého Pána, který ukázal veškerou Zemi Jeho Majestátu; prozkoumal celý svět, sepsal vojáky, kněze, královy otroky a všechny řemeslníky celé země, všechn skot, dobytek malého vzrůstu a drůbež.*

Nuže, Thutmóse IV. (1415–1405) je určitě prvním faraonem, který se oženil s árjovskou princeznou z Mitanni, dcerou krále s příznačným jménem Artatama.

Zdá se, že právě odlišení určitého stavu válečníků, s jejím zvláštním „morálním“ statutem, spojené pružnou aliancí s obdobně vyčleněným stavem kněží, je tím, co bylo originální novinkou Indoevropanů a za přispění koně a vozu bylo důvodem a prostředkem jejich expanze: zápisy hieroglyfy a klínovým písmem nám dochovaly vzpomínku na hrůzu, jakou naháněli starým civilizacím tito odborníci na válku, stejně odvážní a nemilosrdní, jako se o tři tisíce let později v Novém světě mohli vůdcům a národům říší, které zničili, jevit conquistadoři. Tyto zápisy je označují určitým jménem – *marianni* – ve skutečnosti používaným Indoíránci: *márja*, v němž se S. Wikanderovi roku 1938 podařilo rozpoznat členy *Männerbünde* téhož typu, jako byly ty, které O. Höfler právě studoval u Germánů.

11. *Teorie a praxe.* Srovnání nejstarších indoíránských, keltských, italských a řeckých dokumentů, i když umožňuje tvrzení, že Indoevropané měli koncepci společenské struktury založené na rozlišení a hierarchizaci tří funkcí, neřekne nám přirozeně mnoho o formě – nebo o různých formách –, ve kterých se tato koncepce uskutečňovala: musíme zde generalizovat to, co bylo řečeno výše

<sup>5</sup> J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, II, *The XVIIIth Dynasty*, 1906, str. 165.



o védských Árjích. Je možné, že společnost byla úplně, vyčerpávajícím způsobem rozdělena mezi kněze, válečníky a pastevece. Lze též předpokládat, že rozlišení pouze vyzdvihlo na vedoucí místo několik „specializovaných“ klanů nebo rodin, z nichž první byly nositeli nějakých účinných kultovních tajemství, druhé válečnické iniciace a technik a konečně třetí znalosti a magie chovatelství, zatímco většina nerozčleněná nebo méně rozčleněná společnost se obracela nebo spoléhala podle nutnosti nebo okolností na vedení jedněch nebo druhých. Můžeme si konečně volně představovat několik přechodných forem, ale nebyly by to než dohady. Zdá se, že určité shody čísel přesto odhalují tu či jinde pozůstatek velmi přesných vzorců: jedním z nich je ve *Rgvédu* „33 bohů“, kteří souhrnně představují božské společenství pojaté celkově k obrazu árvjovské společnosti a jejichž celek bývá někdy členěn do tří skupin po deseti a završován třemi dalšími bohy; v Římě je to 33 představitelů *comitiae curiatae*, z nichž 30, to znamená třikrát deset, shrnuje tři původní funkční kmeny, *Ramnes*, *Luceres* a *Titienses*, a doplňují je tři auguři.

12. *Tři základní funkce.* Komparatista se však nezajímá ani tak o tento skutečný, historický detail trojčlenné společenské organizace Indoevropanů jako o princip klasifikace a typ ideologie, kterou podnítila. Trojčlenná společenská organizace, ať už jako skutečná nebo pouze žádoucí, je pak pouze jedním z mnoha jejích výrazů. Vícekrát jsme se v předcházejícím výkladu setkali s jedním důležitým slovem: jednalo se o „funkce“ nebo o „tři funkce“. Je třeba pod nimi samozřejmě rozumět tři základní činnosti, které musejí zajistit určité lidské skupiny – kněží, válečníci a výrobci – v zájmu přežití a prosperity společenství. Oblast „funkcí“ se ale neomezuje na tento společenský rozměr. Filosofickým úvahám Indoevropanů již přinesly – obdobně jako abstraktní substantiva *brahman*, *kšatram* a *viš*, principy tří stavů filosofickému myšlení védských a postvédských Indů – to, co podle zorného úhlu můžeme považovat za určitý prostředek ke zkoumání hmotné a mravní reality nebo za jistý nástroj ke vnesení řádu do kapitálu pojmů, které společnost přijala. Přehled těchto ne pouze společenských využití trojfunkční struktury se začal provádět po roce 1938 a pokračujeme v něm společně s É. Benvenistem. Je nyní jednoduché umístit na první a druhou „funkci“ jedinou etiketu pokrývající veškeré tyto odstíny:

na jedné straně posvátno a vztahy buď lidí k posvátnu (kult, magie), nebo lidí navzájem pod dohledem a ručením bohů (právo, administrativa), a také svrchovaná moc, kterou vykonává král nebo jeho zástupci v souladu s vůlí nebo přízní bohů, a konečně, v obecnějším smyslu, věda a inteligence, tehdy neoddelitelné od promýšlení věcí posvátných a od manipulace s nimi; na druhé straně hrubá fyzická síla a různá využití síly, která jsou hlavně, avšak nikoli výlučně, vojenská. Méně snadné je vyjádřit několika slovy podstatu třetí funkce, která pokrývá početné oblasti, mezi nimiž existují prokazatelné svazky, ale jejichž celek neobsahuje zřetelné jádro: přirozeně sem patří plodnost – lidská, zvířecí a vegetační, ale současně jídlo a bohatství, zdraví a mír – se všemi radostmi a výhodami míru – a často rozkoš, krása a také důležitá idea „velkého množství“, uplatňovaná nejenom na statky (hojnost), ale také i na lidi, kteří vytvářejí společenské těleso (masu). Zde nejde o nějaká *apriorní* vymezení, nýbrž spíše o konvergentní naučné působení trojčlenné ideologie v jejích četných aplikacích.

Indologům je důvěrně známa tato nadměrná záliba v užívání trojčlenného třídění po védském údobí: se zanícením, které svou silou a svými účinky připomíná náklonnost ke klasifikaci čínskému myšlení – jež přece rozdělilo například mezi *jang* a *jin* tolik příbuzných či protikladných pojmových dvojic –, uvedla Indie do vzájemného vztahu tři společenské stavy a jejich tři principy s množstvím pojmových trojic, které buď existovaly již dříve, nebo byly ad hoc utvořeny. Tyto harmonie a korelace, které jsou důležité pro sympatický účinek, k němuž tihne kult, mají někdy hluboký smysl, někdy jsou umělé a dětinské. Jsou-li například tři „funkce“ distributivně přiřazeny třem *guna* (doslova „synům“) neboli „kvalitám“ – *sattva*, temnotě –, o kterých filosofie *sánkhja* říká, že jejich proměnlivá provázání vytvářejí spleť všeho, co existuje, nebo ještě třem nejvyšším vzájemně nadřazeným poschodím vesmíru, nacházíme je s nemenší důrazností přiřazeny různým rozměrům verše a melodiím védu, rozličným druhům dobytka a minuciózním požadavkům na výběr možných dřev k výrobě misek či holí.

Až na takovouto excesivní systematičnost se u většiny ostatních národů indoevropské rodiny objevují rovněž fakta tohoto druhu, a některá z nich, ta, která jsou velmi obdobná v různých částech této oblasti, mohou sahat zpět až ke společným předkům, Indoevropanům. Zde z nich můžeme uvést jen několik ukázek.



13. *Trojice pohrom a trojice přestupků.* Před dvaceti lety É. Benveniste našel u Íránců a Indů velmi blízké formulace, jimiž býval určitý bůh žádán, aby odvrátil od určité skupiny nebo jedince trojici pohrom, z nichž každá je spjata s jednou ze tří funkcí. Například v jednom nápise v Persepoli (*Persep.* d3) žádá Dareios, aby Ahura Mazda ochraňoval jeho říši od „nepřátelské armády, od špatného roku, od klamu“ (toto poslední slovo, *drauga*, znamená ve slovníku Velkého krále především politickou vzpouru, neuznávání jeho svrchovaných práv, ale naráží také na hlavní hříchy íránských náboženství, lež). Obdobně, během védských obřadů novoluní, se k bohu Agnimu obrací jedna modlitba, jejíž formulace, různě rozšířené rozličnými autory jednotlivých liturgických knih,<sup>6</sup> mají toto společné jádro: „Ochraňuj mě od poroby, ochraňuj mě od špatné oběti, chraň mě před špatným jídlem.“ Indické vyjádření je souběžné s íránským, s tím rozdílem, že achaimenovský král hovoří o klamu a védský obřadník o špatně připravené oběti: tento rozdíl mezi obavami dobře odpovídá divergentnímu vývoji náboženství obou společností – v jednom případě velmi brzy moralizujícímu, ve druhém stále více formalizujícímu.

Měl jsem dále možnost ukázat, že nejzápadnější z Indoevropánů, Keltové, jejichž mravy jsou občas tak překvapivě blízké mravům védským, užívali stejnou trojčlennou klasifikaci velkých pohrom: hlavní shrnutí irského práva, *Senchus Mór*, začíná tímto prohlášením: „Je trojí čas, za něhož hyne svět: čas smrti lidí (smrti v důsledku epidemií nebo hladomorem, jak vysvětluje glosa), narůstající vedení válek a porušování slovních úmluv“.<sup>7</sup> Neštěstí jsou tedy rozdělena do tří oblastí – zdraví nebo potravy, násilí a práva. Galové nevložili do svých právnických knih takové abstraktní formulace, ale jeden text, který – jak se zdá – je romaneskním přepisem starého mýtu, *Cyvranc Lludd a Llevelis*, líčí trojí „útlak“, jímž byl postižen britský ostrov, a způsob, jakým tomu král Lludd učinil přítrž; tyto pohromy jsou: (1) Příchod rodu „moudrých“ mužů, jejichž „vědění“ je takové, že přes celý ostrov slyší všechny rozhovory, i když jsou vedeny tlumeným hlasem, a zasahují tak do vlády i do mezilidských vztahů; (2) každého prvního května dochází k urputnému zápasu mezi dvěma draky, ostrovním drakem a dra-

<sup>6</sup> Např. *Taitt. Sanh.* 1,1,13,3; *Šat. Brahm.* 1,9,2,20.

<sup>7</sup> *Ancient Laws of Ireland*, IV, 1873, str. 12.

kem cizím, který přichází se s ním „utkat“ a snaží se ho „přemoci“; křik ostrovního draka je takový, že ochromí všechny živé bytosti a učiní je neplodnými; (3) pokaždé, když král shromáždí v jednom ze svých paláců „zásobu jídla a pití“, třeba na jeden rok, následující noc se dostaví zlodějský čaroděj a odnese všechno ve svém košíku. Vidíme, že i zde se onen trojí útlak rozvíjí v oblastech duševního života a správy, dále síly a posléze potravy, a že definují, nahlíženo se zřetelem k jejich původcům, a nikoli obětem, tři zločiny: zneužití magického vědění, násilnou agresi a krádež statků. Zdá se, že nejstarší římské právo rozdělovalo podobným způsobem osobní delikty na zhoubné zařikávání (*malum carmen, occentatio*), fyzické násilí (*membrum ruptum a os fractum, iniuria*) a krádež (*furtum*); a Platón, v jednom kontextu zcela naplněném trojčlenností,<sup>8</sup> používá, očividně umělým způsobem, určité systematické, vyčerpávající a velmi blízké rozlišení přečinů na „krádež, fyzické násilí a očarování“ (*klopé, bia, goéteia*), které si bezpochyby vypůjčil u některého tragického básníka.

14. *Trojí lékařství.* É. Benveniste porovnal ještě avestskou klasifikaci léčebných úkonů<sup>9</sup> a rozbor lékařské moci bohů Násatjů-Ašvinů, který našel v jednom hymnu *Rgvédu*<sup>10</sup> a též postupy, kterým v Pindarových třetích pythijských zpěvech učí kentaur Cheirón Asklépia, aby jimi léčil „bolestivé choroby lidí“.<sup>11</sup> Benveniste se domníval, že za těmito souběžnými fakty existuje určitá trojčlenná „lékařská doktrína“, zděděná po Indoevropanech.

I když staré germánské texty neaplikují toto klasifikační schéma na pohromy, přečiny nebo léky, používají je za jiných okolností: „Skírního zpěv“ v Eddě je malým dramatem, ve kterém služebník boha Freye nutí obryni Gerdu, aby se proti své vůli poddala milostným přáním jeho pána: nejdříve se neúspěšně pokouší koupit (*kau-pa*) její lásku dárky ze zlata (strofa 19–22), poté jí opět marně vyhrožuje, že ji rozseká svým mečem *meki* (strofa 23–25); svého

<sup>8</sup> *Ústava*, 413b – 414a.

<sup>9</sup> *Vidvédát*, VII,44: lékařství nože, bylin a zařikávání.

<sup>10</sup> *Rgvéd*, X,39,3: „léčitelé současně toho, kdo je slepý (postižení mysteri-ózní, magické), kdo je vyhublý (nemoc způsobená špatnou výživou) a kdo má zlomeninu (násilí)“.

<sup>11</sup> Verš 40–55: zařikávání, lektvary či omamné prostředky a řezy.



cíle nakonec dosáhne až na třetí pokus, kdy jí hrozí prostředky magie, kouzelnou hůlkou (*gambantein*) a runami (strofa 26–37).

15. *Trojčlenné chvály*. Když nějaký indický básník chce složit stručně totální hold určitému králi, nechá zaznít ve třech slovech třem funkcím: tak na začátku skladby Raghuvamša (I,24) si král Dilápa zaslouhuje být nazýván otcem svých poddaných, protože „je dobře spravuje, ochraňuje a živí“. S použitím méně stručných formulací si islandský epos počíná stejně. V jednom krásném textu je Země Žijících – to znamená onen svět, sídlo zesnulých, kteří dosáhli nesmrtelnosti – charakterizována, kromě nepřítomnosti smrti, těmito třemi rysy: „není tam ani hříchu, ani chyby...; pojídají tam věčná jídla bez obsluhování; vládne tam dobrá shoda bez boje“. Jedinečnost této zázračné země spočívá tedy v tom, že je tam vše dobré a snadné; ale tato idea je ihned v myšlení autora analyzována a vyjádřena podle tří funkcí (ctnost, válka a hojnost potravy), druhá funkce, ve své podstatě násilná, je posuzována sama o sobě jako zlo, a proto odmítnuta, zbylé dvě jsou naopak maximálně rozvinuty.<sup>12</sup> Podobnou rozvahou, již opěvuje krále Conchobara, říká jeden text ulsterského cyklu, že za jeho vlády byl „mír a poklid a vlídné požehnání“, „žaludy, tuk a plody moře“, „pořádek a právo a dobrá vláda“,<sup>13</sup> neboli protiklad války, hladomoru a anarchie, protiklad tří pohrom, proti kterým Dareios v Persepoli žádá velkého boha, aby ochránil jeho říši.

16. *Tři funkce a „povaha věcí“*. Nejsou snad takovéto formulace, namítá se občas, příliš přirozené, příliš dobře přizpůsobené jednotné a nutné dispozici věcí na to, aby jejich nahromadění a podobnosti svědčily o nějakém společném původu a existenci určité charakteristické doktríny Indoevropanů? Nemusí snad i zcela elementární zamyšlení nad lidským údělem a hnacími silami kolektivního života vždy a všude dojít ke zjištění tří nezbytností: náboženství, které zaručuje správu, právo a pevnou morálku; ochranné nebo dobytelské síly; a konečně prostředků pro výrobu, výživu a obecně potěšení? A když člověk přemýšlí nad nebezpečími, kte-

<sup>12</sup> J. Pokorny, *Conle's abenteuerliche Fahrt*, in: *ZCP*, XVII, 1928, str. 195.

<sup>13</sup> K. Meyer, *Mitteil. aus irischen Handschriften*, in: *ZCP*, III, 1901, str. 229.

rým je vystaven během svého konání, nedospěje snad opět k nějaké variantě tohoto schématu? Stačí vyjít z indoevropského světa, kde jsou trojčlenné formulace tak početné, abychom konstatovali, že navzdory skutečně nutné a univerzální povaze tří potřeb, na které odkazují, ony samy nemají takovou obecnost a spontánnost, jakou předpokládáme: tak jako chybí odpovídající trojčlenné společenské rozdělení, ani trojčlenné formulace nenalezneme v žádném egyptském, sumerském, akkadském, foinickém či biblickém textu, ani v lidové slovesnosti sibiřských národů, ani u konfuciánských či taoistických myslitelů, tak vynalézavých a tak obratných, pokud jde o klasifikaci. Důvod je jednoduchý a vyvrací každou námitku: pocítovat a uspokojovat naléhavé potřeby je pro každou společnost jedna věc; uvědomit si je jasně, přemýšlet o nich, vykonstruovat z nich určitou intelektuální strukturu a vzor myšlení, to je věc úplně jiná. Ve starověku se jediní Indoevropané podjali tohoto filosofického počínu, a protože jej můžeme pozorovat ve spekulacích a v literární tvorbě tolika národů této rodiny a pouze u nich, nejrozumnějším vysvětlením, zde stejně jako v případě společenského členění ve vlastním slova smyslu, je připustit, že k tomuto činu nedošlo a nebyl zopakován nezávisle v každé oblasti indoevropské rodiny po jejím rozptýlu, ale že tomuto rozptýlení předchází, že je to dílo myslitelů, jichž bráhmani, druidové a římské kněžské sbory jsou z určité části dědici.

17. *Trojčlenný právní mechanismus*. Jednou z nejzajímavějších, ale i nejchoulostivějších aplikací indoevropského schématu je ta, která odkazem na trojčlennou koncepci osvětluje u různých národů (Indové, Sparťané a Římané) právní rámec a pravidla. Připomeňme, že římské právo, tak originální ve svých základech a svým duchem, si uchovává ve svých formách značný počet procedur o třech variantách s ekvivalentním působením; vysvětlovaný obvykle, leč bez důkazů, jako sukcesivní výtvořby obyčeje a prétora. L. Gerschel ukázal, že přinejmenším některé z těchto překvapivých „trojčlenností“ se řídí podle systému tří funkcí, které zde máme na zřeteli. Budu citovat jen jeden z nejlepších příkladů: určitá závěť může být učiněna se stejnou platností buď ve vyhraněné náboženských shromážděních *comitia curiata*, kterým předsedá velký pontifex, nebo na bitevní linii před vojáky, nebo konečně fiktivním *prodejem* nějakému „rodinnému kupci“ („*emptor fami-*



liae").<sup>14</sup> Gerschel samozřejmě netvrdí, že v Římě existovalo nějaké „kněžské právo“, „vojenské právo“ nebo „právo hospodářské“, že tyto tři typy závěti měly například odlišné společenské zázemí nebo odlišné účinky, ani že tři typy propuštění na svobodu nebo jiné právní trichotomie mohou být vyloženy v tomto smyslu. Tento rámeček, tak pozoruhodně častý, tato trojice možností se stejnými účinky a homologickými rozdíly, které se v nich nalézají, však podle Gerschela přinejmenším svědčí o tom, že „tvůrci římského práva dlouhou dobu posuzovali významné události kolektivního života podle ideologie tří funkcí a s oblibou kladli vedle sebe tři postupy, tři kontexty nebo tři případy užití, z nichž každý byl odvozen od principu (náboženského, skutečně nebo potenciálně vojenského, hospodářského) jedné z těchto tří funkcí“.

