je podmínky požadované k tomu, aby určitý předmět studia byl uznán jako aplikace trojčlenného schématu.

Druhý text se dotýká obávaného problému hodnoty, již je třeba přisuzovat pramenům. Dumézilovi bylo občas vyčítáno, že celou svou konstrukci opírá o velmi malý počet pramenů. To není přesné, neboť použitý *corpus* je nesmírný, od smlouvy podepsané mitannským králem a nalezené na tabulce v Bogazkale na místě hlavního města chetitské říše až po formuli přísahy Sasů zachovanou v jednom rukopise z devátého století, od textu Jana z Lýdie, byzantského spisovatele šestého století, po velšské pověsti, od Iliady po ruské byliny... Je však pravda, že některé texty byly pro něj takovými prameny informací, že se na ně soustředil cele: indická *Mahábhárata*, Propertius, Vergilius a Cicero v Římě, skandinávská Edda, íránská Avesta (posvátná kniha mazdaistů), nartský epos Osetů... Jistě, většina těchto textů je velmi pozdní: v Římě doby, kdy píší Vergilius a Propertius, je náboženství hluboce proměněno, trojice „Jupiter, Mars, Quirinus" ustoupila kapitolské trojici „Jupiter, Juno, Minerva"; texty skandinávské a keltské přicházejí až po christianizaci... Vypůjčily si svůj obsah ze zdrojů, kterými již nedisponujeme, nebo jsou určitou imaginární rekonstrukcí? Proti výpadům některých hyperkritiků Dumézil hájil svědeckou hodnotu těchto textů. Jeho „Réhabilitation de Snorri" dalekosáhle přesahuje germánský případ a dokonce i indoevropský rámec. Z textu byly vypuštěny některé filologické, příliš technické poznámky.

VI

POZNÁMKY O TROJFUNKČNÍM VÝKLADU INDOEVROPSKÝCH SŇATKŮ

Ponecháme-li stranou únos Sabinek, epické celky, které byly právě zkoumány – sňatky, které byly postupně uzavřeny nebo plánovány Hérakleem a Sigurdem, a sňatky, které postupně svým mladým příbuzným sjednal Bhíšma – splňují podmínky nutné k tomu, abychom je interpretovali jako aplikace trojčlenné „teorie manželství", která byla nejdříve zjištěna při srovnávání římského a indického práva. Tyto podmínky jsou stejné jako pro trojfunkční interpretaci jiných celků:[89] pokud jde o prvky tohoto celku, všechny tři (nebo, v případě únosu, všechny čtyři) musí být *distinktní*, *solidární*, *homogenní* a *vyčerpávající*; pokud jde o interpretaci každého prvku, musí být bezprostředně *zřejmá*.

Vezměme si tři Sigurdovy závazky v *Grípiho věštbě*. Týkají se postupně tří hrdinek: Sigrdrífy, dále Heimiho schovanky a ještě Gjúkiho dcery, vztah druhého k prvnímu (zapomnění) je stejný jako třetího k druhému. Byly připraveny nebo sjednány jednou a touž osobou, jsou tedy solidární. Odehrávají se za okolností blízkých, ne-li identických (ad 1 setkání; ad 2 a 3 přijetí u hostitele), kvůli témuž záměru: získání ženy. Konečně vložení nějakého dalšího Sigurdova sňatku mezi jeho první hrdinský skutek a jeho smrt není vůbec myslitelné. Pokud jde o výklad, je bezprostřední a jistý pro každou složku: mezi Sigurdem a Sigrdrífou dochází po náznaku únosu nebo násilí ke vzájemnému příslibu, dobrovolnému a založenému na sdílené lásce, bez zásahu ze strany Sigrdrífiny rodiny; potom si Sigurd kupuje Brynhildu od jejího pěstouna; poté Gudrúnina matka Sigurdovi dává, vnucuje svou dceru. Jsou to zřetelně charakteristická zaměření způsobů *gándharva* (po začátku evokujícím *rákšasa*), *ásura* a *bráhma*.

---

89 Mnozí badatelé, kteří od určité doby nalézají třífunkční trojice tak trochu všude, by si měli vštípit do paměti tyto požadavky zdravého rozumu.

Pro Héraklea je formule trochu odlišná v tom, že sňatek po způsobu *gándharva* se rozředil do množství volných a plodných spojení, která však nemají institucionální hodnotu a právněnáboženský akt manželství. Ostatní spojení však následují jedno po druhém a jsou dostatečně distinktní: hrdina se oženil s Déianeirou až dlouho poté, co zapudil Megaru, potom unesl Iolu, ale tu na své smrtelné hranici nemohl než odkázat synovi, kterého měl s Déianeirou. Tyto svazky nejsou o nic méně solidární, protože se nejen odehrávají postupně za sebou, ale také spolu souvisejí: hrdina vyhledává Iolu jen proto, protože musel vyhnat Megaru, poté se žení s Déianeirou jen z toho důvodu, že Iolé mu byla odepřena, konečně Iolu unáší navzdory svému manželství s Déianeirou jen proto, aby pomstil toto odmítnutí. Jsou to rovněž homogenní spojení, protože všechna odpovídají stále přání jedné a téže osoby, která se chce oženit. Konečně jsou i vyčerpávající, neboť pokrývají totalitu lidského života této osoby. Pokud jde o výklad, je bezprostřední ve všech prvcích: Megara je skvělému hrdinovi dána svým otcem, Déianeira je získána službou, která měla hodnotu „kalym", Iolé dobyta násilím – pomineme-li zástup žen získaných prostým vzájemným souhlasem. Jde tedy postupně o manželství typu *bráhma*, *ásura* a *rákšasa*, obohacená o velký počet svazků po způsobu *gándharva*.

V případě dohazovače Bhíšmy jsou prvky distinktní, protože jde o čtyři za sebou následující žádosti týkající se rozdílných dívek, solidární, protože všechny uspokojují týž záměr, zabezpečit prostřednictvím pravidelných sňatků přetrvání dynastie, homogenní, protože ke každému dojde podle kanonického způsobu, vyčerpávající, protože posléze již nezbývá žádný mládenec k zaopatření – žádný způsob k využití. Také interpretace je jednoznačná: jednotlivé prvky postupně odpovídají způsobům *rákšasa*, *bráhma* (nebo nějak přizpůsobenému), *gándharva* a *ásura*.

Pouze římská legenda o únosu Sabinek odporuje dvěma z těchto pravidel, pravidlu o distinkci a pravidlu o homogennosti prvků. Důvod první výjimky byl uveden výše: budoucí teorie způsobů získávání *manus* byla představena ve svém zrodu, v zárodečném stavu v ještě nehotovém Římě. Důvod druhé výjimky je zřetelně obdobný: *confarreatio* je jediným výslovně odlišeným způsobem, vytvořeným zakladatelem; ostatní jsou v různých epizodách děje jenom naznačeny.

Vše, co z této bilance máme právo vyvodit – ale co je z hlediska našeho studia podstatné –, je, že v těchto čtyřech případech, když se vytvářel národní epos, teorie čtyř způsobů sňatku, z nichž každý byl založen na principu jedné ze tří funkcí (přičemž druhá funkce přispívá dvěma svými principy, autonomií a silou), byla ještě jasná a kompletní a nabízela určitý vzor, stále připravený jako inspirace básníků, romanopisců a historiků, a to vzor stabilní, ať už byl potom vývoj právnické praxe jakýkoli.

Ve zpětném pohledu, toto využití určitého obdobného modelu ve čtyřech písemnictvích dokládá, že při zkoumání práva jsme nebyli obětí přeludu nebo sofismat, když jsme srovnáváním indického obrazu forem sňatků a klasického římského obrazu prostředků získání *manus* odkryli tento stejný archaický model.

V tomto bodě výzkumu napadají bezpochyby čtenáře některé námitky a otázky.

Nejdříve jedna varianta výhrady, která byla často předkládána a vyvracena, týkající se ústředního tématu mé práce, totiž „tří funkcí". Ony tři funkce magicko- a právně-náboženské svrchovanosti, síly a produktivity, bylo namítáno, jsou v povaze věcí: co je na tom překvapujícího, když je vidíme se projevovat v tolika konceptuálních, institucionálních nebo literárních strukturách? A jestliže jsme zaznamenali jejich přítomnost v Indii, v Římě, ve Skandinávii, jakým právem vyvozujeme, že jsou všude pokračováním jednoho společného dědictví, když musejí být zajištěny na každém místě a v každém čase, aby společnost i jedinci mohli žít: nejsou snad v různých formách pro udržování všech vždy a všude nutné určité duchovní a politické vedení, určité prostředky k obraně a k útoku a určitá organizace výroby – v nejširším smyslu? Obecně na to odpovídám třemi body:[90]

(1) Tyto tři funkce, nezbytné a postačující podmínky pro přežití, jsou skutečně zajištěny v každém organismu počínaje lesními termity až po historické říše. To je však něco zcela jiného než plné uvědomění si této nutnosti do té míry, že z ní učiníme rámec určitého myšlenkového systému, výklad světa, zkrátka theologii a filosofii nebo, chcete-li, ideologii.

[90] Viz zejména moji odpověď Johnu Broughovi, *Kratylos*, 4, 1959, která byla přetištěna s úvodem v *Mythe et Épopée*, III, str. 338–361.

(2) V archaických indoevropských společnostech zjišťujeme právě takovouto ideologii, buď přímo vyjádřenou ve formulích, nebo projevovanou v řadě aplikací, z nichž mnohé, vzato od jedné indoevropské oblasti ke druhé, mají příliš přesné shody, než aby byly nezávislé.

(3) Ve starém světě – v Evropě, Asii a severní Africe – se s touto aktivní ideologií setkáme pouze u národů hovořících indoevropskými jazyky a u některých sousedních populací, u nichž je jisté, občas i s přesným datováním, že byly vystaveny indoevropskému vlivu, jako u Egypta, počínaje jeho kontakty s Chetity a s Praindy z Palestiny nebo od Eufratu nebo u Finů, jejichž jazyk obsahuje četné germánské a indoíránské výpůjčky. Zejména je třeba zdůraznit, že ani semitské společnosti Předního východu, ani sibiřské společnosti, ani Čína tuto ideologii nepraktikovaly: Čína například, stejně jako nejstarší známí Turci, formovala své bujně rostoucí myšlení, zejména svou theologii, podle binárního vzoru (Nebe a Země, nahoře a dole; společensky: zmocněnec Nebes a vše zbývající). V několika dalších bodech světa – ve střední Americe a v černé Africe – můžeme občas pozorovat náznaky určité systemizace tří „přirozených" funkcí, například při svátcích, kdy po sobě následují tři funkcionálně vymezené rituální epizody, nebo dokonce ve společenských členěních. Nikde však, pokud vím, se tato prvotní vyjádření nerozvinula, neposkytla ideologii.

Situace není odlišná v obrazu indoevropských forem manželství:

(1) Únos nebo koupě nápadníkem, dar otce a legitimní spojení dvou partnerů natolik vyčerpávají všechny možnosti, že si neumíme představit postup, který by se ve svém principu nedal odvodit od toho či onoho z těchto čtyř typů. To je samozřejmé, ale systemizace těchto typů do jednoho obrazu, jehož všechny složky jsou přípustné a mají stejnou právní hodnotu, vytváří intelektuální fenomén jiného řádu.

(2) Jsou to takové obrazy, které se projevují v Římě a v Indii na právnické úrovni a které v Indii, ve Skandinávii a v Řecku došly epického zarámování.

(3) Pokud vím, s takovýmito obrazy se ve starém světě mimo indoevropské oblasti nesetkáváme. Pro nedostatek delšího bádání, na jehož uskutečnění již nemám čas, je tento předpoklad přirozeně jen prozatímní. Není nicméně v rozporu s žádným obecně známým faktem. Ostatně, i kdybychom ve zkušenosti rozpoznali výjimky,

i přesto by hustota a důležitost, s jakou je tento obraz prokázán u indoevropských národů, svědčila stejně prokazatelně ve prospěch výkladu o úloze společného dědictví.

Po tomto nástinu již dokážeme rozpoznat místa, ve kterých byl původní obraz narušitelný, tj. ve kterých bodech byl s vývojem mravů nejvíce vystaven buď eliminaci, nebo deformaci.

(1) V římském stejně jako v indickém právu byl únos nejohroženější složkou. Z římské systemizace skutečně zmizel a některé systemizace indické jej označují jako *adharmja*, protivící se dharmě. Když naproti tomu Bhíšma v *Mahábháratě* prohlašuje, že tento způsob je nejvíce oceňován (u kšatrijů), je tato doktrína určena epickou epizodou, kterou uvádí; v každém případě není převzata jinde.

Následujícím typem, jemuž nejvíce hrozilo, že přestane být aktuální, byl sňatek *gándharva*. V Římě po něm zbývá ve zmírněné a transformované podobě jen jedna z forem nabytí právní moci nad ženou (*manus*): „svobodná vůle", která jej zakládala, zde přetrvává ve volbě ponechané na ženě, zda akceptuje nebo odmítne možnost vyjít z právní moci (*manus*) svého otce nebo poručníka (*usu* z *uelle* nebo z *nolle*): pokud nevyužije postupu stanoveného pro vyjádření tohoto *nolle*, znamená to, že si přeje vstoupit pod právní moc (*manus*) svého manžela. V Indii byl způsob *gándharva* sice včleněn do klasifikací ve své čisté formě, kdy se mladý muž a dívka, tváří v tvář, tajně (*rahas*) domluví, s právní platností, na sexuálním spojení, v praxi však tento způsob přenechal své místo civilizovanější formě, kde svoboda dívky je stále úplná, ale kde se její projev stává veřejný, oficiální, organizovaný a vyhlášený otcem: je to *svajanvara*: ve vhodný okamžik se všichni nápadníci shromáždí a mladá žena oznámí svou volbou a to ne pouze vyvolenému, ale i všem ostatním.

Koupě měla rozličné osudy. V indické klasifikaci sňatků byla sice zapsána, ale špatně hodnocena, někdy i odsuzována (způsob *ásura*); zdá se, že v historickém Římě se koupě posléze stala obvyklou formou nabytí právní moci (*manus*) nad manželkou, vlastní akt byl však již pouze symbolický.

(2) Legendy mohly být konzervativnější a skutečně takové jsou. Indické, řecké, skandinávské i římské epické obrazy, které jsme analyzovali výše, nadále organizují všechny způsoby a směšují občas oba způsoby druhé funkce, první založený na násilí a druhý na

autonomii, to jest únos a svobodný závazek (Sigurd a Sigrdrífa, Římané a Sabinky). S touto výhradou, na rozdíl od toho, co se konstatuje u práv skutečně uplatňovaných v praxi, je únos věcí volby. Naopak koupě, pokládaná za něco nízkého, vulgárního nebo přinejmenším málo heroického, má málo příležitostí se projevit, a to jen v druhořadých epizodách, anebo na sebe bere úctyhodnější podobu nějaké dohodnuté služby.

(3) Předchozí poznámka ospravedlňuje dvojí postup, dvě časové roviny bádání, které jsem právě načrtl. Srovnání *právnických* statutů praktikovaných v Římě a v Indii nejprve odkrylo indoevropský obraz, pod nánosem reforem a degradací. Srovnání *epických* zápletek, které nebyly nuceny následovat společenskou realitu v jejím vývoji, ukazuje naopak tutéž prehistorickou strukturu téměř nedotčenu a v důsledku toho stvrzuje její autentičnost.

VII
REHABILITACE SNORRIHO

Nejpozoruhodnější a také nejlépe rozvrženou část materiálu, který jsme právě četli a bez něhož by ostatní složky nebyly než *membra disjecta*, představují četné kapitoly či sled kapitol vybraných z díla Snorriho Sturlusona, z jeho didaktických pojednání, která jsou souhrnně označována jako prozaická *Edda*: *Gylfaginning* neboli „Okouzlení krále Gylfa", *Bragaroedur* neboli „Bragiho proslovy", v nichž se zeširoka vypravuje celá řada mýtů a *Skáldskaparmál*, jakási sbírka literárních vědomostí užitečných pro skaldy, jež doplňuje *Gylfaginning* a uvádí, občas s vysvětlujícím komentářem, značný počet skaldských perifrází.[91] Velmi dlouho byly tyto dokumenty považovány za autoritu, o níž se nepochybuje. Převažoval názor, že Snorri pouze shromáždil látku, která byla v jeho době ještě živá, že byl tedy dobře informovaným a spolehlivým *svědkem* vědění, z něhož si některé fragmenty půjčovaly též eddické a skaldské básně. Obecný soulad mezi Snorriho tvorbou a těmito básněmi, šťastná shoda, s níž celé básně nebo jednotlivé strofy navazovaly na prozaická pojednání, ve kterých nalézaly vyčerpávající komentář, jenž nevzbuzuje nejmenší podezření, se zdály být nejlepší zárukou věrohodnosti a pečlivosti islandského učence.

Pak nadešel věk kritiky, a vlastně hned vzápětí hyperkritičnosti, dětské nemoci (bohužel často chronické), která ohrožuje celou filologii a která je téměř vždy doprovázena agresivní euforií. Nejucelenější výraz dal tomuto úsilí a duchovnímu rozpoložení ve své teorii, která měla pro problém Lokiho velmi závažné důsledky, proslulý historik germánských náboženství Eugen Mogk, a to v opravdovém manifestu o třiceti třech stránkách, uveřejněném ve *Folklore Fellows Communications* (č. 51) v Helsinkách v roce 1923 pod titulem „Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und sei-

91 Skaldská poezie vznikala od devátého století a jejími autory byly profétické osobnosti na Islandu a v Norsku. – Pozn. H. C.-B.

ner Schule". Zde, dříve než začal citovat některé příklady, které považoval za zvláště průkazné a jimiž se budeme záhy zabývat, E. Mogk energicky načrtl svou „rekonstrukci" literární činnosti, kterou přisuzoval Snorrimu. Uvedeme zde téměř doslovný překlad těchto důležitých stránek (str. 7–11).

1. Eugen Mogk proti Snorrimu

Snorri, poznamenává E. Mogk, působí ve třináctém století, to znamená více než dvě stě let po oficiální konverzi Islandu ke křesťanství. Během těchto dvou set let byl ostrov v nepřetržitých stycích – obchodních, náboženských a intelektuálních – s Anglií a Irskem, s Francií a Německem, zprvu především prostřednictvím svých poutníků a biskupů: úplně první biskupové, Ísleif a jeho syn Gizur, se vzdělávali v Německu, biskup Torlák pobýval dlouhou dobu a ke svému prospěchu v Paříži a v Londýně, sám Saemund, otec islandské historiografie, strávil léta svého mládí v cizině, zejména v Paříži, a jeho pravnuk, biskup Pál, se vrátil z Anglie tak učený, že se mu nikdo v té době nevyrovnal. Později vznikaly podle vzoru západní Evropy školy; jednu založil již Ísleif ve Skálholtu, další pak Jón Oegmundarson v Hólaru, Teit v Haukadalu a Saemund v Oddi. V roce 1133 založili benedektýni své kláštery a přirozeně také školy, na nichž vyučovali zahraniční klerikové, jako například Hródúlf, který přišel z Anglie a na Islandu zůstal devatenáct let. Četla se zde stejná latinská díla jako v Evropě a často se i překládala: homilie svatého Řehoře a dalších otců, Origenés, Eusebios, Gélasios, Beda Ctihodný, legendy o Panně Marii, o apoštolech a světcích. Znali tu Plinia, Horatia, Ovidia, Sallustia, Jordana, Pavla Diacona, gramatické traktáty Prisciana a Donata. Až podnes se zachovaly fragmenty spisů označených jmény *Elucidarius* a *Physiologus* z dvanáctého století. Kromě této západní literatury existovaly také ságy a skaldská poezie, které se uchovaly díky recitaci několik staletí a o které projevili živý zájem Saemund a Ari. Právě ve škole v Oddi se nejvýznamněji pokoušeli skloubit obě tyto tradice, národní a cizí. Tady Snorri strávil své mládí jako žák Saemundova vnuka Jóna, jednoho z nejvzdělanějších a nejinteligentnějších mužů té doby; Snorri zde zůstal dokonce i u jeho syna Saemunda. Zřejmě právě zde v Oddi se dostalo tomuto otevřenému a ctižádostivému duchu prvních im-

pulsů k literárnímu poslání. Lekce získané v Oddi později uplatnil v místě svého působení – v Reykjaholtu, kde založil opravdovou dílnu, do níž přilákal básníky jako Gudmunda Galtasona a Sturla Baradsona, a společně se svými synovci Ólafem Tórdarsonem a Sturlem Sighvatsonem začal skládat – *samansetja*, to znamená pravděpodobně „řídit" společně komponovaná díla –, „nechával sepsat" (*ek lét rita*, jak říká v předmluvě k *Heimskringle*) velká díla nesoucí jeho jméno a prozrazující jeho styl.

Jak pracovala tato tak vedená dílna? Hlavními prameny pro *Eddu* i pro *Heimskringlu* byly jak psané skladby, které již existovaly, tak ústní tradice, zejména básně. Nicméně Snorriho imaginace a kombinační nadání sehrály nejvýznamnější úlohu. Je málo pravděpodobné, že by byl využíval větší množství materiálu, než kolik ho dnes známe: ve skutečnosti totiž čistě didaktické odkazy z Eddy svědčí o knihovně v rozsahu, který máme zhruba ještě dnes k dispozici. Na druhé straně, což není snad nepravděpodobné, že by se dvě staletí po příchodu křesťanství na ostrov mytologická líčení, z nichž vycházejí skaldské perifráze a která – nezapomínejme – byla norského, a ne islandského původu, dochovala jako živá součást ústní tradice islandského lidu? Snorri byl tedy nucen *interpretovat* perifráze a poetické metafory, kterým ani on, ani jeho současníci již nerozuměli. Dělal to pomocí různých postupů: kombinoval nezávislé prameny, vymýšlel zápletky, jimiž spojoval původně izolované údaje, a doplňoval starobylou látku čistou obrazotvorností. Tak se zrodil ve dvou veledílech, v *Eddě* a v začátku *Heimskringly*, nový literární žánr, „mytologická novela" (*die mythologische Novelle*). Snorri tedy zdaleka nebyl svědkem, byl tvůrcem, a přitom jeho obrovská práce není použitelná, není platným „pramenem" pro studium pohanství.

Takováto rekonstrukce je koherentní, pravděpodobná. Ale je pravdivá? A co když Snorri přesto – dvě staletí nikoli po náhlém vymizení pohanství, nýbrž po pokojném připojení ostrova ke křesťanství – znal, slyšel o mýtech věci, které my již slyšet nemůžeme? Saemund a Ari ze školy v Oddi se o ně zajímali již dříve a skaldové povolaní do reykjaholtské „dílny" nemohli být zcela odříznuti od starých tradic... Takto lze donekonečna diskutovat, znovu a znovu zvažovat pravděpodobnosti pro opačná tvrzení. Rozhodne experimentování a pouze ono, pokud ovšem se v dané záležitosti podaří uplatnit experimentální metodu a aplikovat ji na přesně vymezené

případy. Proto také Eugen Mogk již ve svém manifestu doplnil ihned nástin svého pojetí dvěma příklady čerpanými z „Okouzlení krále Gylfa"; v průběhu následujících let pak ilustrace kritické metody z roku 1923 rozhojňoval. Tak vznikaly jedna za druhou tyto studie: „Die Überlieferungen von Thors Kampf mit dem Riesen Geirröd" ve sborníku *Festskrift Hugo Pipping*, 1924; „Lokis Anteil am Baldrs Tode", 1925; „Zur Gigantomachie der Völuspá", 1925. Tato teze byla předložena ještě jednou, tentokrát v Německu, v osmnáctistránkovém spisku *Zur Bewertung der Snorra-Edda als religiongeschichtliche und mythologische Quelle des nord-germanischen Heidentums*, 1932, opírajícím se o rozbor Snorriho kosmogonie. Autorovi bylo tehdy sedmdesát osm let.