18. *Tři funkce a psychologie.* Ani psychologie neunikla tomuto zářámování. Nejenže indické filosofické systémy odměřují v duších, stejně jako ve společnostech, takové principy jako morální zákon, vašeň a hospodářský zájem (*dharma, káma, artha*), nejenže Platón dává třem stavům své ideální Republiky – vládnoucím filosofům, válečníkům a výrobcům bohatství – výrazy ctnosti, které rozdělují a kombinují Moudrost, Odvahu a Mírnost, nejenže v tradičním vyjádření spjatém s nastolením irských Nejvyšších králů klade mytická královna Medb, držitelka a dárkyně Svrchovanosti, jako tři podmínky pro kohokoli, kdo by se chtěl stát jejím manželem, to znamená králem, být „bez žárlivosti, bez bázně a bez lakoty“<sup>15</sup> – ale mazdaismus v textech, které brilantně vyložil K. Barr, vysvětluje, že zrození člověka *par excellence*, Zarathuštry, bylo pečlivě připravováno kombinací tří principů, předně svrchovanosti, za druhé válečnictví a za třetí tělesnosti, což zde může být mytickým využitím jedné velmi staré víry, protože v Indii rituální traktáty o rodinném životě<sup>16</sup> radí ženě, která chce počít dítě mužského pohlaví, aby se obrátila k Mitrovi a Varunovi, Ašvinům, Indrovi (tentoto poslední je podle různých variant provázen Agním nebo Súrjou) a k nikomu jinému, to znamená, jak bude ukázáno v následující

<sup>14</sup> Aulu-Gelle, XV,27; Gaius, II,101–103; Ulpian, *Reg.* XX,1.

<sup>15</sup> *Táin Bó Cúilnge*, vyd. Windisch, 1905, str. 6–7.

<sup>16</sup> *Śákh. G. S.* I,17,9; *Párásk. G. S.* I,9,5.

kapitole, k archaickému, indoiránskému seznamu bohů, kteří ztělesňovali první, třetí a druhou funkci a zároveň je zaštiťovali.

19. *Symbolické talismany funkcí.* Jinou cestou, jíž se ubíralo trojfunkční myšlení, byla cesta symboliky: jak tři společenské vrstvy, tak jejich tři principy byly figurativně a nedílně spojeny s prostými hmotnými předměty, jejichž seskupení je evokovalo a reprezentovalo. Zdá se, že již v indoevropských časech tato cesta vyústila zejména do dvou celků: do sbírky objektů-talismanů a do škály barev.

Vzpomeňme si na legendu, jíž Skythové, podle Hérodota, vysvětlovali svůj původ; zlaté předměty spadlé z nebe – pluh a jho pro zemědělce, sekera (nebo oštěp a luk) jako válečná zbraň, kultovní pohár – mají zřetelně klasifikační hodnoty podle tří funkcí. Nuže, tyto předměty nebyly pouze mytické: všechny pohromadě byly v úschově u krále a každý rok slavnostně přepravovány po skythských zemích. Podle obdobné irské pověsti je s předposledním rodem, který podle ní ostrova dobyl a který ve skutečnosti je tvořen starobylými mytologickými bohy (Túatha Dé Dananu, „Kmeny bohyně Dany“), spjata rovněž určitá skupina objektů-talismanů: „Dagdův kotlík“, který obsahoval a poskytoval zázračnou nebo nevyčerpatelnou potravu, tak jako tolik kotlíků z irských bájí; dále dvě hrozné zbraně, Lugovo kopí, které činilo svého majitele nepřemožitelným, a Núadův meč, jehož úder nikdo nepřežil; a konečně Falův kámen, umístěný v sídle nejvyššího vládce, jehož křik určoval, který z kandidátů by měl být vybrán jako král.<sup>17</sup> Mytologie védská a skandinávská taktéž připojují skupiny tří charakteristických předmětů k určitým bohům, jak uvidíme, rovněž v rozdělení podle tří funkcí.

20. *Symbolické barvy funkcí u Indoíránců.* Pokud jde o symbolické barvy, na jejich důležitost a starobylost poukazuje v indoiránském světě již ta skutečnost, že tři (nebo čtyři) funkční společenské skupiny jsou zde označeny sanskrtským slovem *varna* nebo avestským slovem *pištra* (viz ř. *poichilos*, „pestrý“, r. *pisat*, „psát“), které – s určitými významovými odstíny – znamenají „barvu“. Ve skuteč-

<sup>17</sup> V. Hull, *The Four Jewels of the T. D. D.*, in: *ZCP*, XVIII, 1930, str. 73–89.



nosti v Indii stále platí nauka, že bráhmani, kšatrijové, vaišjové a šúdrové jsou vzájemně odlišováni (a vysvětlení nechybějí) bílou, červenou, žlutou a černou. Je zřejmé, že je to pozměnění – v důsledku vytvoření nižší a heterogenní kasty šúdrů – určitého starého systému, jehož stopy se zachovaly v rituálech<sup>18</sup> a jedna bezpochyby i v *Rgvédu*,<sup>19</sup> systému, který byl tvořen pouze třemi barvami, bez žluté, a v němž černá nebo tmavě modrá barva charakterizovala vaišje, chovatele-zemědělce. Írán skutečně podržel toto členění: jistá tradice „mazdejského zurvanismu“, kterou postupně vyložili H. S. Nyberg (1929), G. Widengren (1938), S. Wikander (1938), R. C. Zaehner (1938, 1955), popisuje v kosmogonii jednotné odění kněží jako bílé, válečníků jako červené nebo pestrobarevné a chovatelů-zemědělců jako tmavě modré.

Jiní Indoevropané používali stejnou symboliku. V. Basanoff v tomto smyslu inteligentně interpretoval jeden vzývací chetitský rituál, v němž různí bohové obléhaného a nepřátelského města jsou vyzýváni, aby město opustili a přišli k obléhatelům třemi cestami – což předpokládá tři odlišné kategorie bohů – jeden je zahalen do bílé látky, druhý do červené, třetí do modré.<sup>20</sup>

21. *Symbolické barvy funkcí u Keltů a Římanů.* U Keltů z Galie stejně jako z Irska je bílá barvou druidů a červená, alespoň v irském eposu, barvou válečníků, obdobně jako v Římě *albogalerus* (bílá čepice) charakterizuje „nejkněžštějšího z kněží“, *flamena Dialis*, zatímco vojenská *paludamentum* (plášť) je červené, stejně jako prapor nad generálovým stanem, jako *trabea* rytířů nebo ozbrojených kněží, *Saliů*. S uceleným, trojčlenným systémem barevné symboliky se setkáme dvakrát v římských institucích. Nejzajímavějším případem jsou barvy stráží v cirku, které, jak známo, získaly velký význam v době císařství a později v novém Římě na Bosporu, ale které jsou bezpochyby starší než císařství a které římscí znalci dávnověku ostatně spojovali se samotnými počátky a s Romulem. Vysvětlení obsažená ve spekulacích těchto znalců

<sup>18</sup> Gobh. G. S. IV,7,5–7; Khád. G. S. IV,2,6.

<sup>19</sup> „Černá, bílá a červená je jeho cesta“ říká v X. knize 20. hymnus verš 9. o Agnim, který je nejvíce „trojčlenný“ a „trojfunkční“ z bohů.

<sup>20</sup> *Keilschrifturkunden aus Bogazköi*, VII, 60; J. Friedrich, *Der Alte Orient*, XXV, 2, 1925, str. 22–33.

jsou různá a zahalená do pseudofilosofie a astrologie, ale jedno z nich, zaznamenané Janem z Lýdie (*De mens.* IV,30), se odvolává výlučně na římské reálie a říká, že tyto barvy, které jsou v historické době čtyři, byly původně jen tři (*albatii, russati a uirides*) a měly vztah nejen k božstvům Jovovi, Martovi a Venuši (ta zřejmě nahradila Floru), jejichž funkční hodnoty (svrchovanost, válka, plodnost) jsou zřejmé, ale kromě toho ke třem původním kmenům, Ramnes, Luceres a Titienses, o kterých jsme připomenuli výše, že vystupovaly v legendě o původu současně jako složky etnické (Latinové, Etruskové a Sabinové) a funkční (první z nich vzešli z mužů svatých a vládnoucích, druhí z profesionálních válečníků a třetí z bohatých pastevců), a které v jiné pasáži (*De magistrat.* I,47) Jan z Lýdie sám interpretoval jako obdobu funkčních kmenů starých Egypťanů a starých Athéňanů.

V roce 1942 shromáždil na druhé straně Jan de Vries velké množství příkladů této trojice barev – starých a moderních náboženských, folkloristických a literárních. Téměř všechny pocházejí z oblasti indoevropské expanze nebo jejích okrajů nebo z území vystavených vlivu Indoevropanů, a některé mají jasně klasifikační hodnotu typu, který zde máme na zřeteli.

22. *Volba Feridúnových synů.* Konečně některá epická líčení, legendy a velmi rozmanité pohádky rovněž využívají trojfunkčního rámce. Podívejme se na několik příkladů.

Skythskou legendu o třech synech Targitaových, z nichž nejmladší obdržel spolu s královským úřadem nádherné předměty ze zlata, symboly tří funkcí, přirovnal M. Molé k jedné tradici Íránu v našem smyslu, vyprávějící o synech hrdiny, kterého Avesta nazývá Thraétaona, texty psané v pahlaví Frétón a perské texty Feridún. Následuje jedna pasáž ze skladby *Ajátkar i Džamáspik*, kterou přeložil M. Molé:

*Frétónovi se narodili tři synové; jmenovali se Salm, Tóz a Éréč. Povolal si všechny tři k sobě, aby každému z nich řekl: „Hodlám mezi vás rozdělit svět, ať mi každý z vás řekne, co mu připadá dobré, a já mu to dám.“ Salm požádal o velké bohatství, Tóz o odvahu a Éréč, který měl na sobě slávu Kaví (to znamená zázračné znamení, kterým je označen panovník vyvolený samotným bohem), o zákon a náboženství. Frétón řekl: „Nechť se kaž-*



*děmu z vás dostane toho, oč žádal.“ A předal skutečně římskou zemi Salmovi, Turkestán a poušť Tózovi a Írán a svrchovanost nad svými bratry Ěréčovi.*

Jedna zajímavá varianta, pocházející od Firdausího, ospravedlňuje totéž geografické dělení jiným kritériem, které však má stejný smysl: jakmile byli bratři vystaveni na zkoušku stejnému nebezpečí, hrozivému drakovi, projeví bratři zaujetím určitého postoje každý svou povahu a svou „funkční úroveň“: Salm uprchne, Túr se vrhá slepě do útoku, Íradž bez boje odvrátí hrozbu inteligencí a ušlechtilým citem, které mu propůjčuje královská důstojnost jeho rodu.

23. *Volba pastýře Parida.* Je to příbuzné téma, které u maloasijských Řeků, a snad pod vlivem Indoevropanů z Frýgie, poskytlo látku k „Paridovu soudu“, rozkošnému příběhu s těžkými důsledky, protože byl zcela jistě určen k tomu, aby vysvětlil, proč navzdory svému bohatství a své odvaze Trója nakonec podlehla Řekům. Paris, krásný princ-pastýř vidí, jak k němu přicházejí s prosbou, aby rozhodl, která z nich je nejkrásnější, tři bohyně, symbolizující tři funkce; podle jedné varianty (např. Euripidés, *Ifigénie v Aulidě*, v. 1300–1307) se každá představuje celou výzbrojí svého postavení a své aktivity: Héra, „pyšná na královské lože svrchovaného boha Dia“, Athéna, v přílbě a s kopím v ruce, Afrodité, vyzbrojena jen „mocí žádostivosti“; podle jiného podání (např. Euripidés, *Trójan-ky*, v. 925–931) se každá bohyně snaží získat rozhodčího slibem nějakého daru: Héra mu slibuje královskou moc nad Asií a Evropou, Athéna vítězství a Afrodité nejkrásnější ženu. Paris volí špatně, dává cenu Afrodité, a brzy následuje únos neporovnatelné Heleny a navzdory deseti letům hrdinských činů konec Tróje, rozdrčené koalicí mužů a bohů, mezi nimiž Héra a Athéna nepatří mezi nejméně rozlícené.

Tento typ vyprávění byl oblíben ještě i v novověku. L. Gerschel se nedávno zabýval švýcarskými, německými a rakouskými tradicemi shromážděnými v minulém století, očividně nezávislými na řecké legendě, v nichž se rovněž líčí, jak mladý muž volí (ale obvykle „dobře“) mezi třemi jasně funkčními nabídkami, nebo jak si tři bratři rozdělují tři funkční dary, z nichž pouze jeden, ten spjatý s „první funkcí“, zajišťuje tomu, kdo ho bude vlastnit, beze zbytku „dobrý“ osud. Podívejme se například na původní podobu

německých legend o původu „jódlování“, pečlivě rekonstruovanou Gerschelem:

*Res, Bahilsalpův honák, nalezl jedné noci v chatrči tři nadpřirozené bytosti, jak vyráběly sýr: v jednom okamžiku byla syrovátka nalita do tří věder; v prvním byla červená, ve druhém zelená a ve třetím čistě bílá. Res se dozví, že si má vybrat jedno z věder a napít se syrovátky; jeden z přízračných skotáků dodává: „Když si zvolíš červenou, budeš tak silný, že s tebou nikdo nebude moci zápasit.“ Druhý skoták řekne: „Když se napiješ zelené syrovátky, získáš mnoho zlata a budeš velmi bohatý.“ Třetí konečně vysvětluje: „Napij se bílého nápoje a budeš nádherně jódlovat.“ Res opovrhne prvními dvěma dary, rozhodne se pro bílou syrovátku a stává se dokonalým v jódlování.*

Gerschel poznamenal, že tato vokální technika má ve svých různých variantách magický účinek (všechna zvířata přicházejí za jódlerem a doprovázejí jej; stoly a lavice v jeho chýši tančí; krávy se stavějí na zadní nohy a tančí; i ta nejdivočejší kráva se zklidňuje a nechá se pokojně podojit atd.).

24. *Římské a kartaginské talismany.* Zřejmě koncem punských válek Římané zorganizovali zajištění svého konečného vítězství podle určitého srovnatelného schématu: býčí a koňská hlava, říkali, nalezené Didóninými kopáči v místě, kde se měl v Kartágu tyčit chrám „jeho“ Junony, zajistily sice tomuto africkému městu i bohatství i válečnou slávu; ale protože Tarquiniovi kopáči našli kdysi na *Kapitolu* v místě budoucího chrámu Jova Optima Maxima (O. M.) lidskou hlavu, náleží Římu příslib nejvyšší, příslib *svrchovanosti*. L. Gerschel, kterému vděčíme také za tento úchvatný výklad, připomíná, že u védských Indů jsou teoreticky muž, kůň a býk třemi druhy vyšších obětí přijímaných pro obětní obřady, tj. těch, jejichž hlavy (společně s hlavami obou nižších obětí, berana a kozla) musejí být pohřbeny, přinejmenším předstíraně, v místech, kde chtěli vztyčit namísto trvalého svatostánku, který v Indii neexistuje, velmi důležitý ohňový oltář.

25. *Tři hříchy válečnickovy.* Jako poslední příklad, který rozmnoží v oblasti epiky trojčleonné rozdělení pohrom a přestupků připomenuté výše, budu citovat jedno téma, které je literárně velice rozšíře-



né a které bylo odlišně použito v Indii, ve Skandinávii, v Řecku a v Íránu: téma hříchů nějakého boha nebo člověka, zpravidla – z důvodů analyzovaných dále ve třetí kapitole – určité osobnosti z oblasti „druhé funkce“, nějakého válečníka.

Indra, bojovný bůh védské Indie, je hříšník. V bráhmanách a v eposech je seznam jeho chyb a výstřelků dlouhý a rozmanitý. Avšak pátý zpěv skladby *Márkandeja purána* je zredukoval na trojčlenné schéma: Indra nejdříve zabíjí netvora Trojhlavce; je to vražda nezbytná, protože Trojhlavec představuje pohromu ohrožující svět, zároveň to ale je vražda *svatokrádežná*, neboť Trojhlavec náleží mezi bráhmany a neexistuje horší zločin než usmrcení bráhmana; následkem toho Indra ztratí svůj majestát (nebo svou duchovní sílu), *tédžas* (1–2). Poté, jelikož k pomstění Trojhlavce byl stvořen hrozný netvor Vrtra, se Indry zmocní *strach* a v rozporu se svým pravým posláním válečníka uzavře s Vrtrou neupřímně mír a pak jej poruší, takže nahradí sílu podvodem; v důsledku toho ztrácí svou fyzickou sílu, *bala* (3–11). Nakonec, hanebnou lstí, tím, že na sebe vezme podobu manžela, se Indra dopustí *cizoložství* s počestnou ženou; a tak ztrácí i svou krásu, *rúpa* (12–13).

Severský epos – celou jeho historii vylíčil jako jediný Saxo Grammaticus, ale učinil tak podle ztracených pramenů ve skandinávském jazyce – zná jednoho velmi zvláštního hrdinu, Starkada (Starcatherus), každým coulem příkladného bojovníka, věrného a oddaného služebníka králů, kteří jej přijímají, s výjimkou tří okolností; přesněji řečeno, je obdařen třemi životy po sobě, to znamená jedním životem prodlouženým až na délku tří normálních životů, pod podmínkou, že se v každém z nich dopustí jednoho zločinu. Nuže, schéma těchto tří zločinů je zřetelně rozvrženo podle tří funkcí. Ve službách norského krále pomůže zločinně bohu Ódinovi usmrtit svého pána při *lidské oběti* (VII,5,1–2). Když se pak ocitne ve službách švédského krále, *prchá hanebně z bitevního pole* po smrti svého pána a propadá tak, při této jediné příležitosti během svých tří životů, panickému strachu (VIII,5). Konečně ve službách dánského krále zavraždí svého pána za dvacet liber zlata, podléhaje výjimečně a na pouhých několik hodin *chtivosti po tomto bohatství*, kterým jinak všude, ve slovech i ve skutcích, pohrdá (VII,6,1–4). Jeho trojí kariéra je tak vyčerpána a zbývá mu již pouze vyhledat smrt: učiní tak v jedné velkolepé scéně (VIII,8).

Povaha a hrdinské činy Starkada připomínají v mnoha bodech báj o Hérakleovi. V jejích systematických výkladech – relativně pozdních, ale toto zarámování si nemohly vymyslet – jsou v celém životě řeckého hrdiny (k jehož početí potřebovali Zeus s Alkménou tři noci) také zdůrazněny tři přečiny, z nichž každý má vážný, postupně se stupňující dopad pro hrdinovo „bytí“ a každý si vyžaduje obrátit se na delfskou věštírnu (Diodóros Sicilský, IV,10–38): (1) Argejský král Eurystheus nařizuje Hérakleovi vykonat některé práce: má na to právo díky neopatrnému Diovu slibu a Héřině lsti; Héraklés se nicméně dopustí chyby tím, že navzdory výslovné Diově výzvě a výroku orákula odmítne; Héra využívá této *neposlušnosti vůči bohům* a postihuje jej na duchu: zasažen šílenstvím zabíjí vlastní děti; nato, s návratem rozumu stížen žalem, se podřizuje a vykonává oněch Dvanáct prací s celou řadou prací dílčích (kapitola 10–30). (2) Ve snaze pomstít se králi Eurytovi vláká Héraklés jeho syna Ifita do léčky a zabije jej, ne však v souboji, ale *zradou*;<sup>21</sup> Héraklés je za trest stížen tělesnou chorobou, z níž se uzdraví, jak jej zpravilo orákulum, pouze jestliže se prodá do otroctví a takto získané peníze věnuje Ifitovým dětem (kapitola 31). (3) A nakonec Héraklés uzavřel legitimní sňatek s Déianeirou, ožení se však i s jinou princeznou a poté unese třetí, které dává *přednost před vlastní ženou*; a tehdy dojde na strašný Déianeirin omyl, roucho napuštěné Nessonou otrávenou krví a příšerné, neutišitelné bolesti, jichž se hrdina na třetí Apollónův příkaz zbaví až hranicí a následující apoteózou (kapitola 37–38). Urážka Dia a neposlušnost vůči bohům; zbabělá a věrolomná vražda neozbrojeného protivníka; sexuální chlípnost a zapomenutí na vlastní ženu: tři fatální chyby této slavné kariéry se rozčleňují do tří funkčních zón stejně zřetelně jako tři hříchy Indrovy, se stejnou specifikací (pohlavní chtíč) třetí kategorie, a obdobně jako ony mění hrdinovu bytost; pouze tyto změny, progresivní a kumulativní v případě Indry, jsou v případě Hérakleově jen sukcesivní: první dvě jsou napraveny a pouze za tu třetí platí životem.