Diskutovat je skutečně třeba o jednotlivých případech, a zejména právě o těch, které Mogk označil za nejvhodnější pro svou manipulaci. Nebude však bez užitku, uvedu-li také já některá obecná zamyšlení, rázu nikoli historického, ale pouze psychologického, vhodná k tomu, aby vysvětlila zaujetí, s nímž stárnoucí E. Mogk rozbil hlavní nástroj studií, kterým věnoval celý život, a užitečná rovněž k tomu, aby čtenáře orientovala v protiútocích, na něž posléze dojde.

Řekl jsem před chvílí, že hyperkritičnost je přirozenou nemocí veškeré filologie odkázané jen na sebe. Totiž v okamžiku, kdy jsem se setkal (a jak bych se nesetkal, když jde o lidské dílo?) s důkazem, že systematický výklad nějakého mýtu, legendy nebo historické události předložený některým starým autorem si odporuje s nějakou jinou tradicí nebo s některým „faktem", nebo se v něm projeví rozpor či alespoň neobratnost, zase nějak prozrazuje určité úsilí nebo konečně – jaká radost! – neobsahuje to, co by – jak se mu zdá – obsahovat „měl", jinak řečeno, v okamžiku, kdy pokládám za své právo představit si dávného spisovatele za stolem skloněného nad papíry, snažícího se spojit a sladit jednotlivá fakta a vyplnit všechny mezery, aby něco neopomněl, prostě ve chvíli, kdy já jakožto filolog a kritik vidím v tomto autorovi svého *kolegu*, jehož úkolem bylo vystavět, opačnými postupy, než jaké používám já, filologickou budovu, zatímco mým zadáním je tuto stavbu rozebrat, je nezbytné, abych se zúčastnil hry, nezalekl se utkání se svým partnerem v jakémsi souboji a vynasnažil se prohlédnout záměry, léčky a lsti svého „protivníka", přičemž mu velkoryse přisuzuji i ty, které nikdy nezamýšlel. Protože nestojí přede mnou a nemůže se přímo bránit,

vycházím z toho pravidelně jako vítěz a každý můj triumf snižuje kredit, který, jak soudím, mohu přiznat svědkovi již *a priori* podezřelému. Brzy z něj nezbude vůbec nic: stejně jako žádný obviněný, i kdyby byl nejnevinnější na světě, nemůže zůstat klidný, sebejistý a důvěryhodný, je-li vystaven výslechu vedenému „vědecky", podobně si ani žádný text neuchová svůj smysl, vnitřní koherenci a dokumentární hodnotu, projde-li kritickým přezkoumáním podle moderních metod.

Je obtížné přesvědčit filologa o tom, že překračuje svá práva. Pokládá nás za naivní, ano i za ignoranty nebo „mystiky", kteří se nechají napálit takovými švindlujícími recidivisty, jako byli Hésiodos, Vergilius, Ovidius a Snorri. Neovládáme své řemeslo, protože podléháme nostalgii po víře... Zkrátka a dobře, znám pouze tři způsoby, jak se bránit. První dva mohou být použity téměř vždy, ale zřídka stačí na to, aby ochladily hyperkritickou horečku. Třetí cesta je radikální, ale nelze se k ní uchýlit za všech okolností.

První možností je upozornit kritika na údaje odlišné od těch, ze kterých vychází, údaje, které obvykle nejsou méně zřetelné a jsou dokonce i výraznější, jeho však od nich odvádí navyklý sklon jeho myšlení. Jde prostě o to, aby se kritik, aniž by opustil svou vlastní *analytickou* metodu, zjednal pozorněji a úplněji překlad o faktech problému a zejména aby si uvědomoval jejich *harmonie* a vzájemné *souhry*. Usoudil snad filolog na základě nějakého vnitřního rozporu, že text byl sestaven z jednotlivých částí a kusů a vytváří tak směs dvou či tří „variant"? Požádáme jej tedy, aby se podíval z větší blízkosti a „filosofičtěji" a ujistil se především, že údaje textu stojí opravdu ve vzájemném protikladu. Podařilo se mu snad úplně vyložit nějaké vyprávění jako umělou skládanku, více či méně zručně sestavenou z různorodých složek, u nichž údajně zjistil, že pocházejí z nezávislých zdrojů? Ukážeme mu tedy, že nad prvky, které již nelze dále rozložit, je zde navíc fakt, že se v nich rýsuje *jedno* schéma, které má pravděpodobně hlubší smysl a hodnotu a které není výsledkem náhodného připojování prvků, ale představuje naopak princip jejich organizace a dokonce i samotného výběru. Podařilo se mu ve vyprávění objasnit úplně všechno, kromě jednoho rysu, který by velmi rád prohlásil za nedůležitý? Někdy mu budeme moci ukázat, že naopak tento rys je klíčový a že k němu míří celé vyprávění. Pro všechny tyto různé typy argumentace nalezneme dále dostatek příkladů, takže by bylo zbytečné je uvádět nyní zde.

Druhým prostředkem je přesvědčit kritika o křehkosti a libovůli jeho vlastních konstrukcí. Ukázal nám, že nějaký starý autor si kladl tu a tu určitou otázku, ocitl se před takovými a takovými dokumenty a překážkami, že jeho úvaha vyústila v takovém a takovém objevu nebo neobratnosti? Pak ovšem mu připomeneme nekonečnou pružnost lidského ducha a to, že se nikdy nepodaří, snad kromě matematiky, jej uzavřít do autentického dilematu, bez *tertiae* či *quartae viae*. A připomeneme mu také chudobu informací nás lidí moderního věku i to, jak krajně neopatrné je kupříkladu prohlašovat, že „Snorri neměl (nebo měl ‚nepříliš') k dispozici jiné prameny než ty, které jsou přístupné i nám". Připomeneme mu konečně, že mezi staletími je rozdíl, a že čím více si bude Snorriho představovat k obrazu některého z oněch autorů beletristické historie, kteří v naší době jen bují, dokonce i na univerzitách, tím pravděpodobnější je, že úplně zkreslí jeho pravou fyziognomii.

Bohužel, proti těmto dvěma prostředkům revize se kritik snadno vyzbrojí. Může donekonečna rozvíjet tirády o tom, co je v určitém celku podstatné a co druhořadé, o smyslu dokonce i o samotné jednotě celku a o realitě a šíři určitého protikladu. Může obrátit proti svému vyzývateli výtku hyperkritičnosti a tvrdit, že si stejně, ne-li mnohem více než on, uvědomuje odlišnosti mezi třináctým a dvacátým stoletím i plodnost lidského ducha. Jako vždy, když dojde na diskusi o principech a metodách, zaplete se do toho i ješitnost a uvidíme záhy, jak se teze obrňují a výměny názorů zostřují.

Pokaždé, kdy je to jen možné, je moudřejší uchýlit se k ohlášenému třetímu postupu. Ten totiž překračuje pouhý analytický průzkum dokumentů a v důsledku toho neponechává tolik prostoru subjektivnímu hodnocení. Jde o *komparativní* přístup, to jest o formu, jíž v humanitních vědách zcela přirozeně nabývá experimentální metoda.

Srovnávací studium náboženství a mýtů a zejména (neboť jde o Snorriho) indoevropské mytologie pokročilo již natolik, že pokud máme určit, zda ta a ta z *Římských elegií*, ten a ten védský hymnus nebo ta a ta z kapitol *Okouzlení krále Gylfa* odráží starobylou legendu nebo naopak představuje pouze pozdní výtvor imaginace, nejsme *vždy* odkázáni jen na vnitřní rozbor sledovaného textu, ale můžeme se *občas* vyjádřit objektivně: přesně řečeno, stává se to pokaždé, jakmile zkoumaná písemnost vypráví báji, jejíž srovnání s jinými legendami, které se zachovaly na odlišných místech indoevropského světa, umožňuje potvrdit její v zásadě indoevropskou povahu. Tento postup je naštěstí často použitelný právě v germánské mytologii, zejména v prozaické *Eddě* a zvláště ve většině líčení, které si Eugen Mogk nebo jiní kritikové zvolili, aby na nich ukázali postupy Snorriho jako „tvůrce". Začnu jedním příkladem, o který se sice Mogk neopírá, jenž je nicméně příznačný.

2. Jednoruký Tý

Vezměme si kapitolu z *Okouzlení krále Gylfa*, která vypravuje, jak bůh Tý ztratil pravou ruku. Hrozný vlk Fenri byl ještě zcela mladý, a již vynikal ohromnou silou. Bohové si uvědomili, že pokud se jim ho nepodaří spoutat, jakmile vyroste bude schopen je všechny pozřít. Poté, co bohové neúspěšně použili dva masivní řetězy, které nevydržely první vlkův nápor, Ódin, znalý čar a magie, pověřil Černé álfy, aby vyrobili pouta vypadající jako slabá tenká nit, kterou však nic na světě nemůže přetrhnout. Bohové vlkovi lstivě navrhli, aby se jakoby jen ve hře nechal svázat a předvedl, zda se dokáže vyprostit. Fenri byl nedůvěřivý, a teprve když se bohové dotkli jeho ješitnosti, nakonec svolil, ovšem s podmínkou, že během „hry" jeden z bohů vloží pravou ruku do jeho tlamy „jako záruku, že všechno proběhne čestně". Bohové se na sebe podívali: Nikdo nechtěl přijít o ruku. Jediný Tý se obětoval. Vlk se vskutku nedokázal osvobodit a zůstane svázán až do konce světa, ukousl ovšem Týovi ruku a ten se tak od té doby stal bohem-jednoručkou.

Dva verše ve skladbě *Lokasenna* (38–39) též potvrzují, že Týovu ruku sežral vlk Fenri, který čeká v řetězech na zánik Ásů. Navíc, staré básně norsko-islandského původu nazývají Týa „oním z Ásů, který má jen jednu ruku" (*einhendr ása*). A to je všechno.

Co je na tomto líčení archaického? A především odkud pochází ústřední bod, skutečnost, že velký bůh Tý má pouze jednu ruku? Co to znamená? Nepřipomínejme již zesnulé naturalizující exegety a jejich zastaralý zápas Světla s Temnotou. Slyšme však hlas Kaarleho Krohna. Tento mýtus podle něj vychází z bizarního skandinávského výkladu křesťanského zpodobení Boha „onou" paží vystupující z mraků. Alexander Haggerty Krappe se zase domníval, že fakt zmrzačení a scéna, která jej vysvětluje, spočívá na jen o něco méně pozdní interpretaci galořímských vyobrazení, na nichž vidíme šel-

mu, snad vlka, polykajícího lidskou končetinu. Ale jiní autoři, připomínající irského Nuadu a jeho Stříbrnou paži nebo indického Súrju, který měl jednu ruku zlatou, namítají, že máme před sebou pravděpodobně velmi starobylého jednorukého boha. Jak se rozhodnout? – Navíc, co se týče fabulačního zpracování této látky, jaký je asi vztah mezi stručnou zmínkou v básni *Lokasenna* a velmi podrobným vyprávěním u Snorriho? Zkrátka, ze skladby *Lokasenna* a z básnické perifráze *einhendr ása* se dozvídáme pouze o zmrzačení boha a o znehybnění vlka, avšak nic zde neupřesňuje vzájemný poměr mezi těmito nešťastnými božstvy a nic zde nepotvrzuje Snorriho barvitý a složitý příběh. Není nejjednodušší a nejpravděpodobnější nahlížet tento vztah – bez ohledu na Snorriho výklad – prostě jako vztah příčiny a následku? Spoutání vlka by tak původně, a právě tak ještě i ve skladbě *Lokasenna*, bylo až důsledkem, trestem za zmrzačení boha, vlk by byl spoután až z dodatečné obezřetnosti, poté, co spáchal svůj první přečin, bezdůvodně a neočekávaně, jak už to obecně s prvními projevy zlomyslného temperamentu bývá. Kdyby tomu tak bylo, pak Snorriho bohaté líčení, které nenavazuje na žádný text a neopírá se o žádný básnický obrat – lest bohů, jejich podvodná hra, kterou umožnilo Ódinovo vědění a která byla zakryta Týovou obětí, ztráta Týovy ruky, pochopená jako regulérní a předvídaná „splátka" zástavy –, to vše by bylo jen důmyslným výtvorem jednoho učence, který se snažil vymyslet zábavné a originální spojení mezi dvěma surovými činy, jejichž záznamy se jako jediné zachovaly v původních pramenech.

A není snad tato hypotéza, *a priori* pravděpodobná, potvrzena množstvím podrobností Snorriho textu? Islandský autor zná příliš mnoho: uvádí názvy obou masivních řetězů použitých na počátku (*Loeding* a *Drómi*), z nichž vznikly, jak autor informuje, příslovečné výrazy, které však my, jakoby náhodou, odjinud neznáme. Snorri ví, že to byl Skírni, Freyův služebník, kdo předal Černým álfům příkaz ke zhotovení zázračných okovů, ví rovněž, že tato pouta se jmenují Gleipni, že k jejich výrobě bylo zapotřebí šesti druhů přímĕsí: hluku kočičího kroku, ženských vousů, kořenů hor, medvědích šlach, rybího dechu a ptačích slin, ví, že to byl ostrov Lyngvi na jezeře Amsvartni, kam bohové povolali vlka, zná jména skal, k nimž byl nakonec vlk připoután a které bohové pohroužili hluboko pod zem (*Gjöll* a *Tviti*) atd. Neodhalují tato zřetelně umělá upřesnění, že se Snorri nechal unést svou virtuozitou? A jestliže si vy-

myslel tolik různých názvů a drobných rysů, neučinil tak, i pokud jde o ústřední námět svého vyprávění, které, opakujeme ještě jednou, žádný jiný text nepotvrzuje?

To všechno je možné a věrohodné. Snorri je tedy přistižen při činu. Je zde odhaleno, jak si při práci zpravidla počínal, jakmile narazil na nějaký bezvýznamný, o sobě patrně novější údaj, kterému on již nerozuměl. Samozřejmě, můžeme namítnout, že jestliže Snorri vymyslel svůj příběh proto, aby vytvořil vztah mezi zmrzačením Týra a spoutáním vlka, učinil to tak trochu pět minut po dvanácté, lze též zdůraznit, že přemíra podrobností, jež Snorri uvádí, při vší podezřelosti nestačí k zpochybnění samotného námětu vyprávění, a že kromě toho není vůbec jisté, zda tyto detaily nejsou autentické, neboť, jak poznamenal J. de Vries, i velmi archaické mýty, jejichž pravost je nezvratně prokázána a zaručena rituálním užíváním, překypují občas až dětinsky onomastickými poznámkami stejného typu. I to je pravda. Vidíme však, že se přes nejlepší vůli zapléháme do nekonečné debaty, v níž se nakonec argumenty redukují na dojmy.

Přistupme nyní k objektivnímu posouzení.[92] Víme, kdo je Týr: vedle velkého *mága* Ódina představuje druhý aspekt bipolární Svrchovanosti, jejíž pojetí Germáni stejně jako ostatní národy indoevropské rodiny zdědili ze své nejvzdálenější indoevropské minulosti; byl svrchovaným bohem *práva*. Víme také, zejména díky legendárnímu páru dvou hrdinů, kteří zachránili rodící se římskou republiku během její první války a jimiž byli Horatius Cocles zvaný „Kyklop" a Gaius Mucius Scaevola neboli „Levák", že toto duální pojetí výkonu svrchovanosti se vyjadřovalo symbolem o dvou tvářích: osobnost vítězící zásluhou prestiže, která plyne z jejích magických zákroků, má jen jedno oko, je to *jednooký*, osobnost triumfující právním úskokem (křivou přísahou, nenaplněnou zárukou) v onom proslulém podniku ztrácí pravou ruku a stane se „jednorukým". A ve skandinávské mytologii je Ódin jednookým a Týr jednorukým božstvem. Podle Snorriho vyprávění ztratil Týr pravou paži, protože ji poskytl jako *úskočnou*

---

[92] V následujícím výkladu shrnuji velmi stručně argumentaci rozvinutou v knize *Mitra-Varuna*, kap. IX, *Le Borgne et le Manchot*, a doplněnou v *Mythe et Épopée*, III, str. 268–281. Byla hájena proti kritice R. I. Page v *Esq.* 73 (*L'Oubli de l'homme...*, 1985, str. 261–265). Germanisté, kteří chtějí diskutovat o předložené studii, by se měli nejprve seznámit s těmito stránkami.

zástavu, která měla *přesvědčit* nepřítele, aby uvěřil lži, jíž muselo být uvěřeno v životním zájmu společenství bohů.

Jak bychom tedy mohli připustit, že způsobilost k takovémuto aktu (klamné nabídnutí pravé ruky jako zástavy), *který má zásadní význam*, neboť dnes díky komparativnímu studiu náboženství známe symboliku zmrzačeného boha (bůh *Právník* paradoxně zbavený své *pravé* ruky stejně jako bůh *Vidoucí* připravený o oko), byla starými Germány zapomenuta a poté znovuobjevena, opět vymyšlena ve třináctém století čistě ze Snorriho rozmaru? Snorri určitě nevnímal tak jasně jako my, kteří těžíme ze srovnávacího výzkumu indoevropských náboženství, antitetickou vzájemnost Ódina a Týa, ani komplementárnost jejich dvou tělesných postižení, oka u jednoho (před oněmi událostmi) a pravé ruky u druhého (během nich), a v důsledku toho zřejmě ani dobře nerozuměl vztahu mezi ztracenou pravicí a právnickou povahou boha Týa. Jinými slovy, římské porovnání nás ujišťuje, že pojetí *záruky*, že *hrdinská oběť* vlastní *ruky*, kterou jedinec činí při *právním podvodu*, jímž byl oklamán obávaný nepřítel společnosti, byly již od indoevropských dob klíčovou součástí mýtu o svrchovaném jednorukém bohu. A právě toto „nepravděpodobné" téma nalézáme u Snorriho. Znamená to, že nechceme-li se zaplést do nepravděpodobných složitostí a připustit neobvyklou souhru náhod, musíme uznat, že Snorri – a pouze on jediný – nám zde předal prastarou germánskou mytologii, zděděnou po Indoevropanech.

Rozumějte mi dobře, netvrdím, protože o tom nic nevím, že ten či onen detail nebo vlastní jméno v onom vyprávění jsou starobylé, že Snorri nebo jeho předchůdci si k této tradici nic nepřidali ani v ní nic nezměnili. Nechtěl bych ani tvrdit, protože opět o tom nic nevím, že vlk, který se v příběhu bezpochyby vyskytoval již před Snorrim, je původní. V germánském mýtu mohlo jít buď o vývoj, nebo o jedno či více přepracování, jak tomu bylo nepochybně v Římě, kde Porsenna i sám Mucius Scaevola jsou očividně pouze pozdními zosobněními, produkty historizace „hrdiny-spasitele" a „nepřítele", *omlazením předřímských* postav. Co jsem však oprávněn prohlásit, je, že historie vlka, ať už vznikla u Germánů kdekoliv a v kterékoli době.[93] byla přetavena ve věrně zachovaném rámci,

[93] Toto téma se do značné míry rozšířilo, zřejmě přejímáním, v různých oblastech Evropy (Abbruzy, údolí Aosty, Ukrajina, Lotyšsko, Finsko, Laponsko...).

který Germány historicky předchází. A tento rámec je o mnoho důležitější než silně proměnlivé podrobnosti, které jej naplnily v průběhu staletí. Přinejmenším si Snorri nevymyslel *právnickou lest*, tvořící hlavní téma a vlastní jádro jeho líčení.

Zvolil jsem si záměrně tento příklad, i když Mogk jej neuznal za hodný pozornosti, protože je velmi jasný a stačil by k doložení toho, že když nám nějaký „mýtus" dochoval Snorri jako jediný, je docela dobře možné, že tento mýtus je autentický. Podívejme se nyní na některé úryvky z *Eddy* v próze, o nichž se Mogk domníval, že hovoří v jeho prospěch.

3. Zrození a zavraždění Kvasiho

Ve Snorriho *Eddě* se vypráví, že po těžké a nerozhodné válce se dva božské rody Ásů a Vanů rozhodly uzavřít mír. Aby svou dohodu zpečetily, naplivaly společně z obou stran do stejné nádoby (*til eins kers*). Ásové si chtěli tuto záruku míru uchovat a stvořili z ní proto muže, který se jmenuje Kvasi. Kvasi je tak moudrý (*vitr*), že dokáže zodpovědět jakoukoli otázku. Vydá se tedy do světa, aby naučil lidstvo moudrosti (*at kenna mönnum froedi*). Jednoho dne pozvali Kvasiho k sobě dva trpaslíci Fjalar a Galar a zabili jej. Jeho krev rozlili do dvou soudků a jednoho kotlíku (*létu renna blód hans í tvá ker ok einn ketil*); kotlík se nazývá *Ódreri* a dva soudky *Són* a *Bodn*. Přimísili do krve med a vznikla medovina, taková, že kdokoli se jí napije, se stane básníkem a mudrcem. Trpaslíci řekli Ásům, že se Kvasi zalkl vlastním rozumem (*at Kvasir hefdi kafnat í mannviti*), protože se nenašel nikdo dostatečně vzdělaný, aby mu otázkami ulehčil od jeho vědění (*fyrir tví at engi vat tá svá fródr, at spyrja kynni hann fródleiks*). Následuje vypravování, jak se vzácné medoviny zmocnil Ódin, který z ní bude mít velký užitek.

K tomuto textu učinil E. Mogk řadu cenných poznámek. Především ukázal, že Kvasi je pouhou personifikací opojného nápoje, jehož jméno lze spojovat s „kvasem" slovanských národů. *Kvasir* je tak vůči substantivu *kvas* ve stejném vztahu jako *Eldi*, jméno jednoho ze sluhů *Aegiho*, vzhledem k výrazu *eldr* „oheň", *örni*, jméno jednoho druhu obrů, ke slovu *örn* „orel", *Byggvi*, jméno sluhy boha plodnosti Freye, k termínu *bygg* „ječmen" atd. I když se podstatné jméno *kvas* nedochovalo ve starých skandinávských dokumentech,

je dobře doloženo v několika moderních dialektech: v dánském Jutlandu označuje *kvas* šťávu z rozdrcených plodů a v Norsku ovocný mošt.

Mogk dále ukázal, že zrození Kvasiho ze společného naplití Ásů a Vanů odráží starý primitivní postup, jimž mnohé národy jednak vyvolávaly kvašení, jednak uzavíraly přátelství. Mezi jinými příklady uvádí i tento: cestovatelé Humboldt a Klaproth pronikli svého času na Sibiři až k tatarskému náčelníkovi. Na jejich počest byl chystán kvas a všichni, kteří vstupovali do stanu, byli požádáni, aby si odplivli do džbánu mléka, umístěného u vchodu. Tím bylo vyvoláno rychlé kvašení a hotový nápoj byl nabídnut hostům.