V jedné avestské tradici, bezpochyby znovu promyšlené a přeorientované mazdaismem, hrdina zcela jiného typu, Jima, trestaný, jak se zdá, za jediný, leč velmi vážný hřích (lež nebo později pýcha, vzpoura proti bohu a usurpace božských poct) je natřikrát postupně

<sup>21</sup> Sofoklés v *Trachiňankách*, 269–280, silně zdůrazňuje „antiheroický“ charakter tohoto zločinu.



zbaven *chvareny*, tohoto viditelného a zázračného znamení svrchovanosti, které Ahura Mazda klade na hlavu těch, které vyvolil za krále: tři třetiny této *chvareny* se jedna po druhé vytrácejí a spočívají na třech osobnostech odpovídajících třem společenským typům: na *zemědělcích-léčiteli, válečnících a chytrém ministrovi jednoho vládce*.<sup>22</sup>

26. *Problém krále*. Tento rychlý přehled dostatečně ukazuje velmi rozličné směry a oblasti, ve kterých obrazotvornost indoevropských národů používala trojčlennou strukturu. Také zde, tak jako při jiných aplikacích této struktury, se ještě musíme obrátit k neindoevropským národům starověkého světa a hledat, zda u nich kolem některého hrdiny nebo některé jiné látky vytvořila nějaké epické nebo legendární téma, inscenovala nějakou morální nebo politickou lekci, obrazné ospravedlnění určité praxe nebo skutečnosti. Prozatím jsou výsledky tohoto průzkumu záporné. Od Gilgameše po Samsona, od velkých faraonů po legendární vladaře rodící se Číny, dokonce od arabské moudrosti po konfuciánské bajky si žádná historická nebo mytická postava nikde neobléká trojfunkční uniformu, do které naopak spěchá tolik indoevropských osobností. Je tedy pravděpodobné, že tato uniforma je indoevropská; pravděpodobné je též, že v této rozsáhlé části světa pouze Indoevropané, a ještě před svým rozptýlením, rozeznali, promýšleli a využívali pro analýzu a výklad své zkušenosti a konečně použili v rámci své vznešené nebo lidové slovesnosti ony tři základní a těsně spjaté nezbytnosti, na jejichž pouhé uspokojování se omezily ostatní národy.

V závěru tohoto velmi obecného výkladu bych ještě rád zdůraznil, že rozpoznání této skutečnosti, i když je velmi významné, nám samo o sobě neposkytne prostředek k tomu, abychom si mohli představit reálnou společnost a instituce (zcela jistě se již lišící od provincie k provincii) „jednotných Indoevropanů“. Podařilo se nám uchopit jen jeden princip, jeden z mnoha a ze základních rámců. Jednou z nejtemnějších otázek zůstává například stále vztah mezi třemi funkcemi a „králem“, jehož velmi starobylá existence alespoň v jedné, bezpochyby nejkonzervativnější části Indoevropanů je do-

<sup>22</sup> *Dénkart*, VII,1,25–32–36; uspokojivěji než *Jašt*, XIX,34–38.

ložena shodou mezi védským výrazem *rádž-*, latinským *rég-* a galským *rig-*. Tyto vztahy jsou různé ve třech oblastech a v každé z nich se mění s místy a s časem. Výsledkem toho je určitá proměnlivost v reprezentaci nebo ve vymezení tří funkcí, zejména té první: král je jednou nadřazený trojfunkční struktuře nebo je přinejmenším mimo ni, takže první funkce je pak zaměřena spíše na čistou správu posvátna, na kněze, než na politickou moc, vladaře a jeho činitele; jindy naopak král – a potom stejnou, ba větší měrou král-kněz než král-válečník – je nejvýznačnějším reprezentantem této funkce; jindy zase král představuje určitou proměnlivou směs prvků ze všech tří funkcí, a zvláště prvků druhé, válečnické funkce, a eventuálně stavu, z něhož král nejčastěji vzešel: odlišující jméno indických bojovníků, *kšatrijů*, je přece synonymem výrazu *rádžanja*, který je odvozen od slova *rádžan!* Tyto a některé další problémy lépe vyjádříme, ne-li vyřešíme, až přeneseme studium na to, co tvoří nejpevnější výztuž myšlení těchto archaických společenství: systém bohů, theologie a jejich mytologické a epické návaznosti.



## INDOÍRÁNCI A INDOVÉ VÉDSKÉHO ÚDOBÍ

*Funkce:*

*Bohové:*

Počátek dvojznačný	—	VÁJU (Vitr, Ovzduší)
I. Svrchovanost kosmická	—	MITRA („Smlouva, Přítel“)
Ochrana společenství Árjů	—	VARUNA (bůh <i>rita</i> , „Řádu, a společenské Pravdy, ...“)
Rozdělování statků	—	ARJAMAN
II. Síla fyzická a bojová	—	BHAGA („Podíl“)
III. Plodnost	—	INDRA (proměnlivá, polyfunkční bohyně)
Zdraví, dlouhý život, prosperita atd.	—	dvojčata NÁSATJOVÉ („Léčitelé“)

### ŘÍM

<i>Funkce:</i>		<i>Bohové:</i>
Dvojznačná „Prima“	—	JANUS (DIUS-) JUPITER
I. Svrchovanost		
Ochrana <i>pubes romana</i> , vitality Říma	—	JUVENTAS
Rozdělování statků, stabilita Říma	—	TERMINUS
II. Síla fyzická a bojová	—	MARS
III. Prosperita zemědělství a lidu, mír		QUIRINUS
Bohyně polyfunkční a „extrema“		VESTA

## MAZDAISMUS

BŮH: AHURA MAZDA („PÁN MOUDROSTI“)

*Funkce:*

*Entity:*

Počáteční volba mezi dobrem a zlem	—	2 MAINJUOVÉ („Duchové“)
I. Svrchovanost, správa spásy	—	VOHU MANAH („Dobré smýšlení“)
Ochrana společenství věřících	—	AŠA VAHIŠTA („Řád, Právo“)
Odměňování na tomto a onom světě	—	SRAOŠA („Poslušnost, Kázeň“)
II. Moc ve službách náboženství: „Království“ spásy	—	AŠA („Odměňování“)
III. Plodnost, zbožnost	—	CHŠATHRA VAIRJA („Moc“ + kovy)
Zdraví, nesmrtelnost, statky tohoto a onoho světa		ÁRMAITI („Zbožnost“ + Země)
		HAURVATÁT („Zdraví“ + voda)
		AMERETÁT („Ne-smrt“ + rostliny)

## GERMÁNIE

*Funkce:*

*Bohové:*

„Rámcový bůh“		HEIMDALL
I. Svrchovanost		TÝ („Smlouva“)
Ódinovi synové		ÓDIN („Magie“)
II. Síla fyzická a bojová		BALDR-HÖD
III. Prosperita		TÓR
Polyfunkční bohyně		NJÖRD, FREY, VANOVÉ
		FRIGG FREYJA

*Les Dieux Indo-Européens*, str. 90 a 102 (kromě Germánie)<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Germánie byla připojena pro informaci, ale vyznačuje se několika zvláštnostmi. Srv. násl. tabulky na str. 124–141. – Pozn. H. C.-B.



### III TROJČLENNÁ THEOLOGIE

1. *Theologické vyjádření ideologie tří funkcí.* Theologie různých indoevropských národů nejsou ve své podstatě nesourodým nahromaděním bohů, usazeninou z náhodných přílivů a odlivů historie. Všude, kde jsme dostatečně informováni, je snadné rozpoznat ústřední seskupení vzájemně těsně spjatých božstev, vymezujících se jedno vůči druhým a rozdělujících si oblasti posvátna podle plánu, který byl vyložen v předešlé kapitole. Tato uspořádání byla dlouho, případ od případu, zanedbávána, popírána nebo špatně chápána. Jejich rozpoznání, zejména rozpoznání mitanského a indického seskupení, o kterém bude řeč nejdříve (1938; především po roce 1945), je na počátku zásadního pokroku našich studií; a také na počátku početných sporů, často příjemných, občas bolestných, vždy užitečných, mezi komparatisty a odborníky na různé jiné oblasti.

2. *Charakterističtí bohové tří funkcí ve védských hymnech a rituálech.* Kněží védské Indie při určitém počtu důležitých rituálních okolností, při vzývání, obětování nebo klasifikačním vypočítávání, spojovali *Mitru* a *Varunu*, svrchované vládce vesmíru, boha *Índ(a)ru*, válečníka *par excellence*, a dva božské blížence, téměř vždy označované nějakým společným jménem v duálu, *Násatjovce* nebo *Ašviny*, léčitele, dárce potomstva a všech druhů statků. Někdy se na druhé úrovni, očividně analogicky k binárnímu obsazení první a třetí úrovně, Indra objevuje ve spojení s nějakým jiným bohem, ale nikoli stálém (*Váju*, *Agni*, *Súrja*, *Višnu* atd.).

Již jsme viděli (I,18), jak je tento božský sbor (*Mitra-Varuna*, dva *Ašvinové*, *Indra* s *Agnim* nebo *Súrjou*) vzýván, aby vznikl mužský zárodek, cíl, který byl v těchto archaických dobách důležitější, než je tomu dnes; pořadí výčtu, které umísťuje *Ašviny* na druhé místo před *Indru*, je snadno ospravedlnitelné, protože se jedná o zrození, neboli událost, která náleží čistě do jejich oblasti. S jinou změnou v pořadí, zdůrazňující *Indru*, představuje totéž seskupení seznam

hlavních „párových bohů“, vzývaných při vrcholném okamžiku raního vylišování během obětování typu *sómy*: *Indra* a *Váju*, *Mitra* a *Varuna*, dva *Ašvinové*,<sup>24</sup> takže v důsledku toho on pak dominuje rozvržení určitého počtu hymnů *Rgvédu*, inspirovaných tímto rituálem. Kontext těchto hymnů je často instruktivní, zajišťuje a osvětluje funkční hodnotu každé božské úrovně; například v I,139, *Indra-Váju* jsou ve své strofě (strofa 1) jasně charakterizováni tím, že vedle nich se vyskytuje slovo *šardhas*, termín, který označuje oddíl mladých božských válečníků; strofa o *Mitrovi-Varunovi* (strofa 2) je naplněna pojmy *rta* a *anrta*, to znamená řádem, kosmickým a morálním, a jeho protikladem; *Ašvinové* (strofa 3) jsou představeni jako pánové dvou variant „vitality“, *šríjas* a *prkšas*. Ve dvou doplňujících hymnech I,2 a 3, jsou *Indra-Váju* označeni jako *nará*, „Männer, hrdinové“ (2, strofa 6) o *Mitrovi-Varunovi* (2, strofa 8) se říká, že „skrze řád a péči o řád dosáhli vysoké výkonnosti“; pokud jde o *Ašviny*, „dávají mnohá potěšení“ (3, strofa 1).

3. *Seznamy vzestupné a sestupné.* Nejčastěji je respektováno kano-nické pořadí bohů, ať už vzestupné, nebo sestupné. Podívejme se nejdříve na dva velmi „čisté“ případy, ve kterých je *Indra* na své úrovni sám.

Během archaického a pečlivě prováděného obřadu vztyčování nesmírně důležitého ohňového oltáře, v okamžiku, kdy jsou vyznačovány posvátné brázdy vymezující jeho umístění, je vzývána mytická kráva *Kámaduh* („ta, která, když je dojena, splňuje veškerá přání“). Vzývání obsahuje božskou řadu, kterou se zabýváme, v sestupném směru s určitou návazností, která zajišťuje její funkční hodnoty: „Vytvoř jako mléko to, co si přejí, *Mitrovi* a *Varunovi*, *Indrovi*, oběma *Ašvinům*, *Púšanovi* (bohu skotu a někdy i šúdrů), tvorstvu, rostlinám“.<sup>25</sup> V takovémto uspořádaném vypočítávání, nad rostlinami, zvířaty a případně nad neárjovskými lidmi, *Mitra-Varuna*, *Indra* a *Ašvinové* mohou ochraňovat pouze tři varianty árjovského lidu, odpovídající každá jednotlivě i všechny společně ve své hierarchii jejich třem povahám.

Při jedné prosebné oběti k získání blahobytu jsou vzýváni stejní bohové, tentokrát ve vzestupném pořadí, s vyčerpávajícím doplň-

<sup>24</sup> Např. *Šat. Brahm.* IV,1,3–5.

<sup>25</sup> Např. *Šat. Brahm.* VII,2,2,12.



kem všech společně jako celku:<sup>26</sup> „Jsi dechem obou Ašvinů..., jsi dechem Indry..., jsi dechem Mitry a Varuny..., jsi dechem všech bohů!“

S Agnim, který je přidružen k Indrovi, lze pozorovat stejnou sekvenci, v sestupném pořadí, na začátku jednoho velmi zajímavého, spekulativního textu<sup>27</sup> (s určitou menší variantou v pořadí strof): je to slavný pantheistický hymnus, vložený do úst osobnosti, jíž je bezpochyby Váč, Řeč, a která se v každém případě představuje jako společná podpora a podstata všeho, co existuje. První strofa zní takto: „Půjdu s Rudrovci a s Vásuovci, (půjdu) s Áditjovci a (půjdu) se všemi bohy! Já podporuji oba dva – Mitru a Varunu, já (podporuji) Indru a Agniho, já (podporuji) (oba) Ašviny!“ Je pozoruhodné, že v následujících strofách, při rozboru své vlastní multivalence nebo, jak říká, „mnoha míst“ a „pobytů“, do kterých „jej bohové uvedli“ (*RV*, strofa 3 = *AV*, strofa 2), Váč vyzvedává jako části svého díla ve vztahu k lidem (*RV*, strofa 4, 5, 6 = *AV*, strofa 4, 3, 5) potravu a život, dále slovo „vychutnávané bohy a lidmi“ a dobro jím prokazované, svatým osobám (*bráhma*n, *rši*), a konečně luk, „šíp, který zabíjí bráhmanova nepřitele“, a boj – a nic dalšího. Je jasné, že ať už byl záměr této doktríny jakýkoli (hovořilo se v této souvislosti o neoplatónském Logu), tato báseň užívá ve svém výrazu nejstarší konceptuální systém Árijů: svým výkladem paralelních pojmů (bohové, činy) potvrzuje, že sekvence „Mitra-Varuna, Indra (sám nebo doprovázený), oba Ašvinové“ v sobě spojuje patrony, theologické výrazy tří funkcí.

4. *Árijovští bohové z Mitanni*. Stejná sekvence, občas maličko pozměněná podle různých důkazů v zaměření, jak je lze z textů často vyrozumět, se nalézá v řadě textů archaické Indie, ale já přejdu bez otálení k nejdůležitějšímu dokumentu. Dnes víme, že mezi Indo-íránci jedna větev, která hovořila buď budoucím „indickým védským jazykem“ nebo nějakým velmi blízkým dialektem a kterou můžeme nazvat „Praindy“, namísto, aby se vydala na východ, k Indu a do Paňdžábu, zabloudila na západ, na Eufkrat a až do Palestiny, kde ji čekal skvělý, i když pomíjivý osud a kde zanechala stopy v mnoha zápisech klínovým písmem. Zatímco jejich východní

<sup>26</sup> *Taitt. Sanh.* II,3,10,2b.

<sup>27</sup> *Rgvéd* (= *RV*) X,125 = *Atharvavéd* (= *AV*) IV,30.

bratři, tvůrci védských hymnů, unikli ze záběru historie, tyto, obklopeni národy archivářů, kteří je vyzbrojili znalostí písma, jsou velmi přesně lokalizovatelní a časově zařaditelní. Byli to právě oni, jejichž hordy válečnických specialistů, o kterých jsme hovořili výše a které babylónské a egyptské texty nazývají *marian*ni, otráslly a občas vyvracely staré říše Předního východu. Nejzajímavější skupinou z těchto „Praindů“ je ta, která poté, co shromáždila pod svým vedením národ odlišného původu, založila uprostřed druhého tisíciletí v záhybu horního Eufratu impérium Mitanni, s nímž jak Chetitě, tak Egyptané museli svého času jednat jako rovný s rovným.

Tak tedy, v roce 1907 bylo při archeologických vykopávkách v Bogazkale objeveno v archivech jednoho chetitského krále několik exemplářů jakési smlouvy, kterou tento panovník uzavřel kolem roku 1380 se svým mitanským sousedem Mattivazou. Tento Mitannec, kterému Chetita pomohl získat zpět trůn a kromě toho mu dal i ruku své dcery, sepsal se svým dobrodincem v náležitě formě jakousi dohodu o spojenectví. Text vyjmenovává nebeské pohromy, s jejichž dopadem na svou hlavu je srozuměn, jestliže nedodrží dané slovo. Jak bylo tehdy obvyklé, obě smluvní strany povolávají jako ručitele všechny, kteří v jejich říších byli uctíváni jako bohové. A mezi mitanskými bohy, vedle velkého počtu neznámých bohů a několika dalších, rozeznatelných jako božstva buď místní nebo babylónská, nalézáme jednu sekvenci bohů, která byla okamžitě identifikována indology a která byla nelehkým oříškem pro filology, dlouho studující všechny grafické a gramatické zvláštnosti tohoto textu. Dnes již může být výčet s velkou jistotou podán takto: „...Bohové *Mitra* (a) (*V*)*aruna* [varianta: *Uruvana*] ve dvojici, bůh *Indara* [var.: *Indar*], oba bohové *Násatjové*...“ Po více než třicet let, zejména proto, že nebylo přihlédnuto k indickým dokumentům védského údobí, z nichž hlavní jsme právě citovali výše, bylo toto seskupení bohů vysvětlováno buď bizarně (W. Schulz, 1916–1917) nebo nedostatečně (Sten Konow, 1921). Dán A. Christensen (1926) se jedním úsporným rozbohem přiblížil pravdě a rozpoznal, že *Mitra-Varuna*, *Indra* a *Násatjové* nefigurují v Bogazkale jako odborníci na diplomatické akty, ani jako spjatí s tím či oním zvláštním ustanovením smlouvy, například se sňatkem, ale prostě proto, že představovali „hlavní bohy“ árijovské společnosti; Christensen bohužel chápal tento vysoký božský štáb pouze v rámci dualistické opozice



\**asura-daiva*, zásadní v Íránu, zatímco reálné, ale méně důležité ve védské Indii, a rozdělil je uměle a v rozporu s údaji textu do dvou skupin, Mitru-Varunu na jednu stranu, Indru-Násatjovce na stranu druhou. Teprve v roce 1940, zásluhou védského problému tři funkce a védských textů, které sdružují stejné bohy jako smlouva z Bogazkale, se vynořila zcela jednoduchá interpretace, kterou jsem v roce 1945 shrnul těmito slovy:

V Bogazkale pod Mitrou-Varunou, svrchované bohy, tj. bohy, kteří bdí nad posvátnem a spravedlností, bohy království s jeho nezbytnými pomocníky, kněžími a právníky, nenalzáme na stejné úrovni „Indaru a Násatjové“, dvojí představitele stejného druhu bohů, nýbrž na druhé úrovni je Indara, bůh válečnické funkce a vojenské aristokracie, mariannů; a na další, ještě nižší úrovni jsou patroni třetího stavu, Násatjové. Tím, že král jmenuje tyto bohy společně a v tomto pořadí, činí dvě přesné operace: zavazuje spolu se sebou i celou společnost svého království představenou ve své běžné formě a zároveň se dovolává tří velkých oblastí osudu a prozřetelnosti. To odpovídá ostatně soupisu prokletí, která je ochoten přijmout jako odplatu, jež by v případě křivopřísežnictví postihla jak jeho osobu, tak jeho lid a celou zemi: neplodnost, vyhnanství a zapomenutí, všeobecnou nenávist ze strany bohů – výčet je dlouhý a obsáhne všechno.