Ale poté, co tímto způsobem zdůvodnil kolektivní plivání, které stvrzuje slavnostní usmíření Ásů a Vanů, a Kvasiho jméno, které je výsledkem této činnosti, Mogk připojuje: „Vytvořit člověka z plivání, to je něco, co nemá obdoby v etnografii ani ve srovnávací mytologii bez ohledu na důležitost, jakou plivání mělo a ještě dnes má v lidových zvycích. To, co čteme v *Edd*ě, je třeba připsat na účet Snorriho nebo někoho z jeho školy. Jak ale mohlo dojít k tomuto převtělení? Naše prameny nám poskytují určité vodítko…" Zde se Mogk, jistý si tím, že mu zbývá pouze odhalit záludnou práci Snorriho, pouští do pozoruhodné filologické hry. „Hlavním zdrojem eddického líčení" je prý skaldská perifráze, *kenning*, s níž se setkáváme u jednoho autora z desátého století, kterou Snorri sám cituje ve skladbě *Skáldskaparmál* a která označuje poezii dvouslovným spojením: *kvasis dreyri*. Snorri překládá *dreyri* jako *blöd* „krev", což je skutečně obvyklý význam tohoto slova. Avšak, poznamenává Mogk, tento výraz je v jiných skaldských kenninzích užíván v širším smyslu jako „tekutina". A tak *kenning kvasis dreyri* nijak nedokazuje, že by skaldové v desátém století byli znali příběh o zabití Kvasiho a krvavém původu medoviny poezie, zato ale je velmi pravděpodobné, že tento výraz znamenal prostě „tekutinu kvas" (neboť *kvasir* bylo tehdy obecné jméno, a genitiv *kvasis* zde má obdobné vysvětlení jako ve spojení *Ódreris haf* „Ódreriho moře" nebo *Fenris úlfr* „Fenriho vlk" atd.) a že celý příběh má původ v Snorriho chybném výkladu smyslu obou slov, *dreyri* i *kvasis*. Mogk doslova praví: „V okamžiku, kdy reykjaholtská škola pochopila *dreyri* jako krev, dospěla odtud k personifikaci Kvasiho a tak vznikl příběh o jeho smrti – a narození, jehož prostřednictvím se básnická medovina dostala do souvislosti s mírem, jímž skončila

válka s Vany. Když tento spletenec rozmotáme, ocitneme se před zcela odlišným mýtem o vzniku medoviny básníků, mýtem, který docela dobře zapadá do koncepcí severních Germánů." Tento „zcela odlišný mýtus" Mogk rekonstruuje až příliš volně.

Směs krve a medu není ve folkloru nijak doložena, i v tomto případě jde tedy o výmysl. Vzhledem k tomu, že Skandinávci měli zvyk přisuzovat výrobu veškeré výbavy bohů trpaslíkům (Ódinův meč, Tórovo kladivo, Freyova loď atd.), jistě jim připisovali i přípravu medoviny, stejně jako nápad mísit med za účelem kvašení s „drceným ovocem", které bylo v archaických časech všeobecně nazýváno *kvasir*. Z toho právě vyšla Snorriho představivost… Pokud jde o vlastní jména kotlíku a dvou nádob, do nichž trpaslíci rozdělili Kvasiho krev, Mogk ukazuje, jak se i ony zrodily z mylného Snorriho výkladu tří skaldských perifrází.

Toto vše je tak důmyslné, jak si jen můžeme přát. Ale pokrok komparativního bádání umožňuje postavit proti tomuto důvtipu fakta, která Mogk neznal. Jaká to byla válka mezi Ásy a Vany, tj. mezi bohy „kruhu" Ódinova, Týova a Tórova na straně jedné a bohy jako Njörd, Frey a Freyja na straně druhé?[94] Nešlo, jak věřil Mogk, opírající se o křehká tvrzení některých autorů, o *historickou* vzpomínku na náboženskou válku vedenou mezi vyznavači Ásů a Vanů,[95] ale o germánské podání starobylého indoevropského mýtu – dobře doloženého jak v Římě, tak v Indii –, který objasňuje zformování božského, resp. lidského společenství: a to definitivní a nezpochybnitelnou dohodou po tvrdé válce nebo prudkém sporu, které skončily nerozhodně, dohodou podle níž byli představitelé třetí funkce, funkce plodnosti a bohatství (velcí bohové Vanové ve Skandinávii, Titus Tatius a jeho Sabinové v legendě o římském *synoikismu*, Násatjové v Indii) přidruženi jako jim rovní k zástupcům zbývajících dvou funkcí, magické svrchovanosti a válečnické síly

[94] Shrnuji zde stručně pátou kapitolu knihy *Jupiter Mars Quirinus I* a pátou esej ze sborníku *Tarpeia*. Důkazy jsou šířeji rozvinuty v těchto dvou pracích. Viz následující poznámka.

[95] Několikrát jsem se vrátil k celkovému strukturálnímu porovnání války mezi Ásy a Vany a konfliktu mezi proto-Římany a Tatiovými Sabiny. Hlavní etapy bádání jsou zachyceny v *Naissance de Rome* (1944), str. 188–193; *Tarpeia* (1947), str. 249–287; *L'Héritage indo-européen à Rome* (1949), str. 125–142 (s dodatkem v knize *Du mythe au roman*, 1983, str. 95–105); *Mythe et Épopée*, I (1980), str. 285–303.

(Ásové u Skandinávců, Romulus a jeho druhové v legendě o římském *syneicismu*, Indra a dévové v indických eposech).

Indický mýtus končí takto:[96] vzhledem k tomu, že Indra a ostatní bohové zatvrzele odmítali přijmout blížence Násatjovce do svého božského společenství, jeden asketa, přátelsky dvojčatům nakloněný, vytvořil silou svého odříkání obrovskou bytost, a světu hrozilo, že jej úplně pohltí. Byla to obluda *Mada* neboli „Opojení". Načež Indra ustoupil, byl sjednán mír a Násatjové byli navždy zařazeni mezi bohy. Zbývala „likvidace" nebezpečného tvora, který se zasloužil o tento výsledek. Asketa jej tedy rozsekal na čtyři díly – a od té doby je opojení rovnoměrně rozděleno mezi nápoje, ženy, hru a lov.

Samozřejmě, mezi germánským a indickým mýtem zjistíme výrazné rozdíly, ale též analogie v základních situacích a výsledcích. Takovéto jsou rozdíly: u Germánů je postava Kvasiho zhotovena až *po* uzavření míru, a to *technicky* přesným a reálným postupem: kvašením pomocí slin, zatímco postava „Opojení" je vytvořena *za účelem* přinucení bohů ke smíru a dojde k tomu *mysticky* (jsme přece v Indii), silou askeze, bez odkazu na nějakou fermentaci. Dále, když je Kvasi zabit a jeho krev rozdělena na tři díly, *neučinili to bohové*, kteří jej původně vyrobili, ale dva trpaslíci. V Indii je to samotný tvůrce, který *na účet bohů* rozděluje „Opojení" do čtyř dílů. Navíc, rozčlenění Kvasiho je pouze *kvantitativní* (do tří nádob krve stejných), zatímco rozdělení „Opojení" je *kvalitativní* (na čtyři odlišné druhy extáze). V germánské pověsti teprve po činu, ve lživém vysvětlení podaném trpaslíky bohům, je zmínka o nepřijatelné, s měřítky lidského světa nesouměřitelné přemíře síly (ostatně síly čistě intelektuální), která *údajně* přivodila zalknutí Kvasiho, zatímco v indické pověsti přemíra síly (tělesné, brutální) „Opojení" je *opravdu* nepřijatelná, neslučitelná se zachováním světa, a je pravou příčinou Madova rozčtvrcení. Konečně v germánské báji je Kvasi líčen od samotného počátku jako *prospěšný*, člověku nakloněný –

[96] Viz *Jupiter Mars Quirinus*, I, str. 176; III (= *Naissance d'archanges*), str. 159–170. Uvidíme zde, že jedna židovsko-moslimská tradice bezpochyby navazující na íránský mýtus, paralelní s indickým, zaručuje, že zásah „opojení" se nacházel již ve „společné indoíránské" formě vyprávění. Tato otázka se opět vynoří na začátku čtvrtého dílu *Esquisses de mythologie* (*Esq.* 76–101), jehož vydání se připravuje. Germanistům toužícím po diskusi adresuji stejnou prosbu jako v pozn. 91.

svým způsobem mučedník – a jeho krev, je-li vhodně zpracována, přinese onu věc nad jiné drahocennou, totiž medovinu poezie a moudrosti. Naproti tomu indické „Opojení" je skrz naskrz *zhoubné* a jeho čtyři výsledné díly jsou i nadále metlou lidstva.

Toto všechno je pravda, ale svědčilo by to, kdyby toho bylo třeba, pouze o tom, že Indie není Island a že oba příběhy se vyprávěly ve dvou civilizacích, které se vyvíjely krajně odlišným směrem v krajně odlišných podmínkách, a u kterých zejména přístup k opojným stavům byl téměř protikladný.[97] Existuje nicméně i jisté společné schéma: právě v okamžiku, kdy je přistoupením představitelů plodnosti a blahobytu k zástupcům svrchovanosti a síly definitivně završen obtížný proces vytváření božského společenství a kdy tito reprezentanti dvou antagonistických skupin uzavírají mír, právě v tomto okamžiku je uměle vytvořena bytost ztělesňující sílu opojného nápoje nebo opojení a nesoucí po ní i jméno. Protože se však tato síla projeví jako příliš velká pro náš malý svět, ať už v dobrém či záporném smyslu, je tato bytost zabita a rozdělena na tři nebo čtyři složky, z nichž se lidé těší nebo jimiž strádají v tom, co je dnes opájí.

Navíc je ve svém principu dobře srozumitelné, máme-li na zřeteli společenské podmínky a pojetí společnosti, jaké pravděpodobně charakterizovaly právě Indoevropany. Předně stav opojení se dotýká různým způsobem všech tří funkcí. Představuje na jedné straně nenahraditelnou součást životního stylu *kněží*-kouzelníků a *válečníků*-šelem této civilizace, na druhé straně však pochází z rostlin, které bylo třeba *pěstovat* a *zpracovávat*. Pochopíme proto, že „zrod" opojení a všeho, co z něj vyplývá, je umístěn do mytických časů, kdy se konstituovala společnost zásluhou smíření a spojení kněží a válečníků se zemědělci a opatrovníky veškeré plodnosti a výživy. Mezi touto socio-mytickou událostí a původem opojení tak existuje hluboké souznění. Není neužitečné zde poznamenat, že ani básníci *Mahábháraty* ani Snorri si již tohoto souladu nejsou vědomi a že tato skutečnost způsobuje v jejich líčení určité nesrovnalosti. Pro autory *Mahábháraty* nejsou již Násatjové tím, čím byli v dobách védské kompilace: představiteli třetí funkce, a ani Snorri, ačkoli správně zhodnocuje a vyzdvihuje odlišné povahové rysy Ódina,

[97] V Indii jsou všechny opojné nápoje s výjimkou *sómy* (indoíránské specifikum, bez indoevropského předchůdce) považovány za „špatné".

Tóra a Freye, určitě již nechápe smíření mezi Ásy a Vany jako mýtus, na němž se zakládá harmonická spolupráce různých společenských funkcí.

Germanisté a epigoni Eugena Mogka se budou muset s tímto nepřehlédnutelným faktem smířit. Jistě, Snorriho dílo obsahuje prvky pocházející z různých údobí vývoje skandinávského náboženského myšlení, nalezneme v něm možná i vlastní Snorriho interpretace a přídavky (ačkoliv Mogkovy filologické „intuice" týkající se jmen Ódreri, Bodn a Són nejsou opravdu nevyhnutelné). Ale to základní, schéma a jeho význam, směřování a následnost jednotlivých momentů je však starší než Snorri, a autentické. Zřetelně cítíme, jak tendenční a nesmyslné by bylo prohlásit spolu s Mogkem, že „vytvoření živé bytosti z naplivaných slin je v etnografii a ve srovnávací mytologii věcí neslýchanou", takže se nemůže jednat o skutečný mýtus a nutně je to jen Snorriho fantazírování. Nikoli, to, co předkládala a prosazovala tradiční mytologie, bylo, že v tom určitém okamžiku světových dějin byla stvořena, poté usmrcena a rozčtvrcena polobožská postava lidského typu, ztělesňující opojení, po němž byla i nazvána (srv. *Mada*). Germánská obrazotvornost (zřejmě věrnější indoevropskému prototypu, od něhož se Indie zcela jistě více vzdálila) pouze *upřesnila* tyto údaje tím, že dala této osobnosti jméno „Kvasi" a nechala jej vzniknout pomocí skutečné techniky kvašení slinami.[98] Na druhé straně je třeba zdůraznit těsné vazby jednotlivých epizod mýtu, vazby, které Mogk popírá a vidí v nich pouze Snorriho rozmar. Mezi smířením a sjednocením Ásů a Vanů na jedné straně, a následující vraždou a rozčtvrcením Kvasiho i vysvětlením, jaké trpaslíci dali Ásům na druhé straně existuje hlubší logická souvislost. Povrchně racionální a deduktivní stavba, kterou Mogk přisuzuje „reykjaholtské škole", je ve skutečnosti produkt jeho vlastního mozku, vytvořil ji on sám, jak bylo řečeno výše, bez znalosti indoevropské prehistorie, v požehnaném roce 1923 ve své filologické pracovně, když se oddával příjemné iluzi, že rozbíjí Snorriho dílo. Neříkejme proto, že to byl Snorri kdo „vymyslel" absurdní mýtus, protože již nechápal starobylé perifráze skaldů,

[98] Srv. moji studii „Un mythe relatif à la fermentation de la bière" (k dvacáté runě Kalevaly), uveřejněnou v *Annuaire de l'École des hautes études, section des Sciences religieuses*, 1936–1937, str. 5–15.

přiznejme, že pravým původcem zbytečných obtíží je Eugen Mogk, který ztratil smysl pro archaickou mytologii.

4. Snorri proti Eugenu Mogkovi

V souvislosti s Lokiho účastí na vraždě Baldra budu mít dále ještě jednou příležitost polemicky se s Mogkem utkat na místě, které on sám zvolil, a rehabilitovat tak další kapitolu prozaické *Eddy*, obdobně jako jsem již obhájil proti jeho uspěchaným a povrchním výtkám hodnotu strof Věděmy písně líčících samotnou válku Ásů s Vany. Nicméně už ty dva příklady, které jsme právě zkoumali, postačují k tomu, aby vyvrátily v jejím principu i v jejích aplikacích na Snorrim onu novou formu kritiky, kterou uvedl do módy Mogk. Snorri není permanentním podezřelým, jak se o něm tvrdí, a svědectví, které přináší, i když je ojedinělé, je velmi závažné. Dnes si uvědomujeme nutnost svůdných výroků, které německý učenec publikoval jako resumé své destruktivní činnosti předchozích let r. 1932.

I když se vyhneme opačnému extrému a připustíme, že ne vše z prozaické *Eddy* je použitelné (nelze popřít, že prolog skladby *Gylfaginning* je plný fantazírování a že část následující kosmogonie nese stopy křesťanských vlivů), musíme zdůraznit zásadní *fakt*, který nová srovnávací mytologie prokázala: ve vyprávění o dobrodružstvích bohů, právě těch, která E. Mogk a jeho žáci pokládali za nejméně věrohodná, nám Snorri naopak věrně zaznamenal archaickou tradici.[99]

[99] K tomuto faktu se pojí dalšími, velmi cenné údaje, k nimž jsme dospěli jinými aplikacemi srovnávací metody, zejména přezkoumáním pozůstatků skandinávského pohanství v náboženství Laponců a Finů. Ve svém líčení Tórovy výpravy proti obrovi Geirrødovi (viz výše, nº 3 *a*) Snorri napsal, že Tór ve snaze vyváznout z toku Vimuru se zachytil jeřábu; „odtud pochází", připojuje Snorri, „rčení, že *jeřáb je Tórovou spásou*" (*tvi er pat ordtak haft, at reynir er björg Tórs*). Snorri je jediný, kdo spojuje Tóra s jeřábem. Avšak Setälä a Holmberg připomněli, že ve finské mytologii ženou boha hromu *Ukka* je *Rauni*, a že bobule jeřábu jsou zasvěceny právě této Rauni, a dále že v laponské mytologii je obdobně *Raudna* ženou *Horagallese* (to jest skandinávského Tóra), jemuž je na druhé straně zasvěcen divoký jeřáb. Je tedy zřejmé, že finské jméno *Rauni* (a jeho lehce odlišná, ale snadno vysvětlitelná laponská varianta *Raudna*) představuje pozoruhodně zachovanou výpůjčku prehistorické formy (**rauni-*) starého skandinávského označení jeřábu, *reynir*. Snorri tedy mluvil pravdu.

Praktický závěr: ve vyprávěních prozaické *Eddy* týkajících se Lokiho již nevystačíme s tím, když podobně jako dnešní kritici odvrhneme jako podezřelé veškeré údaje, pro něž máme Snorriho jako jediného svědka – a tím pro sebe opět vydobudeme nejrozsáhlejší část našeho materiálu.

Zneužití „vědy o pohádkách"

Druhá forma nemístné kritiky, která – ať už kombinována nebo ne s kritikou předešlou – často ochromovala nebo sváděla z cesty studium Lokiho, se inspiruje nikoli již filologií, ale folklorem, přesněji studiem lidových pohádek. V roce 1899 zahájil Friedrich von der Leyen svou skvělou kariéru tím, že v Berlíně vydal nevelkou knížku ani ne o sto stranách pod názvem *Das Märchen in den Göttersagen der Edda*, která způsobila značný rozruch i vřelý ohlas. Pod vlivem svého dalšího bádání autor záhy opravil své názory mladého zapáleného vědce, jenže, jak se často stává, dílko, od něhož se, jak se zdá, již distancoval, žilo dál svým vlastním životem. Zejména ve skandinávských zemích, ve Finsku a ve Švédsku, kde studium folkloru a *Märchenkunde* doznalo během posledních padesáti let pozoruhodnou renesanci, je často napodobováno a je třeba říci, že přes značné služby, které přináší erudovanost odborníků na lidovou slovesnost, ne vždy to je ku prospěchu celistvého a vyváženého poznávání archaického náboženství. Zhruba řečeno, metoda spočívá v pečlivém zaznamenávání shod mezi *detaily* ve skandinávských mýtech (především, ale nikoli výlučně ve vyprávěné podobě, v níž je Snorri předává) a *detaily* v rozličných lidových pohádkách, které žijí a cirkulují v Evropě a ve starém světě. Tyto shody jsou doopravdy neobyčejně početné: nepřeháníme, když prohlásíme, že ve skandinávské mytologii není téměř řádku, který by se nehodil k takovémuto porovnávání. Z toho bylo vyvozeno, že tím jsou mýty plně vysvětleny, že jsou jen čímsi na způsob literárních písečných přesypů, malebným, rozmarným a nestálým nahromaděním motivů vytržených nejrůzněji vykládanou erozí z oněch přibližně pěti set až dvou tisíc pohádek, z nichž si všechny dávné osoby našeho kontinentu vyčlenily každá určitý repertoár.

Je zábavné převést si tuto metodu do lingvistické terminologie. Veškerý výzkum by byl zredukován na fonetický komentář. V případě latinského akusativu plurálu *deos* by se řeklo: „*-e-* se nachází v *ex*, *et* atd.; *-eo-* se nachází v *leo*, *reor* atd.; *-eos-* se nachází v *meos*, *reos* atd.; *-deo-* se nachází v *adeo*, *deorsum* atd.; a tak by byl výraz *deos* vyložen". Takovéto bádání může být v jistém smyslu prospěšné, protože prováděno krok za krokem by odhalovalo vzácné i běžné sekvence zvuků v latině přípustné. Přesto však mám pocit, že o slovu *deos* můžeme sdělit důležitější postřehy.

Takový intelektuální postoj vede přirozeně až k blahosklonnému skepticismu: není již nic reálného, a tedy zajímavého, hodného zaznamenání, vyjma ono množství drobných motivů a jejich skupin, rozptýlených opravdu všude, ve všech druzích folkloru a mytologií světa. Když v roce 1930 vyšly moje *Légendes sur les Nartes*, se závěrečnou poznámkou vyzdvihující několik originálních témat, v nichž spočívá zajímavost a ucelenost těchto legend a z nichž je při porovnání s klasickými záznamy o skythském náboženství jasně patrno značné přetrvávání mytických a rituálních schémat, jeden kritik namítl se shovívavým úsměvem, že namísto snění o vzdálené minulosti bych se měl věnovat vážnější práci, třeba pátrat v nartských legendách po „pohádkových motivech", kterými přece musejí oplývat! Vida, co tedy bylo pokládáno za solidní a užitečné!... V podobném duchu hovořil k mladému hrdinovi ve *Strýčku Scipionovi* jeho jiný strýc a poručník, moudrý obchodník na odpočinku, který v jedné gramatice španělštiny, aniž se namáhal si ji přečíst, podtrhoval přídavná jména zeleně, podstatná jména červeně a slovesa modře: tuto identifikaci a rozlišení pokládal za seriózní, vyčerpávající práci a vydával ji za příklad k následování. Přesto si myslím a trvám na tom – snad budoucí výzkumy mé přesvědčení potvrdí –, že je přinejmenším stejně naléhavé najít v legendách Nartů to, co v nich není ospravedlnitelné normálním folklorem, co nenalezneme v „Motif-Indexu" nebo v Bolte-Polívkovi.

Když je von der Leyenova metoda důsledná (a ona obecně vzato je, a byla již u mladého autora v roce 1899), vede k totálnímu popření všeho, co činí z vyprávění jednotný celek, zastavuje se jen u podrobností, a úlohu sběratele a koordinátora považuje za pouhou šťastnou náhodu. V tom je neudržitelná, protože *celek* je téměř vždy více než jeho součásti, je jim nadřazen a zůstává pozoruhodně stálý navzdory jejich neustálému omlazování. Práce o Lokim poskytuje dobré příklady tohoto mylného přístupu: kapitoly V až X a dále XIII až XVIII von der Leyenovy knihy jsou nazvány „Baldr", „Lokis

Fesselung", „Skadi und Tjazi", „Der Riesenbaumeister", „Tór bei Utgard aloki", „Geirrødr", „Trymskvida", „Die kostbaren Besitztümer der Götter", to znamená, že se zabývají tématy a pokrývají témata, která byla roztříděna výše pod pořadovými čísly 10, 11, 1, 2, 8, 3, 4, 6.[100]

Posuďme poslední studii, „Poklady bohů". Autor zaznamenává více či méně přesné analogie u mnoha detailů: zlaté vlasy přislíbené bohyni Síf se řadí po bok nádherným darům dávaným princeznám v pohádkách; loď, která má stále dobrý vítr a kterou lze složit do kapsy, nikdy neselhávající meč, prsten jako talisman bohatství, kance se zářícími štětinami a vůbec „předměty jednající samy od sebe" nalezneme ve všech pohádkách. Trojí pokus Lokiho – v podobě mouchy – zabránit trpaslíkovi v dmýchání do výhně a jím vyvolané lehké poškození Tórova kladiva nacházejí tyto po pravdě řečeno trochu volné[101] paralely v pohádkách:[102] zajíček spí, čmelák se mu posadí na nos a on jej odežene packou, čmelák se vrátí, spáč ho ještě jednou zaplaší, nakonec však jej čmelák píchne do nosu a zajíc se probudí; – (Grimm, tamt., 102) během války mezi čtvernožci a ptáky, lišák jako záruka toho, že vítězství připadne čtvernožcům, chce ponechat ve vzduchu vztyčený ohon; ptáci však pošlou sršně, který jej bodá stále silněji pod ocasem, jednou, podruhé, potřetí; tentokrát už lišák bolest nevydrží, svěsí ocas, a čtvernožci se rozprchnou. – Tato srovnání jsou zajímavá, ale kdopak by si nevšiml, že to podstatné nám uniklo?