5. *Popis bohů charakteristických pro tři funkce ve védském náboženství.* Nebude neúčinné a pomůže to čtenáři vyznat se lépe ve zvláštních analýzách, které budou následovat, jestliže nyní několika slovy upřesníme z perspektivy tří funkcí zaměření a též omezení různých bohů, jejichž předepsané sdružení bylo podle nálezů z Bogazkale i podle indických hymnů a rituálů prokázáno jako předvédské.

Takto jsem tuto problematiku shrnul ve své malé knížce *Indoevropští bohové (Les Dieux des Indo-Européens)* z roku 1952:

*Není náhoda, že první úroveň je nejčastěji reprezentována dvěma bohy: svrchovanost, jak si ji představovali Indové těchto velmi starých dob, měla dvě tváře, dvě poloviny, které jsou protikladné, ale komplementární a stejně nezbytné a které ztělesňují a nad nimiž bdí dva „králové“, Mitra a Varuna. Z lidského hlediska je Varuna znepokojujícím a hrozivým pánem, majitelem májá, to*

znamená magie vytvářející formy, je vyzbrojen uzly a sítěmi, z čehož plyne, že se může každého bleskově a neodvratně zmocnit. Mitra, jehož jméno znamená „smlouvu“ a také „přítele“, je uklidňující, dobrotivý, je ochráncem čestných a správných činů a vztahů, násilí je mu cizí. První z nich, Varuna, jak praví jeden slavný text, je „onen svět“, Mitra je tento svět. Varuna je despotičtější, „božstější“, dá-li se to tak říci; Mitra je něco jako posvátný kněz. V lůně první funkce má Varuna bližší vztah ke druhé, násilnické a válečné funkci; Mitra k mírumilovnému blahobytu, jež vzkvétá díky třetí. Tento protiklad je tak výrazný, že odedávna mohly být zdůrazňovány téměř démonické Varunovy rysy: není snad asurou par excellence a nejsou snad v postvédských formách náboženství stejně jako již v mnoha strofách Rgvédu asurové tajuplnými demony?

V Ind(a)rovi je shrnuto něco úplně jiného: pohyby, služby, nutnosti hrubé síly, která, užita v bitvě, přináší vítězství, kořist, moc. Tento nenasytný přeborník, vyzbrojený hromem, zabíjí demony a zachraňuje vesmír. Pro své hrdinské skutky se opájí sómou, která dává sílu a zuřivost. Je Tanečníkem, nrtu. Jeho zářící a hřmotný doprovod tvoří Marutové, do atmosféry transponovaný oddíl mladých válečníků, marja. Jím a skrze ně se vyjadřuje určitá morálka hrdinského činu a přebytku životních sil, která stojí v protikladu jak vůči přísné a přímé všemohoucnosti, tak vůči laskavé umírněnosti, které se spolu sdružily na první úrovni.

Kanoničtí bohové poslední úrovně, Násatjové nebo Ašvinové, vyjadřují jen část mnohem komplexnější třetí funkce. Jsou především dárci zdraví, mládí a plodnosti, divotvorci pomáhající churavým stejně jako zamilovaným, dívkám bez ženicha stejně jako neplodnému dobytku. Třetí funkce je však něčím víc, nezajišťuje pouze zdraví a mládí, ale výživu, hojnost lidí a statků, to znamená zástupy lidí a hospodářské bohatství, a také citový vztah k půdě, to mírumilovné a stabilní potěšení z majetku, které je v sanskrtu vyjádřeno důležitým kořenem kši-. Proto také jsou Ašvinové často posílení na své úrovni bohy a bohyněmi, kteří zaštiťují další aspekty třetí funkce, například zvířecí život, materiální dostatek, mateřství (Púšan, Purandhi, Dravinódá, „Pán polí“, Sarasvatí a další bohyně matky), nebo také ještě kteří chrání pluralitní, kolektivní a totální charakter („všichni bohové“ – byli paradoxně pojeti jako určitá zvláštní třída bohů), který je dobře vyjádřen



plurálem *višas*, „klany“, jež Rgvéd (VIII,35) staví jako označení třetí funkce oproti neutrálním singulárům brahman a kšatram, charakterizujícím obě vyšší funkce.

- I. VARUNA sám, častěji MITRA a VARUNA (občas se třetím z Áditjovců, ARJAMANEM, zřídka se čtvrtým, BHAGOU).
- II. IND(A)RA sám, nebo s VÁJUEM či s AGNIM (nebo s jiným společníkem).
- III. Dva AŠVINOVÉ (ve starších dobách NÁSATJOVÉ)

*Les Dieux des Indo-Européens*, str. 9.

Máme zde pěkný příklad struktury, rozčleněné theologie, o níž můžeme jen stěží předpokládat, že vznikla pouhým nahromaděním částí a kusů: celek, rozvržení podmiňují jednotlivosti; každý božský typ vyžaduje ve svém vlastním zaměření přítomnost všech ostatních, dokonce je definován pouze vztahem k ostatním, s názorností, jaká vyplývá jen z antiteze. Rozpoznání tohoto božského sledu a jeho předvédského charakteru umožnilo v roce 1945 uskutečnit rozhodující krok při výkladu íránských náboženství a především vydat počet z jednoho již dlouho pozorovaného důležitého rysu avestské theologie.

6. *Indoíránští bohové tří funkcí v Zarathuštrově reformě.* Radikální reforma spojovaná se jménem Zarathuštrovým, bezpochyby spíše souhrn řady postupných reforem stejného smyslu, hluboce pozměnila pohanství zděděné po předcích. Pozorujeme-li však současně historicky potvrzený výsledek tohoto reformačního procesu a prehistorické východisko, které lze rovněž určit, protože bylo jistě velmi blízké nyní známému védskému a předvédskému obrazu, vystanou okamžitě některé vůdčí linie tohoto pohybu.

V postgáthové Avestě, v níž je zmírněn nesmiřitelný monotheismus gáth a ve které se pod velkým bohem Ahura Mazdou – bezpochyby sublimace hlavního asury, kterého Indie nazývala Varunou – objevují opět vysoce postavené mytické figury nesoucí jména hlavních bohů z bogazkalského seznamu (*Mithra, Indra, Nánhaithja*). Je pozoruhodné, že Mithra zůstává bohem, zatímco Indra (stejně jako jiný starý bůh, Saurva, védský Šarva, který je v odlišném, ale

prokazatelném vztahu k síle a násilí) a Nánhaithja – zmínění ještě stále v tomto pořadí, stejně jako v indické formulaci Násatjové následují za Indrou – jsou jmény velkých démonů: to je známka reformy, kterou uskutečnili kněží, představitelé první funkce, a jejímž cílem bylo vnutit jednotně celé mazdaistické společnosti vysokou morálku očištěné první úrovně a odvrhnout, vyobcovat a demonizovat božské patrony, kteří tradičně zastupovali a ospravedlňovali jiné způsoby chování: běsnění válečníka a méně krvavé, leč bezpochyby neméně nevázané orgie kultů plodnosti.

7. *Zarathuštrovské entity.* Pokud jde o novou, čistě monotheistickou theologii gáth, spočívá odlišným způsobem na témže schématu. Jejím nápadným rysem je existence určité skupiny abstraktních entit, spojených s jediným nejvyšším bohem. Tyto entity nemají ještě kolektivní název, ale právě je později vidíme pevně seskupené ve stabilním pořadí pod jménem Ameša Spenta, „Nesmrtelní, Blahodární“. Ještě se diskutuje o tom, zda v gáthách jsou tyto entity již stvořeními nebo emanacemi oddělenými od boha – jakýmiis archanděly – nebo prostě božími aspekty; to ale nic nemění na problému jejich původu, kterým se zde zabýváme.

Jazyk a styl gáth se vyznačují značnou neprůhledností, která je úmyslná a rafinovaná. Naštěstí pro orientaci disponujeme určitými úvahami, které nezávisejí na nejistotách doslovného překladu: (1) Smysl a gramatická struktura jmen, která označují entity, přinášejí některá poučení. (2) Strofy, které obsahují téměř všechna jména jedné nebo několika entit, jsou dostatečně početné, aby umožnily statistická zjištění – např. relativní četnosti každé entity a také frekvence jejich různých seskupení –, která sama o sobě odhalují důležité vlastnosti systému; jestliže například intence, forma a styl těchto lyrických hymnů nevybízely básníky, aby představovali entity ve výřtu v jejich racionálním sledu tak, jak to později budou činit rituální texty v próze, přesto přehled frekvence zmínek o jednotlivých entitách, a v důsledku toho významu, jaký básníci každé z nich přikládali, reprodukuje přesně a s předstihem hierarchické pořadí, v němž budou později stále vystupovat pod svým jménem Ameša Spenta: tato hierarchie tedy již existovala. (3) Další interpretační moment poskytuje přehled „hmotných prvků“, které tradice přiřadí slovo od slova k seznamu entit; je to zdvojení, na které samotné hymny činí zřetelné a přesné narážky. (4) Konečně



v postgáthské Avestě má každá z entit jako protějšek jednoho arcidémona, který ji v některých případech osvětluje.

Přehled entit je takovýto:

Abstraktní entity:	Ochraňované hmotné prvky:	Arcidémoni představující protiklad:
1. VOHU MANAH (Dobré smýšlení)	býk —	Špatné smýšlení
2. AŠA (Řád)	ohněň —	Indra
3. CHŠATHRA (Moc)	kov —	Saurva
4. SPENTA ÁRMAITI (Zbožná mysl)	země —	Nánhaithja
5. HAURVATÁT (Plnost, Zdraví)	voda —	Žízeň
6. AMERETÁT (Nesmrtelnost)	rostliny —	Hlad

8. *Indoíránské bohové tří funkcí transponování do entit.* Ať už entity vykládáme jakýmkoli způsobem – jako archanděly nebo aspekty boha –, vyvolává tento přehled řadu otázek: proč právě těchto šest vyvolených, a ne jiné, které by bylo snadné vymyslet? Proč toto pořadí a tato preferenční seskupení, tedy sounáležitost vždy dvou a dvou, tří a tří atd., které prokázala statistika? Proč autoři systému, kteří měli k dispozici tak málo míst, v závěru jedno místo do určité míry promrhali tím, že zdvojili „Zdraví“ velmi blízkou „Nesmrtelností“, která je téměř bez výjimky zmiňována vždy zároveň s ním? Proč byla z těchto přesných míst tři – druhé, třetí a čtvrté – přidělena třem arcidémonům, kteří jsou starými funkčními bohy, jež reforma odsoudila? Konfrontace seznamu zarathuštrovských entit s védským a mitanským seznamem funkčních bohů ukazuje, kde je třeba hledat společné řešení.

(1) Dvě poslední entity, jejichž jména souzní a které jsou téměř neodlučitelné, připomínají velmi blízkými pojetími, jež vyjadřují, a hmotnými prvky, které jim jsou přiřazeny, stejně jako svým hierarchickým postavením nerozlučné bližence Násatjovce, dárce

zdraví a života, omlazovače starců, odborníky na léčivé účinky vody a bylin.

(2) Těsně před nimi, jako čtvrtá entita je Země, jakožto matka a živitelka a zároveň vzor paní íránského domu: připomíná tak napevno neurčenou bohyni (zejména Sarasvatí), kterou občas vidíme přidruženou k Násatjovcům ve védských výčtech při popisu třetí funkce. Takže oblast tří posledních zarathuštrovských entit, které jsou všechny označeny substantivy rodu ženského, zatímco vyšší jsou nazývány jmény rodu středního (srv. védské femininum *viś* proti neutrům *bráhma* a *kšatram*), je oblastí třetí funkce; navíc v osobě Ármaiti je to zřetelně určitá entita třetí funkce, proti níž systém staví zlého Nánhaithju, demonizaci (zredukovanou do jediné postavy) dvou kanonických bohů stejné funkce, Násatjovců.

(3) Výše, třetí entita se jmenuje *Chšathra*, to znamená samotné slovo *kšatra-*, z něhož je odvozeno indické pojmenování *kšatrijů* a které od časů *Rgvédu* (VIII,35) diferencně charakterizuje druhou funkci, tak jako v nartském eposu Osetů, v podobě *aechaertaeg-*, poskytuje odlišující název rodu silných hrdinů. „Kov“, který je s ní spjat, je kovem v nejširším slova smyslu, ale explicitní texty upřesňují, že se jedná o kov zbraní. Arcidémon, který stojí proti ní, Saurva, má védské jméno Šarva, což je variantou Rudry, osobnosti tak složité, že zde nemůže být zkoumána, ale která přinejmenším jako lukostřelec a otec Marutů zapadá dobře do druhé funkce.

(4) První dvě entity, nejčastěji vzývané nebo zmiňované, nejbližší bohu a s oblibou spojované, nesou příznačná jména: *Aša* je avestské slovo (srv. staroper. *Arta*) odpovídající védskému *rta*, kosmickému, rituálnímu, společenskému a morálnímu řádu, který je pod záštitou svrchovaných bohů, především však (a až po jemu vlastní přívlastky) neoblomného a strašného Varuny; *Vohu manah*, „Dobré smýšlení“, je naproti tomu v řadě pasáží gáthské literatury a v literatuře postgáthské představován jako blízký člověku, stejně tak jako dobromyslný a přátelský Mitra je člověku blízký a je „tímto světem“ v protikladu k Varunovi, který je „oním světem“. *Jasna* (XLIV) obsahuje dvě v tomto ohledu odhalující strofy, strofu třetí a čtvrtou: ty rozdělují vzdálený vesmír a náš blízký prostor mezi *Aša* a *Vohu manaha* stejně výrazně, jako mezi Varunu a Mitru (u každého s pomocníky, o nichž bude řeč v následující kapitole) je rozděluje například *Rgvéd* (IV,3,5). Materiální prvek spojený s *Vohu manahem* je býk: nuže, od indoíránských dob, jak bylo zjištěno již dávno (před-



vším zásluhou A. Christensena), se býk nalézá pod zvláštní ochranou svrchovaného Mitry. Konečně postavení entity Aša do páru s arcidémonem Indrou připomíná, že několik hymnů *Rgvédu* líčí hádky mezi svrchovaným vládcem Varunou a válečníkem Indrou, nositeli dvou morálek, jejichž protikladnost snadno vyústí do konfliktu.

9. *Záměr této Zarathuštrovy reformy.* Toto porovnání obohacují a upřesňují ještě další poznámky stejného druhu, nicméně už tyto postačí jako základ řešení problému původu Ameša Spenta, které jsem široce rozvinul v roce 1945 ve své knize *Naissance d'archanges*: výčet šesti entit mazdaistického monotheismu byl okopírován, plagován z výčtu bohů tří funkcí v indoiránském polytheismu; přesněji z jedné varianty tohoto výčtu, jak se s ní setkáváme v Indii, která k pěti mužským bohům jmenovaným například v Bogazkale připojila ve třetí funkci, v těsné blízkosti Násatjovců, bohyni matku. Proč toto napodobení? Proč Zarathuštra nebo reformátoři, které lze pod toto jméno zahrnout, prostě a jednoduše tyto „falešné bohy“ nezrušili? Bezpochyby proto, že jako kněží a filosofové lpěli na trojfunkční struktuře svého poznání a rozpoznali její účinnost jako prostředku analýzy a jako rámce úvah o životě; bezpochyby také proto, že i lidé, Árjové, ke kterým se obraceli ve svých kázáních a které chtěli přesvědčit nebo přinutit, rovněž lpěli na tomto způsobu myšlení, a bylo jim tedy třeba poskytnout přesnou náhražku toho, co jim bylo odebráno; a konečně také asi proto, že takto prezentovaný výklad byl výmluvnější: jedním z praktických cílů reformy, jak jsme viděli, bylo zničení zvláštní morálky válečnických a pasteveckých skupin ve prospěch znovu promyšlené a očištěné morálky kněžské funkce; pokud například na totéž místo, na kterém až doposud „řádl“ nezávislý Indra, byla postavena vzorová postava ztělesněné „Moci“, *Chšathra*, zcela oddané svatému náboženství, bylo to pro vyznavače starého systému silnější ranou, než jakou by bylo pouhé popření pohanského boha a zrušení této oblasti pohanské theologie. V určitém smyslu lze říci, že Zarathuštrova reforma, pokud jde o entity, spočívala v nahrazení každého božstva z trojfunkčního seznamu nějakým ekvivalentem, který si podržel své postavení, ale byl v zásadě zbaven své povahy a naplněn nějakým novým duchem, a to pouze takovým duchem, který byl v souladu s vůlí a zjevením jediného boha. Tak se vysvětluje dojem roz-

čarování, který zakoušejí badatelé při prvním styku s gáthy: navzdory svým různým jménům, všechny entity, které se tam pohybují, se zdají být rovnocenné, vzájemně zaměnitelné. Tak se též vysvětluje, proč všichni ti Ameša Spenta, bez ohledu na svou funkční úroveň nebo boha, kterého nahradili, připomínají svým jednáním indickou skupinu bohů první úrovně, bohy svrchovanosti, Áditjovce, z nichž Mitra a Varuna jsou ti základní. Tato analogie, která je nezpochybnitelným faktem a kterou oprávněně silně zdůraznili B. Geiger a K. Barr, však spíše jen uzavřela problém původu entit ve slepé uličce: nejedná se o běžné, starobylé ekvivalenty svrchovaných védských bohů, ale o ekvivalenty védských bohů tří úrovní, energicky převedených na jediný typ požadované „svatosti“: bezesporu bohů svrchovaných, ale též, pod nimi, boha násilného a bohů dávajících život, kteří je doplňují.

Indoiránské funkční bohové	entity (achandělé) Avesty	arcidémoni stojící proti archandělům postgáthové Avesty
I. MITRA VARUNA	(pod AHURA MAZDOU) VOHU MANAH AŠA	(nová invence) INDRA
II. INDRA (+ RUDRA-ŠARVA aj.)	CHŠATHRA	SAURVA
III. Bohyně (SARASVATÍ aj.) 2 bliženci NÁSATJOVÉ	ÁRMAITI HAURVATÁT AMERETÁT	NÁNHAITHJA (nová invence)

*Les Dieux des Indo-Européens, str. 21.*

10. *Indoiránské bohové tří funkcí a chronologická vysvětlení.* Tento výklad Ameša Spenta, okamžitě přijatý řadou iránců, byl později doplněn o další rozšíření, z nichž některá nalezneme v příští kapitole (III,8). Musím se zde omezit pouze na zdůraznění jeho hlavního dopadu z komparativního hlediska. Jelikož je v něm mitanský a védský kanonický výčet bohů tří funkcí a jejich hierarchie převe-



vším zásluhou A. Christensena), se býk nalézá pod zvláštní ochranou svrchovaného Mitry. Konečně postavení entity Aša do páru s arcidémonem Indrou připomíná, že několik hymnů *Rgvédu* líčí hádky mezi svrchovaným vládcem Varunou a válečníkem Indrou, nositeli dvou morálek, jejichž protikladnost snadno vyústí do konfliktu.