Ukázali jsme již na jiném místě, že poklady nejsou určeny pro jakékoli bohy, ale pro starou trojici funkčních bohů, Ódina, Tóra a Freye,[103] a že jeden ze dvou výčtů[104] je rovněž v úzkém vztahu ke

[100] Z diskusí, které následovaly, si přiblížíme tu, v níž se E. Tonnelat vyjadřuje k výkladu *Nibelungenliedu* pomocí „Märchenkunde", na základě témat jako *Bärensohn* a *starker Hans* (Panzer): *La Chanson des Nibelungen*, 1926, str. 309 nn.: „Marně však hledáme ve vyprávěních tak proměnlivých, jako jsou lidové pohádky, pevnou kostru, celistvou zápletku poetického díla... To, co hérojská legenda pravděpodobně převzala z pohádky, jsou mnohem méně kompletní fabulace, spíše jen určité motivy nebo někdy pravidelná zřetězení motivů atd."

[101] Ještě volnější je navržené srovnání mezi Lokim-mouchou a vosou z jedné finské magické písně o původu železa (vosa zde vstřikuje svůj jed do vody, v níž se bude kalit železná zbraň, a zbraň tak bude otrávena, tedy *vylepšena*); J. de Vries je právem zavrhl, *The Problem of Loki*, str. 94.

[102] Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, 60.

[103] G. Dumézil, *Naissances d' arches*, str. 50 nn.; *Tarpeia*, str. 210–214.

[104] Ten starší.

třem funkcím: kouzelný prsten, ovladač času, bojové kladivo i kanec se zlatými štětinami náleží svrchovanému mágovi, bijci a nositeli bohatství a plodnosti, to znamená, že vytvářejí systém. Připojují se tak ke třem klenotům, které zhotovili podle *Rgvédu* mytičtí kováři rovněž pro tři úrovně funkčních bohů. Jistě, seznamy šperků v Indii a na Islandu jsou výrazně odlišné, bezpochyby byly mnohokrát aktualizovány a nelze ani vyloučit von der Leyenovu domněnku, že seznam božských darů byl ve Skandinávii částečně přeměněn přejímáním předmětů, které byly běžné v dobových pohádkách (prsten, divočák, ne-li i kladivo, které „typově" náleží k Tórovi). Tyto „omlazovací" zásahy nicméně nepotlačily to, co kritik neznal a co pohádky nemohly dodat, neboť byly naopak samy *řízeny* oním pevným vůdčím principem: není jím nic jiného než klasifikační systém tří funkcí.

I kdybychom předpokládali, že srovnávání s dvěma Grimmovými pohádkami má větší vypovídací hodnotu, než tomu ve skutečnosti je, čím tato shoda vysvětluje Lokiho *povahu*, která je mu v příběhu přisouzena od začátku do konce? Především, proč je to Loki a nikdo jiný, kdo zde zaujímá místo čmeláka nebo sršně? Jeho role však není vyčerpána touto epizodou: Je zde počáteční zlomyslnost (ustřihnutí vlasů Síf), následuje soutěž ve zručnosti, lehkomyslnost, s níž Loki přijme dohodu a sázku, konečně obratnost, s níž snižuje vlastní riziko a nakonec dosahuje minima, tíživého, ale přece jen minima. Legenda zkrátka předvádí psychologii Lokiho v její celistvosti, v rozsahu, jaký folkloristická studie není schopna objasnit.

Čtenář učiní jistě velmi snadno kritiku stejného druhu[105] i na příkladu jiných mýtů pitvaných folkloristy. Upozorním pouze na specifickou podobu, jíž debata nabyla v případě vyprávění o narození Sleipniho. Budu stručný, protože Jan de Vries již řekl to podstatné.

V jedné brilantní studii švédský folklorista C. W. von Sydow při upřesňování poznámky von der Leyena ukázal, že mrzutosti, které

[105] Případy, kdy můžeme odvodit nějaký *dlouhý* narativní celek prozaické *Eddy* od nějakého dochovaného typu pohádky, jsou vzácné. A pokud tomu tak je, daná pohádka je doložena pouze jednou nebo dvakrát, takže se musíme ptát, zda naopak lidové vyprávění není odvozeno od skandinávského mýtu. Tak je tomu možná v případě příběhu Tjaziho a tří Ásů. Cikánský repertoár je tvořen obdobně jednotlivými složkami a částmi.

Ásové zakoušeli od zednického mistra (*smidr*), který stavěl jejich hrad, jsou stejné jako ty, s nimiž se setkáváme v dobře známých pohádkách zejména severní, ale též střední a západní Evropy, i mimo náš kontinent. Jde o výstavbu kostela, mlýna, hradu, cesty nebo výtvoru na komunikacích (mostu, hráze...). Ve snaze vykonat tento úkol uzavře člověk (kněz, světec, mlynář aj.) smlouvu s ďáblem (nebo s obrem, trollem aj.), podle níž, bude-li dílo dokončeno během jedné noci (nebo tří...) před svítáním (nebo než zakokrhá kohout), získává ďábel jako odměnu duši svého zaměstnavatele (nebo duši někoho jiného, nebo slunce či měsíc), lidská obratnost však směřuje k tomu, aby na poslední chvíli nad ďáblem zvítězila. Často pak v takovém případě ďábel své dílo zničí, nebo u úpatí nedokončené stavby zkamení, což „připomínají" mnohé skály nebo „trosky". Nepůjdu dále do podrobností této debaty, kterou, opakuji, ukončil již J. de Vries. Co však je v práci von Sydowa nezpochybnitelné, je skutečnost, že tento „mýtus" reprodukuje ve své převážné části ne pouze náhodně sebrané a uměle spojené motivy, jak tomu bylo v případě mýtu o Tjazim, ale přesně a věrně *určitý typ pohádky*. Přesto zde nacházíme významné reziduum: *kůň Svadilfari*, *Loki-kobyla* a *narození hříběte Sleipniho*. Tyto prvky, jak von der Leyen poctivě zaznamenal, se v pohádce nevyskytují v žádné podobě. Aby nalezl koně, ostatně bezvýznamného, von Sydow se uchýlil k jedné jedinečné irské verzi, v níž jsou nicméně úlohy světce a ďábla vyměněny: svatý Mogue (nebo Aidan) chce postavit kostel za jednu noc s pomocí koně, který mu vozí materiál, a tentokrát ďábel zabrání dokončení díla. Kaarle Krohn našel něco ještě lepšího; poté, co připomenul vcelku všední spojitost mezi ďáblem a koněm, nevysvětlující vůbec nic, a uvedl jednu finskou tradici, která očividně nemá s problematikou nic společného, upozornil na *islandskou* variantu pohádky o „Baumeisterovi", v níž se objevuje pozoruhodný kůň: jeden Islanďan, který se měl podílet na stavbě chrámu a neměl tažné zvíře, zapřáhl šedého koně, jenž samotný odvedl více namáhavé práce než všichni ostatní. V okamžiku, kdy jej zbavili břemene, však udeřil kopytem do stěny kostela a vyrazil v ní díru, kterou již nemohli nikdy ucpat, – byl to „vodní kůň". I tady jsme značně vzdáleni od druhé části skandinávského mýtu:[106] Loki se v ní pře-

[106] Ostatně vzhledem k tomu, že jde o verzi *islandskou* a jedinečnou svého druhu, je velmi dobře možné, že právě v tom, v čem připomíná mýtus (diabolic-

měnil v kobylu, odlákal obrova koně od jeho služby a sám porodil o několik měsíců později osminohého Sleipniho, oře Ódinova. Je nutné, abychom tuto epizodu, kterou známe výlučně z prozaické *Eddy*, přisoudili obrazotvornosti Snorriho a jeho školy? To je málo pravděpodobné: především, v očích Snorriho, když skládal *Eddu*, bylo právě toto podstatné, protože líčí celý příběh o „Baumeisterovi" pouze kvůli jeho závěru, jen aby odpověděl na *počáteční* otázku: „Kdo je vlastníkem koně Sleipniho a co lze o něm říci?" Navíc ono zesměšnění, zhanobení, chcete-li, které je zde přisouzeno Lokimu, je ve shodě s rysem dobře doloženým i odjinud. Není to poprvé a naposledy, co tento bůh vystupoval jako samice. Skutečnost, že „osminohý kůň" je Lokiho potomkem, je v souladu s dalším jeho dobře prokázaným rysem: ať již jako matka nebo otec, Loki přivedl do oběhu velké obludy germánské mytologie, jako byl zlý vlk Fenri nebo hrozný had. Konečně, Loki, jestliže se zde proměňuje v kobylu, je jediným mezi skandinávskými bohy, kdo má neomezenou schopnost na sebe brát zvířecí podobu. Právě v té má původ ona zvláštní tradice Faerských ostrovů, kterou jsme připomenuli výše. Samozřejmě, můžeme předpokládat – lze ostatně předpokládat úplně všechno –, že právě na základě těchto tří autentických vlastností Lokiho (jeho občasné femininní podoby, aspekt *parens monstrorum* a zvířecích inkarnací) a jejich různým kombinováním vymyslel padělatel Snorri poslední část svého díla; avšak proč bychom právě toto měli předpokládat? Předně, dvě z Lokiho vlastností nabývají ve skladbě originální formy, kterou nenajdeme v žádné jiné epizodě ze „života" boha: nikde jinde není bůh koněm nebo kobylou, ani nepřivádí na svět monstrum *prospěšné bohům*. A hlavně jsme již prokázali, že Snorri není podezřelý, neprovinil se „fantazírováním", jak jej podezírali vzdělaní kritikové, neschopní se vzdát úlohy „vyšetřovatelů". Přiznejme mu jednoduše, co mu po právu náleží: V případech narození Sleipniho, jednorukého Týa nebo zavražděného Kvasiho Snorri není tvůrcem, ale s největší pravděpodobností *svědkem*.

ký kůň, který je nejprve dílu příznivě nakloněn, ale nakonec je zodpovědný za jeho neúspěch), převzala dotyčné prvky ona z mýtu, a nikoli naopak.

Pátá část

Thiasa sykofantů

(„bratrstvo pomlouvačů“)

Kromě vědecky zaměřených, často velmi temperamentních diskusí o jednotlivých výsledcích svých výzkumů (například s Paulem Thiemem o *ari*), musel George Dumézil také čelit tomu, že byla zpochybňována „v samotném principu legitimita genetického, a nikoli pouze typologického srovnávání, které jsem se pokoušel rozvinout v adekvátním rámci, to jest v zásadě ve vztahu k pojmu indoevropského dědictví". Odpůrci se dělí do dvou kategorií.

Jedni se snažili „zkreslit, zesměšnit mou práci, aby se snadněji zbavili závěrů, které jim vadí v jejich vlastních konstrukcích". Do této kategorie patří historikové římského náboženství Herbert Rose, Henrik Wagenwoort a Kurt Latte, indologové John Brough a Jan Gonda, íránista Illja Gershevitch nebo germanista R. I. Page... Všichni prohlašovali, že dělají vědeckou kritiku. I když nebyli vždy upřímní, zaměřili se přece jen na obžalobu vlastních výsledků, a nikoli předpokládaných záměrů autora.

Druzí se uchýlili k postupu mnohem méně příjemnému: snažili se nalézt, zejména v pracích Dumézilova mládí, nějakou rasistickou či dokonce nacionálně socialistickou inspiraci, a argumentovali faktem, že v první polovině dvacátých let byl Dumézil blízký *Action française*. Arnaldo Momigliano, jehož knihy o starověkých dějinách jsou dosti známy, zahájil palbu v roce 1963, tehdy ještě poměrně diskrétně, v jednom článku o počátcích Říma. O dvacet let později svůj výpad zopakoval, tentokrát zcela otevřeně, v článku věnovaném výhradně Dumézilovu dílu. Můžeme se zde zejména dočíst: „Dumézilova kniha z roku 1939, *Mythes et Dieux des Germains*, nese stopy jasných sympatií pro nacistickou kulturu." Obvinění v narážkách je zřejmé: hledání „árjovských předků" (pod tímto termínem Dumézil ostatně dával přednost termínu „indoevropský" a pojmenování „Árjové" vyhrazoval společnostem v Indii a v Íránu, které jeho užití vyžadovaly) prý svědčí o potlačovaném antisemitismu autora.