9. *Záměr této Zarathuštrovy reformy.* Toto porovnání obohacují a upřesňují ještě další poznámky stejného druhu, nicméně už tyto postačí jako základ řešení problému původu Ameša Spenta, které jsem široce rozvinul v roce 1945 ve své knize *Naissance d'archanges*: výčet šesti entit mazdaistického monotheismu byl okopírován, plagován z výčtu bohů tří funkcí v indoiránském polytheismu; přesněji z jedné varianty tohoto výčtu, jak se s ní setkáváme v Indii, která k pěti mužským bohům jmenovaným například v Bogazkale připojila ve třetí funkci, v těsné blízkosti Násatjovců, bohyni matku. Proč toto napodobení? Proč Zarathuštra nebo reformátoři, které lze pod toto jméno zahrnout, prostě a jednoduše tyto „falešné bohy“ nezrušili? Bezpochyby proto, že jako kněží a filosofové lpěli na trojfunkční struktuře svého poznání a rozpoznali její účinnost jako prostředku analýzy a jako rámce úvah o životě; bezpochyby také proto, že i lidé, Árjové, ke kterým se obraceli ve svých kázáních a které chtěli přesvědčit nebo přinutit, rovněž lpěli na tomto způsobu myšlení, a bylo jim tedy třeba poskytnout přesnou náhražku toho, co jim bylo odebráno; a konečně také asi proto, že takto prezentovaný výklad byl výmluvnější: jedním z praktických cílů reformy, jak jsme viděli, bylo zničení zvláštní morálky válečnických a pasteveckých skupin ve prospěch znovu promyšlené a očištěné morálky kněžské funkce; pokud například na totéž místo, na kterém až doposud „řádl“ nezávislý Indra, byla postavena vzorová postava ztělesněné „Moci“, *Chšathra*, zcela oddané svatému náboženství, bylo to pro vyznavače starého systému silnější ranou, než jakou by bylo pouhé popření pohanského boha a zrušení této oblasti pohanské theologie. V určitém smyslu lze říci, že Zarathuštrova reforma, pokud jde o entity, spočívala v nahrazení každého božstva z trojfunkčního seznamu nějakým ekvivalentem, který si podržel své postavení, ale byl v zásadě zbaven své povahy a naplněn nějakým novým duchem, a to pouze takovým duchem, který byl v souladu s vůlí a zjevením jediného boha. Tak se vysvětluje dojem roz-

čarování, který zakoušejí badatelé při prvním styku s gáthy: navzdory svým různým jménům, všechny entity, které se tam pohybují, se zdají být rovnocenné, vzájemně zaměnitelné. Tak se též vysvětluje, proč všichni ti Ameša Spenta, bez ohledu na svou funkční úroveň nebo boha, kterého nahradili, připomínají svým jednáním indickou skupinu bohů první úrovně, bohy svrchovanosti, Áditjovce, z nichž Mitra a Varuna jsou ti základní. Tato analogie, která je nezpochybnitelným faktem a kterou oprávněně silně zdůraznili B. Geiger a K. Barr, však spíše jen uzavřela problém původu entit ve slepé uličce: nejedná se o běžné, starobylé ekvivalenty svrchovaných védských bohů, ale o ekvivalenty védských bohů tří úrovní, energicky převedených na jediný typ požadované „svatosti“: bezesporu bohů svrchovaných, ale též, pod nimi, boha násilného a bohů dávajících život, kteří je doplňují.

Indoiránské funkční bohové	entity (achandělé) Avesty	arcidémoni stojící proti archandělům postgáthové Avesty
	(pod AHURA MAZDOU)	
I. MITRA VARUNA	VOHU MANAH AŠA	(nová invence) INDRA
II. INDRA (+ RUDRA-ŠARVA aj.)	CHŠATHRA	SAURVA
III. Bohyně (SARASVATÍ aj.) 2 bliženci NÁSATJOVÉ	ÁRMAITI HAURVATÁT AMERETÁT	NÁNHAITHJA  (nová invence)

*Les Dieux des Indo-Européens*, str. 21.

10. *Indoiránské bohové tří funkcí a chronologická vysvětlení.* Tento výklad Ameša Spenta, okamžitě přijatý řadou iránců, byl později doplněn o další rozšíření, z nichž některá nalezneme v příští kapitole (III,8). Musím se zde omezit pouze na zdůraznění jeho hlavního dopadu z komparativního hlediska. Jelikož je v něm mitannský a védský kanonický výčet bohů tří funkcí a jejich hierarchie převe-



den zpět do indoiránských časů, je v něm nepřipustný každý pokus objasňovat tento výčet nebo tuto hierarchii historickými nebo prehistorickými událostmi novější védské doby. Indra není a nemůže již být pokládán za nějakého „velkého boha“, jímž by například společenské a morální podmínky nějaké epochy výbojů „právě“ nahrazovaly staršího „velkého boha“ Varunu, který sám o něco dříve zvýšil svou prestiž na úkor ještě staršího boha Mitry: pokud by tomu tak bylo, jak máme chápat, že se tato situace, ve své podstatě pomíjející, že se tyto nestálé vztahy mezi bohy na vzestupu a bohy na ústupu ustálily, vykristalizovaly ve stejném stadiu vývoje – přičemž podávaly tak shodný celkový obraz a po celá staletí podržely na stejném maximu vzmach jednoho z nich a na stejném minimu úpadek jiného – u „Praindů“ v Mitanni, v čistě védských hymnech a rituálech a ještě v iránském polytheismu, který prosvítá pod Zarathuštrovou theologií? „Historie“ se nemohla do té míry třikrát opakovat a mít v těchto třech již dříve oddělených společnostech tak shodné intelektuální projevy. Jediným věrohodným vysvětlením je, že ještě nerozdělení Indoíránci, bez ohledu na to, odkud přišli, dorazili na okraj svých zemí zaslíbených vybaveni určitou theologií, ve které vztahy Varuny s Mitrou, Indry s Varunou byly již takové, jak se zachovaly v hymnech, a že následkem toho tyto vztahy a seskupení bohů, které podporují, nejsou ani zdaleka náhodnými výsledky událostí, ale představují určitou konceptuální, filosofickou danost, určitou analýzu a syntézu, ve které každý termín předpokládá přítomnost ostatních tak silně, jako „levice“ si žádá „pravici“, zkrátka určitou strukturu myšlení. Domnělá svědecktví o ústupu Varuny před Indrou, jak byla občas nalézána ve védských hymnech, je tedy třeba vykládat jinak: hymny, v nichž se tyto bohové navzájem bojovně vyzývají, ve kterých se střetává jejich chvástavost, dokonce i hymnus, ve kterém se Indra oslavuje, že odstranil Varunu, jsou jen dramatizacemi napětí, které existuje mezi „Varunovým aspektem“ funkce svrchované vlády a Indrovou funkcí a které musí existovat, aby společnost plně vycítila jejich dobrodiní. Mýty spjaté s božskými patrony funkcí musí alespoň částečně zřetelně zobrazit divergenci těchto funkcí, a mohou to udělat bez okolků a bez kompromisů, jaké si vyžaduje společenská praxe: je zřejmé, že například absolutní magická svrchovanost a čistá válečnická síla, kdyby byly dovedeny do krajnosti, vyústily by ve vzájemných konfliktech – tak ostatně v určitých okamžicích

života společnosti vzniká uzurpace, nebo anarchie, nebo tyranie. Toto právě vyjadřuje theologie vztahů mezi Varunou a Indrou tak, jak vyplývá z hymnů: v převážné většině případů spolupracují, ale v několika textech ve formě dialogů šli básníci až po onu krajní mez, které se politici moudře vyhýbají, a ve snaze je lépe definovat, „uvidět“ je a „ukázat“, postavili je proti sobě jako dva rivaly. Jde o stav věcí, o rétorické cvičení bezpochyby archaické, neboť, jak jsme viděli, mazdaismus si zvolil právě exkomunikovaného, demonizovaného Indru, aby z něj udělal soupeře Aša, to znamená entity, ve které ožívá očištěný Varuna.

11. *Komunikace mezi bohy tří funkcí.* Toto pozorování musí být ihned doplněno jiným, obráceným. Funkční definice tří božských úrovní je statisticky přesná (védská literatura je dostatečně hojná a umožňuje tak spolehlivý statistický rozbor), to znamená, že je průkazná nejenom v textech, kde jsou všechny úrovně záměrně utříděny nebo přinejmenším seskupeny, ale také ve velké většině textů, kde nějaký básník opěvuje nebo vzývá božstva pouze jediné úrovně, aniž by pomyslel na ostatní. Nicméně v každém náboženství projevy zbožnosti, naděje a důvěry občas překračují teoretické rámce katechismu, což platí především o Indii, jejíž myšlenkové úsilí, během historicky pozorovatelné doby – a tato tendence je patrná již v hymnech – směřovalo tak často k rozpoznání hluboké jednoty bytí pod rozmanitostí zdání a pojmů, a aby srozumitelně vyjádřilo toto dogma všech dogmat, propůjčilo jedněm atributy druhých. Navíc, co v praxi zajímá zbožného člověka, je bezesporu rozmanitost pomoci, kterou může získat, a mystických bran, na něž může zaklepat, ale je to také a především solidarita a spolupráce všech těch bohů, kteří mu odpovídají. Konečně se stává, že i ve věcech, pro něž lidé povolávají bohy na pomoc, je zapotřebí celého jejich funkčního sboru nebo několika jeho částí, a kromě toho i specialistů, kteří se nalézají mimo něj. Důležitým příkladem je déšť, který vodou naplňuje zemi, který poskytuje přímo či nepřímo bohatství pasteveckého a rolnického typu, dokonce i zdraví, jímž se zabývají bohové „třetí funkce“; je však získán prostřednictvím nebeské bitvy, vyrván v podobě řek nebo božských krav lakotným démonům sucha; tato bitva je dílem, velkým dílem Indry a jeho pomocníků, zejména válečnické hordy Marutů; tím, že spojuje nebesa a zemi a zajišťuje přežití světa, stává se déšť objektem zájmu



i svrchovaných bohů; konečně na technické provedení je zřejmě odborníkem Pardžanja. Ale proč by se však básník nutil pokaždé spravedlivě a přesně zdůrazňovat tuto dělbu zásluh? Dílo je společné, jednotná je tedy i chvála. A neudiví nás, že velký válečník Indra je tak často oslavován, ve výsledku stejně jako ve formě svého konání, jako dárce plodnosti a bohatství. Ale čtenář dbalý theologie nesmí nikdy zapomínat na násilnický způsob, kterým se zmocnil stád nebo osvobodil vodstvo: Indra jednoduše není mužskou obdoubou Sarasvatí, nepatří do kruhu Púšana nebo Dravinódy.

12. *Theologie tří funkcí u jiných indoevropských národů.* Pokud tedy takový božský sbor prokazatelně existoval u Indoíránců před jejich rozdělením a trojčleNNá ideologie, jak jsme viděli v první kapitole, je ještě starší a musí být umístěna do indoevropských časů, bylo oprávněné a nezbytné hledat v theologiích jiných indoevropských národů, které jsou dlouho a dostatečně známy, zda v jejich užívaných formulích a rituálech nejsou doloženy analogické sbory. Toto bádání, zahájené v roce 1938, přineslo okamžité výsledky v italské a germánské oblasti. Avšak zároveň v obou těchto oblastech, kde si odborníci ve své autonomii podle libosti vytvářeli již dlouhou dobu vznešené a učené výklady všech věcí, nová interpretace nutně zpochybnila tolik pseudoskutečností a ukázala slabost tolika pseudodůkazů, že rozhodně nebyla všeobecně vítaná. Vcelku se odpor rodil především z toho, že „specializované filologie“, ať už skandinávské nebo latinské, si navykly uvažovat chronologicky – podle chronologie zcela hypotetické a subjektivní – o prehistorii „utváření se“ oněch komplexních theologických obrazů, které jim prezentovaly nejstarší dokumenty, zatímco z komparativního pohledu, jehož hlavní zásady jsme právě připomněli, lze tyto obrazy interpretovat bezprostředně a zásadně jako konceptuální struktury, vyjadřující rozdíl a spolupráci mezi třemi funkcemi, které byly jasně vysloveny již Indoevropany.

13. *Jupiter Mars Quirinus a Juu-, Mart-, Vofion(o)-.* Dvě italské společnosti – jedna umbrijská a druhá latinská –, o nichž nás informují dobře artikulované texty, Iguvium a Řím nám představují dvě varianty jedné trojice, jejichž dva první články se shodují: *Juu-, Mart-, Vofion(o)-* v Iguviu; *Jupiter, Mars, Quirinus* v nejstarším, prekapitolském Římě. Již sama tato paralelnost nás vyzývá, aby-

chom se nepokoušeli vysvětlovat římskou trojici, jak je to běžné, náhodami, postupnými nánosy nebo kompromisy vzniklými v místní historii, neboť jak by dva sledy nezávislých událostí mohly vyvolat dvě natolik podobné theologie a božské hierarchie?

14. *Prekapitolská trojice.* Existence římské trojice, která rovněž byla popírána, je mimo pochybnost; byla doložena skutečností, že tito bohové byli vždy v průběhu celé římské historie obsluhováni třemi kněžskými v přísně uspořádané hierarchii,<sup>28</sup> kteří pod jediným *rex sacrorum*, částečným sacerdotálním dědicem starých králů, představují nejvyšší státní kněžstvo: jsou jimi tři *flamines maiores*: neboli *Dialis, Martialis* a *Quirinalis*.

Prekapitolská trojice, tato skutečná fosilie dochovaná do historických dob a vytlačena z uctívání značně odlišnou trojicí, kterou tvoří Jupiter O. M., Juno Regina a Minerva, zůstala spjata s některými očividně archaickými obřady a náboženskými představami. Jednou za rok, při obřadu, jehož založení bylo přičítáno králi Numovi,<sup>29</sup> tři *flamines maiores* projeli slavnostně městem v jednom kočáře a vykonali společně oběť bohyni Fides. Saliové, kněžské kolegium, které střežilo mezi dvanácti blíže neurčitelnými posvátnými předměty (*ancilia*) též talisman spadlý z nebes, kterému se připisoval blahobyť Říma, byli *in tutela Jouis Martis Quirini*.<sup>30</sup> Tragický rituál zvaný *devotio* (zaslíbení), kterým se římský velitel, jehož armáda byla v ohrožení, odevzdal podsvětním božstvům zároveň s nepřátelskou armádou, byl uváděn určitou formulí, výčtem bohů, jehož přesné znění zapsal Titus Livius (VIII,9,6) a který po Janusovi, bohu všech počátků, jmenoval nejdříve starou trojici: Januse, *Jova, Marta Patera* a *Quirina*, poté Bellonu, Láry atd. Při uzavírání nějaké smlouvy, soudě podle Polybia,<sup>31</sup> to byl nejdříve Jupiter, pak Mars a Quirinus, které kněží-fetialové uváděli jako svědky.

Společným rysem těchto okolností, při kterých se prekapitolská trojice představuje jako taková, je, že se týkaly Říma jako společenského celku a v jeho obvyklé formě: udržování *fides publica*, bez které je nemožná společenská soudržnost; trvalá nebo naléhavá

<sup>28</sup> *Ordo sacerdotum*: Sextus Pompeius Festus, str. 198, Lindsay.

<sup>29</sup> Titus Livius, I,21,4.

<sup>30</sup> Servius, *ad Aen.* VIII,663.

<sup>31</sup> Titus Livius, III,25,6.



ochrana; diplomatická aktivita. Oběť přinesená bohyni Fides je zvláště příznačná, protože to je jediná známá příležitost, při které tři flamines maiores vystupovali společně; ale okázalost tohoto aktu a společné vozidlo a společné provedení posvátného úkonu dokládají, že smyslem obřadu bylo dát pod ochranu bohyně Fides jednotu tří „věcí“, jejichž patrony byli Jupiter, Mars a Quirinus (každý jednotlivě), tří „věcí“, jejichž syntéza nebo zabezpečení jsou podstatné pro život Říma. O jaké „věci“ šlo?

15. *Hodnota Jova a Marta v prekapitolské triádě.* Odpověď nevyžaduje velké úsilí, jen musíme dát přednost mínění vyjádřenému samotnými Římany před odvážnými konstrukcemi, které již po tři čtvrtě století vytvářejí epigoni Wilhelma Mannhardta nebo archeologové, kteří si málo uvědomují meze svého oboru, dále nesmíme zapomenout, že bohové mohli být jak v Iguviu, tak v Římě takto sdružení a hierarchizováni jen proto, že poskytovali rozdílné a vzájemně se doplňující služby, a konečně nesmíme opomenout velký význam údajů o úřadech tří flamines maiores, o jejichž bohy se jednalo. Budeme-li se řídit tímto návodem a dodržovat zmíněné podmínky, rozpoznáme nejdříve, že Jupiter a zároveň i (následující kapitola ukáže smysl tohoto rozdílu) Dius, kterému flamen Dialis slouží svými činy, chováním a bezpočetnými pozitivními a negativními povinnostmi, je bůh, který z nebeských výšin dohlíží na řád a na nejpřísnější uctívání posvátného, zaručuje život, trvání a moc Říma. Pokud jde o Marta, nezviklatelně poslušného tisíců epigrafických a literárních dokumentů, spatříme v něm bojovného římského boha, patrona fyzické síly, té síly, která může být stejně jako u védského Indry za tří nebo čtyř okolností (ne více) zaměřena i na římského rolníka ve prospěch jeho býků, kteří také potřebují být silní, nebo jeho úrody, jejíž úspěch ohrožuje tolik škodlivých, viditelných či neviditelných géniů, ale která od bájných počátků až po pád impéria zůstala v drtivé většině známých uplatnění silou přinášející vítězství.

16. *Quirinus.* U Quirina, jediného z trojice bohů, který byl v historické době pokládán za „zastaralého“, dřívější učenci vytvořili velkoryse na základě etymologických přibližností tehdy běžného typu rozporuplné teorie, které ztěžují práci; víme však naštěstí o úřadech, které zastával jeho flamen, známe několik dalších kultovních

údajů, jeho jméno a několik objektivních poznámek antických autorů. Tyto různé zdroje informací poskytují určitý komplexní, ale souvislý obraz:

(1) Známe tři okolnosti, při kterých vystupuje flamen Quirinalis. Během *Robigalií* 25. dubna obětoval v poli poblíž Říma psa a odvrátil tak (směrem k válečným zbraním, jak dodává Ovidius) rez ohrožující klasy. Při *Consualiích* 21. srpna obětoval na podzemním oltáři Cōnsusově, který byl bohem zrna uloženého do zásoby (*condere*); 23. prosince obětoval na „hrobě“ Laurentie, kurtizány, která ztělesňuje v jednom slavném příběhu rozkoš, bohatství a štedrost a která si svůj kult zasloužila tím, že nakonec odkázala svůj velký majetek římskému lidu. Vlastní Quirinův svátek, *Quirinalia* 17. února, připadal na stejnou dobu jako závěrečné dějství *Fornacalií*, to znamená kuriálních svátků pražení zrna. Při zbývajících dvou doložených kultovních souvislostech se Quirinus objevuje ve spojení s bohyní Ops, to znamená se ztělesněním rolnické Hojnosti: z jednoho nápisu se dovídáme, že 23. srpna, během *Volcanalií*, figurují Quirinus a Ops mezi božstvy chránícími město bezpochyby proti požárům;<sup>32</sup> legenda ospravedlňující existenci Quirinových Saliů ukazuje, že vůle zakládající toto kolegium byla vedena stejným důvodem jako přání, které ustavilo svátek Ops a Saturna. Všechny tyto údaje, které vytvářejí celé kultovní schéma tohoto boha, potvrzují, že jeho aktivita je rovnoměrně a výlučně spjata se zrnem (tři svátky, z toho jeden jeho vlastní), se zemědělskými božstvy *Consens* a *Ops*, s bohatstvím a s podzemím. Stejným směrem ukazuje i skutečnost, že v roce 390 př. Kr., když se blížili Galové a bylo třeba *zakopat* posvátné římské předměty, nebyli tímto úkolem pověřeni, jak bychom očekávali, ani rex ani flamen Dialis, první státní kněží, ale flamen Quirinalis.

(2) Quirinovo jméno je zajisté neoddělitelné od jména *Quiritů*, to jest celku Římanů nahlížených v jejich civilních aktivitách, v úplném protikladu – jak to dobře dokládá jedna známá anekdota ze života Julia Caesara – k tomu, čím jsou jako *militēs*. P. Kretschmer navrhl vyložit *Quirites* a obdobně i *curia* (volsky *couehriu*) jako „muže sjednocené svým společenským zařazením“ a Quirinus by byl pak (srv. *dominus* od *domus* atd.) patronem této „organizované

<sup>32</sup> *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I<sup>2</sup>, str. 326.



společenské masy" (\**co-uir-io/a-*); tuto etymologii, samu o sobě uspokojivou, učinil věrohodnou V. Pisani (1939) a zcela nezávisle ě. Benveniste (1945), kteří ukázali, že jméno Quirinova homologa v umbrijské trojici „Jupiter, Mars, Vofionus“ může být přesným fonetickým vyústěním určitého \**Leudh-jo-no*, „patrona mas“ (srv. něm. *Leute*, lat. *liberi*, „masa svobodných mužů, děti narozené jako svobodné“), přesné obdoby a synonyma latinského výrazu \**Couirino-*. Společenská masa a mír, stejně jako vzdělávání půdy, jsou očekávanými aspekty třetí funkce.

(3) Nicméně povaha tohoto míru je poznamenána římskou pečeti a přispívá k podivuhodnému mechanismu, který si během několika staletí podmanil a romanizoval Itálii, Středomoří, starý svět a ustavil *pax romana*, tíživé dobrodiní římského míru. Pro Římany se nikdy nejednalo o mír zaslepený a radostný, ale o mír bdělý, za něhož zbraně byly odloženy, ale udržovány, za něhož civilisté, *Quirites*, byli též mobilizovatelní, byli *militēs* zítřka, za něhož zákonodárné sněmy představovaly zároveň *exercitus urbanus*, bez jeho vybavení, ale s jeho pravomocemi; byl to prostě mír, za něhož se hodně myslelo na válku. Je to tento režim, tento duchovní postoj, nad kterým vládne Quirinus a který výtečně vyjadřuje jeden rys jeho postavení: jeden z *flamines minores*, *flamen Portunalis* – to znamená bezpochyby bůh městských bran (*portae*), než se stal později patronem přístavů (*portus*) – byl pověřen promazáváním „Quirinových zbraní“,<sup>33</sup> to znamená udržováním zbraní v použitelném stavu, i když se jich momentálně nevyužívá, neboť může kdykoli nastat potřeba se jich chopit. Tato dvojznačnost „Quirites-militēs“ samotných Římanů, toto vojenské pojetí římského míru je dostatečným vysvětlením, proč byl Quirinus považován za jednu variantu Marta a proč Řekové, kteří chápali *eiréné* odlišným způsobem, zvolili pro jeho překlad jméno jednoho starého válečnického boha odlišného od Area, *Enyalia*. Stojí ale za to, abychom se v této souvislosti zamysleli nad dvěma poznámkami Vergiliova komentátora Servia, považovanými kdysi za „absurdní“, které však nová „trojfunkční“ perspektiva plně zhodnotila (*ad Aen.* I,292; VI,859):

...*Mars ve stavu zuřivosti (cum saeuit) se nazývá Gradius; pokud je klidný (cum tranquillus est), tak Quirinus. V Římě má dva*

<sup>33</sup> Festus, s. v. *persillum*, str. 238, Lindsay.

*chrámy: první, který se nalézá uvnitř města, je zasvěcen Quirino-  
vi, to znamená strážci a mírumilovnému božstvu (quasi custodis  
et tranquillus), druhý leží u Appiovy silnice vně města poblíž brány,  
kde bůh vystupuje jako válečník neboli Gradius (quasi bellatoris  
uel Gradiui)...*

...*Quirinus je Mars, který bdí nad mírem (qui praestet paci)  
a má svůj kult uvnitř Říma; neboť válečný Mars (belli Mars) měl  
svůj chrám mimo Řím.*

17. *Jupiter Mars Quirinus a legendární složky Říma.* Tento stručný výklad, zbavený nespočetných diskusí, v nichž bylo nutno hájit téměř každý bod, postačí k tomu, abychom ukázali, jak vypadá, v rámci harmonické jednoty prekapitolské trojice, vlastní zaměření a vnitřní rovnováha každého článku. Nebesa a samotná podstata náboženství jako podpory Říma; fyzická síla a válka; zemědělství, podzemí, masa obyvatelstva a bdělý mír: tyto etikety definují tři komplementární oblasti, přesně rýsují strukturu, která je bezpochyby starší než Řím i Iguvium, a tedy je přinejmenším italická, a na druhé straně je natolik blízká indoiránské struktuře, že velmi pravděpodobně sahá až do indoevropských časů.

Nebude neúčelné zde připomenout funkční hodnoty, jimiž jsou podle vyprávění o počátcích Říma vybaveny tři etnické složky, tvořící legendární základy tří kmenů: Romulus – *rex* a *augur* – a jeho společníci jsou držitelé svrchované moci a auspicií; jeho etruští spojenci, pod vedením Lucumonovým, jsou odborníky na vojenské umění; jeho nepřátelé, Titus se Sabiny, mají mladé ženy, bohatá stáda a navíc odpor k válce a dělají všechno možné, aby ji odvrátili nebo alespoň odložili. Hojně doložená úsporná varianta, kterou jsme již připomenuli (I,7), vypouští etruskou složku a soustřeďuje první dvě charakteristiky na Romula a jeho druhy. V této podobě je prekapitolská trojice rozdělena velmi rovnoměrně mezi dvě skupiny protivníků a budoucích spojenců: Romulus je neustále Jovovým chráněncem (počáteční auspicie, Jupiter Feretrius a Jupiter Stator v bitvě), ale jako v Martově synovi se v něm slučují známky obou prvních bohů trojice; zatímco Quirinus (pouze v tomto legendárním celku) je považován za sabinského boha, „sabinského Marta“, kterého do Říma přinesl jako věno Titus Tatius při závěrečném smíření zároveň s kolektivním jménem „*Quirites*“ (ale tato pseudosabinita „*Quiritů*“ a Quirina, ačkoli odpovídá charakteristice Sabinů z le-



gandy jako nositelů třetí funkce, se vysvětluje především slovní hříčkou oblíbenou mezi římskými vzdělanci: „Quirites-Cures“). Ví se, že jedno odlišné podání legendy, které je s tímto neslučitelné, činí z Quirina posmrtné Romulovo jméno a sjednocuje tak v jediném zakladateli, prostřednictvím auspicií, příbuzenství a apoteózy, všechny tři články božské trojice.

18. *Varianty trojice Jupiter Mars Quirinus.* Marcus Terentius Varro (*De lingua latina*, V,74) a Dionysios Halikarnaský (II,50) nám zachovali jeden důležitý údaj z legendy o počátcích Říma: v době smíření Romula a Tita Tatia a vstupu Tatiových Sabinů do napříště celistvého a životaschopného společenství každý z obou králů ustavuje určité kultury, a zatímco Romulus zakládá pouze jediný Jovův kult, Titus Tatius uvádí do oběhu současně s Quirinem velký počet bohů a bohyní, přičemž všichni mají vztah k venkovskému životu nebo k plodnosti, nebo k podzemnímu světu. Tato tradice je velmi zajímavá, jednak proto, že zdůrazňuje to, nač jsme upozornili již v souvislosti s Indií (II,5), totiž mnohost aspektů, nevyhnutelné rozkouskování této „třetí funkce“, kterou ztělesňuje Titus Tatius, ale především proto, že mezi „bohy Tita Tatia“ (kteří rozhodně nejsou sabinští, nýbrž římské, navzdory etnickému zabarvení legendy) mnozí figurují na třetím místě v trojicích, které jsou pouhými obměnami kanonické trojice „Jupiter, Mars, Quirinus“: například bohyně Ops (o jejích vztazích s Quirinem jsme se již zmínili) a bohyně Flóra.

Tři skupiny obřadů spjatých s Regií, „královským domem“, které bezpochyby odpovídají třem místnostem, jejichž seskupení lze ještě rozpoznat ve zříceninách, zahrnují: (1) obřady zajišťované posvátnými osobnostmi nejvyššího postavení, rexem (obětujícím Janusovi), reginou (Junoně) a ženou flamina Dialis (samotnému Jovovi); (2) válečnické obřady Martovy svatyně (*sacrarium Martis*); (3) kultury svatyně Opis Consiuae (*sacrarium Opis Consiuae*), bohyně Hojnosti. Toto pořadí tří funkčních úrovní zřetelně ukazuje, že táž náboženská forma, která se rozčleňovala, disociovala do osob tří velkých flaminů, se naopak zpětně syntetizovala, jakmile přešla do rukou rexe, jakmile její správu prováděl rex, nikoli již jako ztělesnění, nýbrž ve jménu Říma uživatel posvátných sil.

Pokud jde o trojici „Jupiter, Mars, Flóra“ (Flóra byla později nahrazena Venuší), právě ona zřejmě poskytovala záštitu třem vo-

zům při pradávých závodech (které byly samy spjaty s třemi funkčními kmeny a s třemi barvami: bílou, červenou a zelenou; viz. výše, I,21); Flóra si toto postavení zasloužila dvakrát, ba třikrát: zásluhou své moci nad vegetací, dále díky legendě, která z ní udělala dvojnici bohaté kurtizány Laurentie, a také proto, že byla ztotožněna se samotným Římem, bezpochyby spíše s římskou masou než s politickým celkem, jejímž patronem byl Quirinus. Jiná varianta této trojice, „Jupiter, Mars, Romulus-Remus“, ukazuje Romula ve zcela jiném aspektu (až do založení Říma: dvojče, pastýř atd.) a připomíná, že na kanonickém indoíranském seznamu byla dvěma božským bližencům svěřena reprezentace a ochrana třetí úrovně.

19. *Skandinávští bohové tři funkcí.* Ve skandinávském pohanství je dobře známa jedna trojice stejného typu, ta, kterou tvoří Ódin, Tór a Frey (nebo společně na posledním místě Njörd a Frey). Ale i ona, stejně a častěji než římská prekapitolská trojice, byla vysvětlována – velmi rozmanitými způsoby – podle evolucionistických schémat jako výsledek kompromisů, synkretizace mezi různými postupně se objevujícími kultury. Kritika těchto snadných a přitažlivých druhů výkladů, které údajně logicky vyplývají z archeologických dat, ale ve skutečnosti jsou na ně uměle naroubovány, byla a ještě bude muset být mnohokrát provedena, protože zkušenost ukazuje, že se jich autoři dobrovolně neradi vzdávají. Pro nedostatek místa ji však vynecháme a omezíme se na konstatování, že od H. Petersena (1876) po K. Helma (1925, 1946, 1953) nebo od E. Wesséna (1924) po E. A. Philipppsona (1953) velmi početné pokusy prokázat, že „povýšení“ Wotanaze představuje poměrně novější událost, že „nahradil“ Tiuze, nebo že ve Skandinávii je nejstarším „velkým bohem“ Tór, pokud to není Frey, skončily nezdarem a ani nemohly uspět navzdory inteligenci, vzdělání a talentu svých autorů. Budeme se tedy držet jen faktů.

A nejdříve o samotné existenci trojice jako takové. Právě ji (Ódin, Tór, Frey) Adam z Brém viděl vládnout v chrámu v Uppsale a popsal její trojfunkční mechanismus;<sup>34</sup> ona potvrzuje proklínací formule jak v básních Eddy, tak ve verších skaldů;<sup>35</sup> ona se

<sup>34</sup> *Gesta Hammaburgensis eccl. pontificum*, IV,26–27.

<sup>35</sup> Ódin, Tór, Frey-Njörd, *Egilssaga*, 56.



vyděluje v líčení eschatologické bitvy,<sup>36</sup> v níž každý z těchto tří bohů bojuje proti jednomu z hlavních útočníků a podléhá jeho ranám; ona si rozděluje božské skvosty;<sup>37</sup> a ji také předpokládá celá mytologie, v níž ostatní božstva – kromě bohyně Freyji, těsně spjaté s Freyem a Njördem, které doplňuje – působí jako komparativní obklopující bohy v „hlavních úlohách“ a vymezující se ve vztahu k nim.

20. *Bohové Ásové a bohové Vanové.* Vzpomeňme si, že v legendě o svých počátcích Řím často redukoval své složky na dvě, ačkoli musely vyústit do tří kmenů a zastupovat tři funkce: rex-augur Romulus a jeho společníci mají *deos et uirtutem*, moc nad posvátnem a vojenská nadání, oblasti Jova a Marta, zatímco Titus Tatius a jeho Sabinové přináší celku svou specialitu, to znamená ženy a bohatství, *opes*. Skandinávský obraz vytváření celistvé božské společnosti je stejného typu: složky, i ony sdružené v rámci určitého smíření a sloučení, které následovaly po kruté válce, jsou počtem dvě, Ásové a Vanové – Ásové, jejichž náčelníkem je Ódin a po něm je nejvýznamnější Tór; Vanové, z nichž jsou nejvýznamnější Njörd, Frey a Freyja, kteří jsou také jako jediní individuálně jmenováni.

Funkční rozdíl mezi Ásy a Vany je tedy jasný a neměnný. Vanové, a zvláště oni dva bohové a jedna bohyně, kteří nejlépe ztělesňují tento typ i v situacích, kdy jsou nuceni být či dělat něco jiného, jsou především božstva bohatá (Njörd, Frey, Freyja) a dárci bohatství, patroni slasti (Frey, Freyja) až smyslnosti, plodnosti a také míru (Nerthus, Frey-Fródi) a konečně jsou spjata, prostorově a hospodářsky, s půdou, která dává úrodu (Njörd, Frey), nebo s mořem jako místem plavby a rybolovu (Njörd). Do protikladu k těmto dominantním rysům jsou postaveni hlavní zástupci Ásů. Ani Ódin ani Tór nejsou samozřejmě lhostejní k bohatství, půdě apod. Nicméně, kam až sahají naše nejstarší znalosti skandinávské mytologie, jejich těžiště jsou jinde: jeden je nejmocnější kouzelník, pán run a náčelník společenství bohů; druhý je bůh s kladivem, nepřítel obrů, kterým se ostatně podobá (pomyslíme-li na jeho zuřivost), je to hřmící božstvo (jak napovídá jeho vlastní jméno), a slouží-li rolníkovi

<sup>36</sup> Ódin, Tór a Frey: *Völuspá*, 53–56.

<sup>37</sup> Ódin, Tór, Frey: *Skáldskaparmál*, 44.

a dává mu déšť, je to dokonce i v moderním folkloru jen jakýsi vedlejší produkt jeho bitvy, už svým způsobem násilný a atmosférický, nikoli pozemský a postupný.

Smysl, který je třeba dát tomuto rozdílu mezi Ásy a Vany, je ústředním problémem, který určuje veškerý výklad náboženství skandinávských a krok za krokem vůbec germánských, ve kterém se vysvětlení chronologická a historická (imaginární historie!) prudce střetávají s objasněními strukturálními a konceptuálními. Fakta nashromážděná a spojená v této knize od začátku v celek, přináší značnou posilu strukturalistům: vzhledem k paralelnosti indoíránských a italských teorií lze u příbuzných národů plně očekávat mytologii takového typu, jaká se objevuje u Skandinávců, nejprve v zájmu lepšího vymezení stavící do protikladu a pak k vytvoření životachopného celku sjednocující (1) nějaké božské postavy, do jejichž moci a ochrany spadá tak jako u Ásů Ódina a Tóra vysoká magie a svrchovanost na jedné straně, a (2) nějaké zcela odlišné božské postavy, do jejichž moci a ochrany spadá, tak jako u tří velkých Vanů, plodnost, bohatství, slast, mír atd.

21. *Válka Ásů s Vany a Protořímanů se Sabiny: vytváření kompletní trojfunkční společnosti.* Počáteční oddělenost reprezentantů prvních dvou funkcí a zástupců třetí funkce je společnou indoevropskou hodnotou: s obdobným mytickým vývojem (počáteční rozluka; válka; pak nerozlučitelné sjednocení v rámci trojčlenné hierarchizované struktury) se setkáváme nejen v Římě, z lidského hlediska v líčení počátků Města (sabinská válka a *syneicismus*), ale i v Indii, kde se říká, že kanoničtí bohové třetí funkce, Ašvinové, nepatřili zprvu mezi bohy a vstoupili do božského společenství jako třetí složka, pod „oběma silami“ (*ubhé virdžé*) až po násilném konfliktu, po němž došlo ke smíření a k dohodě. Jak lze očekávat, podrobnosti takových legend byly zvoleny a seskupeny tak, aby vynikly „funkce“ odpovídající různým společenským složkám a speciální postupy, které tyto „funkce“ umožňují svým služebníkům. Srovnávací rozbor římské legendy o prvotní válce Římanů se Sabiny a skandinávské pověsti o „první válce světa“, té mezi Ásy a Vany (k níž se váží, navzdory opačnému mínění E. Mogka, strofy 21 až 24 *Vědmíny písně*), odhalil dokonce jejich podivuhodný paralelismus a dal určitý smysl jedné i druhé. V obou dvou jsou diptychem vylíčeny dvě scény, v nichž má jednu ten a podruhé



onen z obou nepřátelských táborů výhodu (ovšem výhodu omezenou a dočasnou, protože je třeba, aby střetnutí skončilo bez vítěze a dobrovolně smluvenou dohodou), navíc za tuto výhodu vděčí svému funkčnímu zaměření: na jedné straně bohatí a rozkošníci Vanové korumpují zevnitř společnost (ženy!) Ásů tím, že jim pošlou ženu nazývanou „Opojení zlatem“, na straně druhé Ódin vrhá své slavné kopí, které – jak víme odjinud a ze zcela jiné situace – magicky a naprosto nezadržitelně vyvolá paniku. Právě tak na jedné straně bohatí Sabinové téměř vítězí a obsazují klíčové postavení protivníka nikoli bojem, nýbrž tím, že si za cenu zlata kupují Tarpeiu (nebo v jiném podání díky bezuzdné lásce, kterou Tarpeia vzplála k náčelníkovi Sabinů); na straně druhé Romulus vzýváním Jova (Statora), dosáhne od boha toho, že vítězí nepřátelská armáda se v náhlé a bezdůvodné panice dává na ústup.

22. *Vývoj válečné funkce u starých Germánů.* Musíme nicméně připomenout jednu skutečnost s velkým dopadem, která způsobila velmi brzy, a ne pouze u Skandinávů, nýbrž u všech Germánů, určitou „deformaci“ trojfunkční struktury a odpovídající theologie.

Zajisté nikde, ani v Indii ani v Římě, nejsou bohové první úrovně, Varuna, Jupiter, bez zájmu o válku: pokud se nezapojují tak jako Indra a Mars přímo do bojů, dávají svou magii do služeb té strany, které dávají přednost, a jsou to oni, kdo s definitivní platností přiřknou vítězství, které, i když je ve skutečnosti dobytí *silou*, má svými důsledky význam především pro *řád*. Nejsme proto překvapeni, když vidíme také Ódina zasahovat do bitev i bez toho, že by v nich nějak mnoho bojoval, zejména tím, že na vojsko, které odsoudil, sesílá ochromující, doslova spoutávající paniku, „pouta armády“, *herfjöturr* (srv. pouta, kterými je vyzbrojen Varuna). Je ale také jisté, že ve vymezení osobnosti Ódina hraje „válka“ důležitější úlohu než u obdobného boha védského a římského: v něm – a také v germánské době Mitry, kterou přezkoumáme v příští kapitole a kterou Tacitus dokonce interpretoval jako Marta – pozorujeme víc než pouhé prolínání: je to skutečné překypění, přetékání války do ideologie první úrovně. Přinejmenším v době, kdy se vytvářely jejich eposy, „ódinovští hrdinové“ – Sigurd, Helgi, Harald Bojovný Zub – jsou především válečníky, a na onom světě Ódin přijímá ve Valhalle právě mrtvé bojovníky a pouze je, aby se po věčné časy

věnovali válečným hrám a radostem. Jako vyrovnání přinejmenším v určitých vrstvách Tór, nepřítel obrů a příliš samotářský bojovník, ztratil kontakt s válkou tak, jak ji v praxi opravdu lidé vedou, a byl to především šťastný následek jeho atmosférických soubojů s obry a pohromami, zejména déšť, blahodárny pro úrodu, který ospravedlnil a popularizoval jeho kult a dokonce občas vytlačil Freye ze zemědělské části jeho hájemství.) Tento dvojitý vývoj patrně dospěl k extrému u nejvýchodnějších Skandinávů, u kterých Adam z Brém (IV,26–27) takto definuje tři bohy uppsalské trojice:

*Thor praesidet in aere, qui tonitrus et fulmina, ventos ymbresque, serena et fruges gubernat. Alter Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos. Tercius est Fricco (Frey), pacem voluptatemque largiens mortalibus...*

*Si pestis et fames imminet, Thor ydolo lybatur, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi.*<sup>38</sup>

I když připustíme, jak je velmi pravděpodobné, že theologie každého z těchto tří uppsalských bohů byla bohatší a odstíněnější, než se zdá z krátkých poznámek Adama z Brém (který také považoval Tóra za „hlavního“ boha, neboť protože byl postaven ve středu, ve skutečnosti totiž jako druhý, byl vyzbrojen kladivem, které on pokládal za nějaké žezlo, a byl hromovládny, ztotožnil ho s Jovem), není důvod zavrhnout podstatu jeho svědectví: posunutí války do „Wodanovy“ oblasti a opačný posun Tóra do služeb rolníka jsou fakta. Jsme však schopni porozumět jejich původu a na jiných místech Skandinávie, kde se pozoruje obdobný jev, hodnoty tří bohů

<sup>38</sup> Georges Dumézil uveřejnil v *Les Dieux souverains...* doslovný překlad této pasáže:

„Národ Suetonů má jeden slavný chrám, nazývaný Ubsola, ležící nedaleko od města Sietona. V tomto chrámu, zcela vyzdobeném zlatem, lid pěstuje kult tří soch bohů, Tór, nejmocnější, sedí ve středu mezi Wodanem a Fricconem. Významy těchto bohů jsou následující: Tór, říkají, je pánem povětří a vládne hromu a blesku, větrům a dešti, příznivému počasí a sklizni; druhý, Wodan, to znamená Zuřivost, vede války a dodává mužům odvalu proti nepřátelům; třetí, Fricco, poskytuje smrtelníkům mír a potěšení a jeho modla je opatřena ohromným údem. Wotan je zobrazen ozbrojený, tak jako u nás Mars, zatímco Tór, držící žezlo, zřejmě napodobuje Jova.

Všichni tyto bohové mají své kněží, kteří jim jménem lidu přinášejí oběti. Pokud hrozí mor nebo hlad, je to modla Tóra, k níž se obracejí, v případě války vyniká Wodan, a má-li být slavena svatba, Fricco.“



zůstávají nicméně v tom podstatném bližší těm, které známe u jejich indických a římských homologů.

Funkční bohové:	Podle Adama z Brém:	V mytologickém celku:	Funkce:
ÓDIN	válka	magie válka	I
TÓR	plodnost přinášená bouří	souboje s obry plodnost přinášená bouří	II
FREY	mír, potěšení a lidská plodnost	všeobecný dostatek v době míru a lidská plodnost	III

*Les Dieux souverains des Indo Européens, str. 189<sup>39</sup>*

23. *Stav bádání u Keltů, Řeků a Slovanů.* V jiných částech indoevropské oblasti rozmanité důvody – příliš nízké a nedostatečné datování nebo nesoustavnost dokumentů, nepochopení pozorovatelů nebo přenašečů, masivní výpůjčky z neindoevropských náboženských systémů – způsobují, že nezahlédneme tak bezprostředně theologické struktury odpovídající třem funkcím: tady je zapotřebí mnoha úvah a následkem toho hrozí libovůle. Tento stav věcí je zvláště politováníhodný v keltské a v řecké oblasti, kde přece jsou přítom informace tak hojné. Je třeba se s tím smířit: v Řecku, kde podstatná část náboženství zcela jistě není indoevropská, seskupení bohyní v legendě o pastýři Paridovi, na příklad, zůstává určitou literární hrou a nevytváří očividně žádnou autentickou náboženskou kombinaci. V Galii klasifikace bohů tak, jak ji podává Caesar a jak ji potvrzují irské texty o Túatha Dé Dananu, připomíná něko-

<sup>39</sup> Heimdall, kterého Georges Dumézil zprvu interpretoval jako „boha počátku“, homologického s Janusem, má složitější funkce, které Dumézil shrnul pod názvem „rámcový bůh“. – Pozn. H. C.-B.

lika svými články strukturu tří funkcí. Tato analogie však svým původem a retušemi, jež napovídá, přináší více problémů, než kolik jich řeší. Pokud jde o pohanská náboženství Slovanů, jsou příliš málo známa, než aby pokusy o trojfunkční výklad mohly být něčím více než pouhými brilantními hypotézami. Avšak shoda ve svědectvích o třech oblastech indoíránské, italské a germánské, ve kterých byla stará náboženství systematicky popsána samotnými uživateli, poskytuje záruku, že již v indoevropských časech trojčlenná ideologie zrodila určitou theologii téže podoby, určité seskupení hierarchicky uspořádaných božstev reprezentující ony tři úrovně, a také určitou „etiologickou mytologii“ ospravedlňující jak rozdíly mezi těmito božstvy, tak jejich spolupráci.

24. *Božstva ztělesňující syntézu tří funkcí.* Omezíme se jen na upozornění na časté jiné, nikoli již analogické, nýbrž syntetické užívání trojčlenné struktury v theologii. Jsou totiž božstva, která vzdělanci i věřící vymezují, v protikladu vůči specializovaným bohům tří funkcí, jako omnivalentní, jako trvale přítomná a účinně působící na všech třech úrovních. Tento typ vyjádření mohl vzniknout nezávisle na více místech, například ve středomořských civilizacích, když vládnoucí nebo dokonce eponymní božstvo určitého města se prosadilo na úkor jiných bohů nebo božských sborů: tak u athénských Iónů, kde se zdá, že určitá čtyřčlenná theologie (Zeus, Athéna, Poseidón, Héfaistos) pokrývala zprvu čtyři funkční kmene (kněze, válečníky, zemědělce, řemeslníky), je to Athéna, která v historické době ovládla náboženství; podle hezké poznámky F. Viana o Malých Panathénajích dostávala postupně různé počty jako *Hygieia*, *Polias* a *Niké*, označení, která evokují funkce zdraví, politické svrchovanosti a vítězství. Obdobně v samém srdci mazdaismu vznikla trojitá titulatura, „dobří, silní, svatí“, ochranných duchů *fravaši*, kteří jsou ve skutečnosti trivalentní.

25. *Trivalentní bohyně.* Nicméně se zdá, že mezi těmito postavami jeden typ bohyně, která je prokazatelně trivalentní, a je záměrně přiřazována k funkčním bohům, je třeba odkázat až do indoevropského společenství: tuto bohyni, její pohlaví a místo zařazení na seznámkách spojují s třetí funkcí, je však činná na všech třech úrovních a zdá se, že její přítomnost v přehledech vyjadřuje theologem určité ženské omnivalence, která zdvojuje celou mnohost muž-



ských specializací. Připomenuli jsme výše, že ve védských trojfunkčních přehledech je říční bohyně Sarasvatí sdružována s Ašviny; jenže přívlastky Sarasvatí, ačkoli nejsou seskupeny do formule, ji definují jasně jako čistou, hrdinskou a mateřskou. Zcela nezávisle jsme já (1947) a H. Lommel (1953) navrhli vyložit Anáhitu, nejdůležitější z bohyní postgáthové Avesty a říční bohyni, jejíž úplně trojitě jméno: „Vlhká, Hrdinná, Neposkvrněná“ (*Aredvi Sūrā Anāhitā*) odkazuje zřetelně ke třem funkcím, jako určitou homologii Sarasvatí a jako dědičku obdobné indoíránské bohyně. Domnívám se dále, že sublimací téhož prototypu vytvořil čistý mazdaismus svou čtvrtou entitu, Ármaiti, která je sice zařazena obyčejně na třetí úrovni (po *Chšathra* „Moc“, a před *Haurvatāt-Ameretāt*, „Zdraví“-„Nesmrtelnost“), avšak nemá sice trojitý titul, zároveň ale nese jméno, které znamená „Zbožné myšlení“, pomáhá bohu v jeho boji s armádou zla a jako rozlišující hmotný prvek k ní patří *země živitelka*. V Latiu, ve městě Lanuvium, byla Juno uctívána pod trojitým titulem *Seispes Mater Regina*; dva poslední přívlastky se opět spojují s theologií římské Junony (Lucina atd.; Regina), zároveň ochránkyně spořádané plodnosti a bohyně svrchovanosti; v Římě však válečnické určení chybí, zatímco právě ono bylo zcela zřejmé v zobrazeních lanuvijské Junony a určitě je vyjadřoval první, záhadný přívlastek *Seispes-* (lat. *sospit-* ze *\*sue-spit-*? srv. Indra *sva-kšatra*, *sva-patī* atd.). Konečně v germánském světě, pokud můžeme soudit podle kontinentálních Germánů, byla, jak se zdá, určitá jediná a multivalentní (pokud ne omnivalentní) bohyně, *Frijjó*, připojena k množství funkčních bohů, o kterých jsme hovořili výše; i když její válečné určení není doloženo, to málo, co o ní víme, ji ukazuje zároveň jako svrchované božstvo (Frea v legendě, která objasňuje jméno Lombardů) a jako „Venuši“ (*\*Frijja-dagaz*, „Freitag“); u Skandinávů se tato původní multivalence rozpadla, bohyně se rozdvojila na Friggu (pravidelné vyústění *\*Frijjó* ve staré severštině), svrchovanou choť svrchovaného mága Ódina, a na Freyju (jméno přetvořené podle jména boha Freye), typickou bohyni Vanů, rozkošnickou a bohatou. V Irsku jedna hrdinka, Macha, bezpochyby prastará bohyně, eponym jednoho z nejdůležitějších sídel, Emain Macha, hlavního města pohanských králů Ulastru, s plání, která jej obklopuje, musela mít v archaických dobách stejný syntetický charakter analyzovaný podle tří funkcí, protože i ona se rozštěpila na tři osoby, na „trojici Macha“ uspořádanou

v časové posloupnosti; jsou to: „Vidoucí“, která je manželkou jednoho muže z nejstarších časů, zvaného Nemed, „Svatý“, a která zemřela mocným vzrušením během jednoho vidění; dále jakási „Bojovnice-Přebornice“, která svého manžela činí zároveň svým velitelem, a která zahynula v boji; a konečně „Matka“, která zračně rozmnožila majetek svého muže, bohatého rolníka, a která zemřela během těžkého porodu dvojčat. Není však již možné stanovit, jaké vztahy tato bohyně – možná – udržovala v náboženství s mužskými bohy stejných funkcí.

26. *Trojčleenná theologie a její prvky*. Nastínili jsme právě určitý globální pohled na indoíránské, italské a germánské theologické systémy, které vyjadřují ideologii tří funkcí, a rozpoznali jsme, že jsou dostatečně souběžné, aby bylo možno doporučit výklad na základě společného indoevropského dědictví. To je však pouze začátek: aniž bychom ztratili ze zřetele strukturu celku, výzkum se musí postupně zaměřit na každý ze tří členů, prozkoumat funkci náboženské svrchovanosti samu o sobě, dále funkci síly, poté funkci plodnosti a srovnáním indických, íránských, latinských a dalších údajů se pokusit určit, jak Indoevropané chápali, členili a používali každou z nich.



<i>Řím:</i>	<i>Védská Indie:</i>	<i>Skandinávie Eddy:</i>
I. DIUS JUPITER	MITRA VARUNA	TÝ ÓDIN
II. MARS	INDRA	TÓR
III. QUIRINUS OPS, FLÓRA aj. VORTUMNUS, LÁROVÉ aj.	NÁSATJOVÉ Bohyně a pomocní bohové 3. funkce	NJÖRD, FREY FREYJA <i>Vanové</i>

*Les Dieux des Indo-Européens*, str. 34.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> V této tabulce Georges Dumézil respektoval lingvistický úzus, podle kterého u dvojice jmen je vhodné zmínit jako první to kratší z nich. Z theologického hlediska by ovšem pořadí bohů první funkce mělo být obrácené: Jupiter je důležitější než Dius Fidius, Varuna než Mitra, Ódin než Tý. – Pozn. H. C.-B.

## IV RŮZNÉ FUNKCE V THEOLOGII, V MYTOLOGII A V EPOSU

1. *Nerovnoměrný vývoj theologické analýzy tří funkcí.* Průzkum každé ze tří funkčních úrovní v indoevropském světě představuje tři velmi závažné úkoly, jejichž řešení však v současné době postupuje značně nerovnoměrně. Soustavných výsledků bylo možno dosáhnout poměrně rychle pouze na první úrovni. I když významné vlastnosti druhé a třetí funkce byly určeny velmi brzy, jakožto uspořádané celky jsou stále jen ve stadiu základního ohledávání. Můžeme zde tedy hovořit jen o jejich základním zaměření a zejména uvést určité údaje o prostředcích, jejichž pomocí vědci pracují.

2. *Dva aspekty první funkce u Indoíránců: Varuna a Mitra, Aša a Vohu manah.* O základním principu, kolem kterého byla u Indoíránců organizována theologie první funkce, jsme se již zmínili: ve smlouvě z Bogazkale, ve védských formulích, které se v porovnání s ní jevíly podobné, nepředstavuje tuto funkci jeden bůh, nýbrž dva, Mitra a Varuna, a tuto dvojici předpokládá také koexistence obou figur, „Dobrého smýšlení“ a „Řádu“, které jí odpovídají v čele výčtu entit, jimiž Zarathuštra nahradil funkční bohy. Indickými komentátory a rozličnými mytologickými školami posledních sta let byl tento dualismus vysvětlován mnoha způsoby. Nyní je zcela objasněn a řešení odpovídá tomu, co můžeme částečně odvodit ze samotných jmen: slovo *Varuna*, ať už je nebo není příbuzné s řeckým *ouranos*, *óranos*, zůstává sice temné (bylo vykládáno pomocí kořenů s významem „krýt“, „vázat“ nebo „prohlásit“), naproti tomu ale *Mitra*, jak André Meillet vysvětlil v jednom svém slavném článku (1907), je podle etymologie svého jména zcela určitě zosobněná smlouva.

V převážné většině případů védští básníci nerozlišují mezi těmito božstvy, jejichž jména se často objevují ve zdvojeném duálu, což je gramatický tvar, který vyjadřuje nejužší možný vztah: vidí v nich



dva nebeské konzuly, solidární nositele nejvyšší moci, a pokud zmiňují pouze jednoho z nich, bez jakýchkoli zábran na něj soustřeďují veškeré aspekty a prostředky této moci. Je to zcela přirozené: jednotu, harmonie funkce svrchovanosti ve vztahu ke všemu, co je jí podřízeno, vytváří pro lidi základní dobro, které je třeba vyzdvihnout na první místo jak ve víře, tak ve vyjádření. Naštěstí však dochází k tomu, dokonce i v lyrice hymnů, a především v obřadních knihách, že básník nebo obřadník překročí tuto rovinu a chce rozlišit oba bohy, aby mohl lépe vysvětlit jejich solidaritu nebo jí využít. V těchto případech mají všechny různé obrazy, které se takto objeví, stejný smysl: Mitra a Varuna jsou dva póly celé řady konceptuálních dvojic, protikladů, jejichž juxtapozice definuje dvě roviny; dalo by se říci, že každý prvek jedné z nich vyžaduje na druhé homologický prvek, a tyto páry, přes veškerou svou rozdílnost, mají nicméně napohled něco tak zřetelně příbuzného, že u každého nově zjištěného páru můžeme s jistotou předem určit, který jejich prvek bude „mitrovský“ a který „varunovský“. Mezi tak rozdílnými vymezeními antiteze je obtížné označit jedno jako to, z něhož jsou zbývající odvozeny, a je nepochybné, že občasné pokusy tohoto druhu nemají velký smysl. Cennější je postupovat prostřednictvím prostého porovnávání vzorků, pozorování a definování jednotlivých antitezí ve vztahu k hlavním kategoriím božského bytí (viz výše, II,5).

Pokud jde o jejich *oblasti*, v kosmu se Mitra více zajímá o to, co je blízké člověku, Varuna o nesmírný celek (a tento rozdíl nacházíme zřetelně mezi odpovídajícími zarathuštrovskými entitami: viz výše, II,8, 4°): půjdeme-li až do krajních důsledků, texty nám řeknou, že Mitra je „tento svět“, Varuna „onen svět“, jako je jisté, že Mitra velmi brzy vládl dni a Varuna noci. Mitra je spojován s viditelnými a běžnými formami ohně nebo sómy, Varuna s jejich formami neviditelnými a mytickými.

Ve *způsobech jednání* je Mitra ve vlastním smyslu „smlouvou“ a vytváří, usnadňuje, mezi lidmi dohody a spojení. Varuna je velký kouzelník, ovládající *máju*, magii tvořící formy, a disponující též „uzly“, do kterých nezvratným sevřením provinilce „uchvátí“.

Ani jejich *povahy* nejsou méně protikladné: přátelský Mitra je dobrotivý, mírný, nakloněný postupnému vyřizování věcí, budící důvěru, Varuna je nelítostný, násilnický, prudký, poněkud démonický. Tento obecný theologem je ilustrován bezpočetnými příklady: Mitrovi náleží to, co se láme samo sebou, Varunovi to, co je rozřáto

sekerou; Mitrovi to, co je uvařeno, Varunovi to, co je upečeno; Mitrovi patří mléko, Varunovi opojná sóma; Mitrovi je vlastní inteligence, Varunovi vůle; Mitrovi připadá to, co je dobře obětováno, Varunovi to, co je obětováno špatně atd.

Mezi dalšími funkcemi, jinými, než které jsou jim vlastní, má Mitra bližší k blahobytu, plodnosti, míru, Varuna k válce a k dobývání; a mezi samotnými oblastmi svrchovanosti je Mitra spíše – jak řekl s určitým anachronismem A. Coomaraswamy – „mocí duchovní“ a Varuna „mocí časnou“, v každém případě je jeden *bráhma*n a druhý *kšatrija*. L. Renou<sup>41</sup> zjistil také v *Rgvédu* rozlišující znak náklonnosti Varuny k elitě a Mitry k masám, k obyčejným lidem.

Svrchování bohové Mitra a Varuna si jsou rovni teoreticky i prakticky a oba jsou stejně přítomni. Jestliže se v hymnech Varunovo jméno vyskytuje častěji, není to proto, že by se „právě“ prosazoval na úkor „staršího“ boha Mitry, ale jednoduše proto, že magické, znepokojující atd. vymezení jeho aktivity vyžaduje od člověka více kultické péče než uklidňující a zcela jasná oblast působnosti právníka Mitry. Je třeba rovněž zdůraznit, že mezi těmito protikladnými bytostmi není nikdy konflikt, ale naopak trvalá spolupráce.

3. *Dva aspekty první funkce v Římě: Jupiter a Dius Fidius*. Toto indické a již indoiránské schéma poskytlo klíč k některým problémům nebo záhadám západních mytologií. V Římě, kde veškeré myšlení je účelové a vlastenecké, kde kosmos a jeho různé části nepřitahují pozornost a úvahy ve větší míře, než pokud mohou být užitečné nebo škodlivé Městu, nemůžeme očekávat, že se zde setkáme s dvojčleností v obecném smyslu: nebeská hlubina, vesmírný řád, Varunovy záležitosti nechávají Římany zcela lhostejnými. Dvojčlenost však přetrvává i zde, byť omezena jen na několik ze svých indických specifikací.

Jestliže v historickém Římě se Dius, *Dius Fidius* – „zářící“ bůh a záštita „fides“, dodržování přísah – jeví jen jako jeden z Jovových aspektů, nezdá se, že by tomu tak bylo i v úplných počátcích. Jistě, oba bohové byli úzce spojeni a jméno prvního z flamenů je bližší Diovi než Jovovi. Ale to, že si Dius ze svrchovanosti vykrojil

<sup>41</sup> L. Renou, *Études véd. et pánin.*, II, 1956, str. 110.



výlučně právníckou oblast, nás nutí posuzovat celý zbytek, ony auspicie, jimiž žil Řím, ono mystické řízení římské politiky, ony spásitelské zázraky v římské historii, jako něco, co je mnohem více charakteristické pro jeho velkého partnera. Obdobně v teorii blesků má *Dius Fidius* jednu zřetelně „mitrovskou“ specifikaci: jemu patří denní blesky, zatímco blesky noční podléhají jakési pochmurné, „varunovské“ variantě Jova, zvané *Summanus*. Je pravděpodobné, že tato komplexní theologie utrpěla, ještě před našimi nejstaršími texty, Jovovým povýšením a zároveň theologickou reformou, která proběhla souběžně s vytvořením jeho kapitolského kultu a nahrazením starobylé trojice „*Jupiter, Mars, Quirinus*“ trojicí „*Jupiter O. M., Juno Regina, Minerva*“. Kapitolský *Jupiter* se zřejmě stal brzy rozpínavým, pohltil *Dia* a soustředil na sebe veškerou svrchovanost; je ale možné, že oba tradiční komplementární plány lze stále ještě vycítit ve zvláštní dvojité titulatuře boha: *Optimus*, což znamená velmi úslužný, a *Maximus*, neboli nejvýše postavený v nekonečné klasifikaci „majestátů“; ve vztahu k člověku jsou to dva póly, které ve védské ideologii korespondují s *Mitrou* a *Varunou*.

4. Dva aspekty první funkce ve Skandinávii: *Ódin* a *Tý*. Ale obzvláště osvětlující je indická analogie v germánském světě. Ani „*Mercurius*“ (neboli *Wotanaz*) v Tacitově *Germanii* ani *Ódin* v nordických textech nejsou na své úrovni sami: je u nich ten, kterého Tacitus ze zjevných a velmi zajímavých důvodů nazývá *Martem* (to znamená *Tiuze*) a Skandinávci *Tý*. Tento bůh, homonymní s védským *Djausem* a řeckým *Diem*, který stejně jako tyto bohové nebo latinský *Dius Fidius* evokuje ideu zářících nebes, je všeobecně pokládán ve svých vztazích k \**Wotanovi* za „staršího“ boha, zastíněného novým příchozím. Kromě toho, že by bylo velmi zvláštní, kdyby byli jak Tacitus, tak skandinávští básníci, které dělí časová vzdálenost osmi až deseti staletí, poznali a zaznamenali zrovna v témž stadiu onen pohyb, v němž jeden postupoval a druhý odcházel ze scény, komparativní úvahy nás vyzývají dát tomuto spojení strukturální smysl, podle něhož je i \**Tiuze* zatlačen do pozadí znepokojivým \**Wotanem* bezpochyby ze stejného důvodu, jaký působí, že se *Mitra*, teoreticky rovnocenný *Varunovi*, těší u básníků mnohem menší pozorností než *Varuna*, a že *Dius Fidius* je méně důležitý než *Jupiter*: lidé si více považují svého svrchovaného božského mága než svého právníka.

Zcela osobitý je ten moment germánského světa, na nějž upozorňuje to, že Tacitus ze svého římského pohledu (*interpretatio romana*) označil *Tiuze* jako *Marta*. Připojuje se k úvahám rozvíjeným v předcházející kapitole, kde jsme viděli, jak se mág *Ódin* sám zmocnil určité části válečné funkce. Platí to i pro zákonodárce *Týa*. Podívejme se, jak jej vymezuje *Snorri* (*Gylfaginning*, kap. 25):

*Dále je ještě Ás, který se jmenuje Tý. Je nejodvážnější a nejsrdnatější a rozhoduje velkou měrou o vítězství v bitvách. Vzávat ho prospěje bojovníkům. O tom, kdo předčí ostatní a ničeho se neleká, říká úsloví, že je neohrožený jako Tý...<sup>42</sup>*

K této „martializaci“ svrchovaného právníka starých Germánů existuje římská analogie, ve které se z *Quirina*, kanonického boha třetí funkce, ochránce Římanů v době míru a při mírových pracích, stala jedna z *Martových* variant. V obou těchto případech se společenský vývoj odrazil na bozích: v okamžiku, kdy – pravděpodobně s tak zvanou *serviovskou* reformou – *Quirites* splynuli s *milites* a stali se tak z nich „*milites* na dovolené mezi dvěma povoláními do zbraně“, se zcela přirozeně také z *Quirina* stal *Mars tranquillus*, *Mars qui praeest paci*, dokud nezačne *saeuire*.

V odlišných, méně formalistických a více násilných podmínkách rozšířily podobně také germánské archaické společnosti rámcové poměry války i na správu v dobách míru a naplnily ji válečnými mravy a duchem. V Římě se *exercitus urbanus*, který představoval zákonodárny sbor, sice scházel na *Martově* poli, ale beze zbraně. Počtème si naproti tomu v barvitých kapitolách,<sup>43</sup> v nichž Tacitus popisuje germánský *Ding*, příchod náčelníků a jejich tlup, které hlasovaly máváním nebo údery zbraní, jsou to zcela válečné formy prestiže a ovlivňování. A právě na těchto shromážděních *Ding* se sjednávalo právo, zde se řešily soudní spory. O několik staletí později neposkytuje starobylá skandinávská společnost odlišnou podívanou: také zde se do shromáždění přichází se zbraněmi, a na znamení souhlasu se zdvíhá meč nebo sekera nebo se mečem bije o štít. Nemůžeme se proto divit, že bůh, který předsedal těmto

<sup>42</sup> S. Sturluson, *Edda. Sága o Ynglinzích*, Praha 1988, přel. H. Kadečková, str. 61. – Pozn. vyd.

<sup>43</sup> *Germ.* 11–13.



válečnicko-právním sborům, dědic indoevropského boha práva, si oblékal uniformu svých podřízených a provázal je při jejich snadném a neustálém přecházení od práva k boji, a že ho římská pozorovatelé pokládali za Marta. Dedikační nápisy nalezené ve Frísku jsou adresovány bohu jménem *Mars Thincsus*, který představuje přesné spojení mezi pravděpodobným indoevropským stavem a skandinávským vyústěním, mezi Mitrou a Týem, oním Týem, o kterém bylo též poznamenáno, že jeho jméno v toponymii signalizuje stará místa shromáždění *Ding*.

Zdá se kromě toho, že staří Germáni, méně pokryteční než jiné národy, také rozpoznali, bez ohledu na celou tu válečnickou dekoraci, hlubokou analogii mezi právním postupem s jeho kličkami a úskoky, s jeho nespravedlnostmi bez možnosti odvolání, a bojem, v němž řinčí zbraně. Právo, je-li obratně využíváno, se rovněž stává prostředkem k tomu, jak se stát silnějším, jak dosáhnout vítězství, která často zneškodní protivníka stejně jako souboj. Když se říká, že Tý od jedné právníkové lsti, při níž dal všanc svou pravici jako zástavu za užitečné, leč nepravdivé tvrzení, „je jednoruký a nemůže být prostředníkem smíru mezi lidmi“ (*Gylfaginning*, kap. 25), je to pouze kompenzace, morální protějšek vyvažující hmatatelnou skutečnost, že do shromáždění *Ding* se přichází se zbraněmi, s úmyslem dosáhnout spíše moci než spravedlnosti a že válka je všude.

Tyto velmi obecné poznatky pomohou pochopit, jak se \**Tiuz-Mars* mohl vyvinout z indoevropského boha, jehož vlastní doménou bylo právo a jehož povaha se naopak v jiných oblastech za pomoci civilizace očistila a stala se morální.

5. Menší svrchovaní bohové *Rgvédu*: *Arjaman* a *Bhaga* po boku *Mitry*. V hymnech *Rgvédu* však nejsou právník *Mitra* a mág *Varuna* zcela sami, ačkoli se zdánlivě vyčerpávajícím způsobem dělí o oblast svrchovanosti. Jsou pouze nejčastěji zmiňovanými členy skupiny, kterou tvoří *Áditjovci* neboli synové bohyně *Aditi*, „Nespoutané“ (to znamená svobodné, neurčené atd.). Úvahy o jménech a funkcích jednotlivých *Áditjovců* ve všech kontextech, studium frekvence zmínek o každém z nich, především frekvence jejich rozličných dílčích seskupení a jejich spojení s ostatními bohy umožnily interpretovat strukturu, kterou vytvářejí. Můžeme zde samozřejmě jen velmi stručně shrnout tyto analýzy a výpočty, je-

jichž podrobnosti byly zveřejněny nadvakrát, v roce 1949 a v roce 1952.

Dokonce ještě v epické slovesnosti se dochovala vzpomínka, že *Áditjovci* jsou bohové, kteří stejně jako dva hlavní z nich jdou v párech. Později jich bude až dvanáct. V *Rgvédu*, zdá se, se již projevuje rozkyv mezi starobylým číslem šest a prvním rozšířením počtu na osm, připojením dvou různorodých božstev. Z těchto šesti tvoří *Mitra* a *Varuna* první pár; u každého z dalších dvou párů je zřetelné, že jeden pojem jedná podle určení a v duchu *Mitry*, druhý symetricky podle určení a v duchu *Varuny*, a to tak, že je oprávněné a patřičné nazývat tyto komplementární postavy „menšími svrchovanými vládci“. Zdá se však, že toto číslo šest bylo samo z důvodů symetrie odvozeno z méně rozsáhlého systému čtyř svrchovaných bohů, ve kterém svrchovaný vládce „blízký lidem“, *Mitra*, měl pobočníky, a to dva, zatímco *Varuna* pobýval osamocen ve svých dálavách. Jména a rozdělení těchto původních *Áditjovců* jsou: (1) *Mitra* + *Arjaman* + *Bhaga*; (2) *Varuna*.

- |            |   |   |
|------------|---|---|
| 1. VARUNA  | — | „Vazač“ („Pokrývač“)                                      |
| 2. MITRA   | — | „Smlouva“, „Přátelství, Přítel“                           |
| 3. ARJAMAN | — | <i>arja</i> + <i>-man</i> (sufix nebo kořen <i>man-</i> ) |
| 4. BHAGA   | — | „Podíl“   |
| 5. ANŠA    | — | „Podíl“   |
| 6. DAKŠA   | — | „Tvořivá energie“   |

MITRA	+	ARJAMAN	+	BHAGA
VARUNA	+	DAKŠA (nebo DHÁTAR)	+	ANŠA

*Les Dieux des Indo-Européens*, str. 45–46.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> (a) Oblast svrchovaných bohů je zřejmě složena jen z dvou částí: je zde symetricky pouze polovina *Mitrova* a polovina *Varunova*; (b) nicméně každý z těchto bohů má ve své polovině dva pobočníky, kteří mu bezpochyby ulehčují nebo pomáhají v určité přesně vymezené části jeho úřadu; (c) existence párů *Arjaman-Dakša*, *Bhaga-Anša* kromě toho naznačuje, že *Mitrovi* a *Varunovi* pomocníci si pojem od pojmu odpovídají, zajišťují srovnatelné služby, jeden v polovině *Mitrově* a druhý v polovině *Varunově*, jeden v duchu *Mitry* a druhý v duchu *Varuny*.



Princip úzkého spojení Arjamana a Bhagy s Mitrou, doložené-  
ho statistikou zmínek o nich obou, je jednoduchý: každý z těchto  
bohů vyjadřuje, upřesňuje Mitrova ducha ve dvou oblastech, které  
jsou pro lidi důležité, v oblasti, které římské právo znovuobjeví  
v jiném, individualističtějším zaměření, rozlišujícím *personae*  
a *res*: pod Mitrou, jehož bytí a název vymezují pole a celkový  
způsob jednání, které známe (právnícký, dobrotivý, spravedlivý,  
orientovaný na člověka), se Arjaman zabývá udržováním *společ-*  
*nosti* Ářjů, jimž vděčí za své jméno, a Bhaga, jehož jméno zname-  
ná doslova „podíl“, zajišťuje spravedlivé rozdělování a potěšení ze  
*statků* Ářjů.

6. *Arjaman*. Arjaman ochraňuje společenství lidí, kteří, ať už poli-  
ticky sjednoceni nebo ne, se považují za „Árje“ v protikladu k bar-  
barům. Arjaman je ochraňuje ani ne jako jednotlivce, nýbrž jako  
součásti celku. Z jeho nejrozmanitějších služeb jsou hlavními as-  
pekty tři následující:

(1) Podporuje hlavní formy přirozených nebo smluvních vztahů  
mezi Ářji. Je „dárce“, chrání „dar“ (což jej nutí zabývat se také  
bohatstvím a hojností), a zvláště složitý komplex všeho, co má být  
poskytováno jako pohostinnost. P. Thieme<sup>45</sup> tento motiv zhodnotil,  
ale omylem z něj učinil jádro celého pojetí božství a vše zbývající  
buď z něho odvozoval, nebo popíral. Ve skutečnosti nejsou o nic  
méně v popředí Arjamanova zájmu manželské svazky: je uctíván  
jako bůh dobrých manželství, nalezce ženicha,<sup>46</sup> vyhledává partne-  
ra pro mladou dívku a budoucí ženu pro svobodného.<sup>47</sup> Jeho starost  
o cesty a o volný pohyb (je *atúrtapanthá*, „ten, jehož cesta nemůže  
být přerušena“)<sup>48</sup> nelze popírat či brát jako zanedbatelnou, jak to  
dělali B. Geiger, H. Güntert a P. Thieme: vyplývá z velkého počtu  
strof hymnů a z jednoho liturgického textu, který jej definuje jako  
boha, který dovoluje obětníkovi „jít, kam si přeje“ a „šťastně ces-  
tovat“.<sup>49</sup>

(2) Jeho péče o Árje má také jeden liturgický aspekt: ve starých  
dobách on poprvé dojel mytickou krávu a následkem toho ve všech

<sup>45</sup> *Der Fremdling im Rgveda*, 1938.

<sup>46</sup> *Subandhu, pativédana: AV XIV,1,17*.

<sup>47</sup> *Tamt.*, VI,60,1.

<sup>48</sup> *RV X,64,5*.

<sup>49</sup> *Taitt. Sanh.* II,3,4,2.

časech stojí, ač neviditelný, po boku kněze a spolu s ním dojí  
posvátnou krávu.<sup>50</sup> Byl také požádán,<sup>51</sup> aby pomocí obětních úli-  
teb (*ava-jadž-*) vypudil z obětního místa nepřátele, kteří klamou  
Varunu.

(3) Autoři hymnů se málo zajímali o onen svět, a proto nehovoří  
o dalším druhu služby, naopak jediném, na nějž si zachovává živou  
vzpomínku epos, a bezesporu starobylém. Na onom světě Arjaman  
předsedá skupině „otců“, jakýchsi géniů, jejichž jméno dostatečně  
osvětluje původ: jsou určitým zobrazením mrtvých předků a Arja-  
man je jejich králem a prodlužuje tak *post mortem* šťastné společné  
soužití a společenství živých Ářjů. Cesta vedoucí k „otcům“, vyhra-  
zená těm, kteří během svého života přesně praktikovali rituály (na  
rozdíl od asketů a jogínů), se jmenuje „Arjamanova cesta“ (*Maháb-*  
*hárata*, XII,776 atd.).

7. *Bhaga*. Bhaga se zabývá v zásadě bohatstvím, a na něho se obra-  
cí každý – slabý, silný, dokonce i král –, aby obdržel „nějaký po-  
díl“.<sup>52</sup> Čelkový průzkum védských strof, v nichž je zmiňován nebo  
kde se používá slovo *bhaga* jako apelativum, umožnil závěr, že  
tento „podíl“ má dostatek patřičných vlastností k tomu, aby při-  
náležel k Mitrově polovině svrchované vlády: je spravedlivý, před-  
vídatelný, bez překvapení, dochází naplnění během těhotenství  
(dítě připravené k narození „dosáhne svého *bhaga*“);<sup>53</sup> je výsled-  
kem udělení, o něž se nesoupeří, je to tedy součást určitého distri-  
bučního systému (slovesa *vi-bhadž-*, *vi-dhr-*, *daj-*: srv. řec. *dai-*  
*món*); a konečně je získáván a držen v klidu, je údělem zralých  
mužů s klidnou myslí, „seniores“ – v protikladu k „iuvnes“.<sup>54</sup>  
Druhá varianta podílu, nepředvídatelná, násilná, „varunovská“, ta,  
která se získává v bitvě nebo závodem, je označena odlišným slo-  
vem, které mělo od indoiránských dob bojový zvuk a které právě  
poskytlo védským theologům jméno „menšího varunovského svr-  
chovaného vládce“, symetrického k Bhagovi, jménem *Anša*.

<sup>50</sup> *RV I,139,7*, s komentářem od Sájany.

<sup>51</sup> *Tamt.*, VII,60,9.

<sup>52</sup> *Tamt.*, VII,41,2.

<sup>53</sup> *Tamt.*, V,7,8.

<sup>54</sup> *Tamt.*, I,91,7; V,41,11; IX,97,44.