Jako vosy na med (účast na štvanici tak univerzálně proslulé osobnosti, jakou byl Dumézil na konci svého života, mohla tomu,

kdo se k ní připojil, zajistit renomé, jaké by mu vlastní práce nemohly získat) se tentokrát několik historiků mladší generace vrhlo do pátrání po „rasistických červech" v dumézilovské mytologii. Nejnechutnější útok přišel od italského historika Carla Ginzburga v článku se skutečně výmluvným názvem: „Germánská mytologie a nacismus. Nad předválečnou knihou George Dumézila." Tento článek vyšel nejprve v italštině, ale *Annales E. S. C.* uznaly za vhodné mu zajistit další publicitu. Argumentace, vyznačující se zlou vůli, navazuje na tvrzení Momiglianiho: jestliže Marc Bloch příznivě přijal knihu *Mythes et Dieux des Germains*, učinil tak proto, že byl zneužit; nejenže byl Dumézil přítelem Gaxotty, jak uvedl již Momigliano, ale mimo jiné byl také v úzkých stycích s Cailloisem, jehož názory byly ještě pochybnější... Několik mnohem méně významných autorů se připojilo k tomuto chóru, zejména francouzský archeolog Alain Schnapp, vyznavač značně zmateného marxismu, a americký historik Bruce Lincoln, jehož učitelem byl Mircea Eliade (Dumézilův věrný přítel po celých čtyřicet let), a který využil úmrtí svého mistra k vyřízení starého účtu: Lincoln jako mladý vědec poslal své první články Dumézilovi, který udělal nesmírnou chybu, že je neshledal geniálními...

Dumézil se vždy utkával se svými odpůrci bez jakékoli změkčilosti a dokonce s jistou bujarostí. John Brough, Paul Thieme, Jan Gonda a několik dalších badatelů si plně zasloužili podrobné odpovědi opepřené jízlivou ironií a přiměřené vážnosti urážky. Vůči Momiglianovi zachoval Dumézil zprvu mlčení, dokud jej výpad z roku 1983 nedonutil vzdát se zdrženlivosti. V článku „Une idylle de vingt ans" (uveřejněném v knize *La Courtisane et les Seigneurs colorés*) ostře odpověděl tomuto „Fouquier-Tinvillovi převlečenému za Rollina" a – aby se vyhnul jakékoli dvojznačnosti – publikoval znovu pasáže, o které se Momigliano opíral, čímž jej obvinil z „politického fantazírování" (zkoumání vazeb mezi první a třetí funkcí, kterému se Dumézil věnoval ve čtyřicátých letech, podle něho odpovídalo jakési „vágně marxisticky pojímané fázi, v níž výrobci mají podíl na výkonu svrchovanosti") a zkreslení jedné z tezí, kterou Momigliano uvedl jako příklad. Ginzburgovi odpověděl okamžitě[107] a tato reakce zahanbila útočníka (Dumézil měl ve

[107] G. Dumézil, *Réponse à Carlo Ginzburg*, in: *Annales E. S. C.*, 5, 1985.

svém archívu určitou munici, zejména blahopřejné dopisy od M. Blocha a É. Benvenista) i časopis, který Ginzburgovu stať uveřejnil (překladatel změnil smysl jedné důležité pasáže). Dumézil zamýšlel zaslat souhrnnou odpověď „gangu" nactiutrhačů, které nakonec nazýval „thiasou sykofantů",[108] ale na to již mu nezbyl čas.[109]

Text, který následuje, byl umístěn na závěr knihy *L'Héritage indo-européen à Rome* z roku 1949. Když byl znovu uveřejněn o třicet pět let později s vysvětlujícími poznámkami v knize *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux*, ukázalo se, že má obecný dosah.

[108] *Thiasa* je bratrstvo oddávající se bouřlivým, občas orgiastickým kultům. *Sykofanti* donášeli buď na nelegální vývozce fíků nebo na bohaté občany v očekávání, že se zmocní části jejich majetku v případě odsouzení; v širším smyslu „udavači", „pomlouvači".

[109] Viz upřesnění Didiera Éribona v knize *Faut-il brûler Dumézil?*, Flammarion, 1992.

VIII

PRO DOMO REVISITED

Připadá mi zábavné znovu zde publikovat obhajobu, která uzavírala první bilanci mých tehdy ještě poměrně chudých římských studií, po deseti letech od jejich „startu" v roce 1938.[110] Co do obsahu bylo třeba změnit jen málo: upozorním na tyto věci krátkými poznámkami. Jiné poznámky připomenou „klima", v němž jsme tehdy žili, a vysvětlí i vznik iluzí, kterým jsme tehdy podlehli.

Tak vypadá stav bádání po deseti letech. Stav, který je, jak již bylo řečeno, jen a jen provizorní. Otevřela se nová badatelská pole, byly objeveny archaické formy, kterých jsme se spěšně chopili, inventarizovali je a pracuje se na jejich vzájemných souvislostech. Ale na místech, kam ještě ani nepomýšlíme kopnout krumpáčem, možná dřímají pozoruhodné relikty; možná, že vše, co vidíme, ještě změní smysl, aby nalezlo své místo v rozsáhlejším a odlišně uspořádaném celku. Přinejmenším toho však vidíme dost, abychom se ujistili, že to není ani fata morgana ani neodpodstatněná konstrukce.

Těm, kteří chtějí tolik diskutovat, musíme adresovat dvě naléhavé prosby. Především, aby neztráceli ze zřetele vzájemnost všech těchto výzkumů, a to na jakékoli úrovni: theologie, historie legend, historie institucí. Dále aby – v případě že odmítnou výklad indoevropským dědictvím – rozpoznali a uznali jako svou povinnost podat jiné vysvětlení prostřednictvím svých vlastních hypotéz, a aby v každém případě vzali na vědomí všechna římská fakta, která zde byla shromážděna, a všechny analogie, které zde byly zjištěny mezi Římem, Indií a Skandinávií.[111] Jinými slovy, aby cítili, že jde jen o jeden problém a věděli, že už se tohoto problému nezbaví tím, že jej popřou.

Na závěr bude zřejmě nejužitečnější stručně a s naprostým klidem analyzovat některé hrubé omyly v obecném hodnocení této práce,

---

110 G. Dumézil, *L'Héritage indo-européen à Rome*, 1949, str. 237–254.

111 Běžnou odpovědí je, že tyto „římské skutečnosti" se nesbíhají a že tyto „analogie" neexistují.

k nimž už mnohokrát došlo, a také některé z faktorů udivujícího odporu, jdoucího až k nepřátelství, se kterým se setkává u některých odborníků na římskou problematiku.[112]

Je zvláštní, že dvě skupiny odpůrců formulují dvě výhrady, které jsou vzájemně protikladné a neslučitelné. Podle jedněch řada *Jupiter Mars Quirinus* takříkajíc objevuje Ameriku. Nalézáme v Římě, v jeho institucích, historii počátků a náboženství tak velké množství stop potrojného[113] pojetí světa a společnosti? Ano, je tomu tak. Je tomu tak až příliš. Jak by tomu mělo být jinak, jestliže jde o všeobecnou podmínku kolektivního života a pravděpodobně i myšlení, jestliže každá lidská skupina musí, nechce-li zahynout, prakticky zajistit a smířit funkce politicko-náboženské svrchovanosti, bojovnické síly a produktivity? Takže jakým právem lze, tváří v tvář těmto římským faktům, a to i v případě, že Indie, Írán, Skandinávie atd. vykazují analogická fakta, učinit závěr o nějakém indoevropském dědictví? Podle druhých naopak řada *Jupiter Mars Quirinus* spatřuje v Římě věci, které tam nejsou. Kdyby tam byly, přece by se to vědělo: během dvou tisíc let, co je tento problém otevřen a dán k dispozici neúnavným učencům a pronikavým kritikům, by přece nebyla promeškána příležitost si jich všimnout. Soubor faktů, na které se přišlo až ve dvacátém století, je už tím dokonce podezřelý. Ještě před deseti lety měli historikové Říma bezpochyby dobré důvody, proč odmítali vědět, kým Quirinus, původní Quirinus byl doopravdy: přestaly tyto důvody platit? Dříve nikdo nezdůraznil řídící schéma celého legendárního líčení, od únosu Sabinek až po přičlenění Sabinů: není to prostě proto, že toto schéma neexistuje nebo přinejmenším nemá význam, který mu nový systém výkladu přisoudil? Navzdory dílu Propertia nebo Vergilia nebyla až dosud rozpoznána funkční hodnota, která by byla ještě za Augusta vázala ke jménům Ramnes, Luceres a Titienses:[114] takže, vezmeme-li to

---

112 V roce 1949 jsem se ve Francii střetl s nepřátelstvím, otevřeným u prvního, skrytým, ale účinným u druhého, ze strany André Piganiola a Jérôma Carcopina. V zahraničí jsem tehdy konstatoval jedinou opozici, ale velmi energickou, u Herberta Jenkinse Rose, horlivého stoupence *primitivismu*, autora rovnice *mana* = *numen*. Poté se objevili dva významní protivníci, Henrik Wagenvoort a Kurt Latte.

113 Velmi záhy jsem dal přednost termínu „trojčlennost". Na něm trvám.

114 Tato formulace je správná: nehovoří o *realitě* tří kmenů, ale pouze naznačuje, že přinejmenším v legendách o počátcích byla přisouzena každému ze tří kmenů jedna ze tří funkčních hodnot předřímské a ještě archaické římské ideo-

z lepší stránky, nemáme si myslet, že se nalézáme před nějakým náhodným setkáním fantazie básníků „velkého století" a indoíránských koncepcí, zajisté zábavným, ale bez dokumentární hodnoty, bez historického dopadu?

Kritikům z první skupiny můžeme předložit několik obranných prostředků.

Je jasné, že vědomí a explicitní trojčlenné dělení společnosti nebo řídící části společnosti[115] na kněze, válečníky a zemědělce není vlastní pouze indoevropskému světu. Přesto je ale skutečností, že takový způsob organizace nemá natolik univerzální povahu, jakou mnozí předpokládají. V celé řadě populací na všech kontinentech jsou samozřejmě zajišťovány tři funkce odpovídající tomuto typu členění, protože není možné, že by jinak přežily; činí to však, aniž si to uvědomují a aniž každé z nich přidělí zvláštní orgán – řídící nebo výkonný. Podívejme se například na sibiřské národy, na archaické kočovné nebo dokonce někdy i usedlé Semity. U prvních sice existují šamani, ale jen jako specializovaní řemeslníci a turecký nebo mongolský jezdec by s obtížemi odpovídal na otázku, zda je spíše pastevec nebo loupeživý nájezdník. V bibli, v těchto textech obsahujících hlubokou a neustále obnovovanou reflexi společenského života a rytmů světa, bychom zřejmě marně hledali dialektický výraz nebo metaforu systému tří funkcí, ať už z hlediska Boha nebo z hlediska lidí;[116] to, co ovládá ideologii, je spíše pocit omnivalence – zprostředkované Boží vůlí – každého tvora a ekvivalence všech: malý pastýř David zabíjí ‚pelištejského' přeborníka na bitevní linii a záhy bude pomazaným Hospodinovým.[117] Čína, sevřená

---

logie. Srv. *Idées romaines*, str. 209–223, a *Esquisse*, 75, in: *L'Oubli de l'homme*...

115 Toto je méně přesné. Ostatně nemám žádnou předem danou představu o skutečné organizaci, ani u Indoevropanů ne. Dobrá formulace je v Úvodu k *Mythe et Épopée*, I, str. 15: „Určitého rozhodujícího pokroku jsem dosáhl v okamžiku, kdy jsem někdy kolem roku 1950 rozpoznal, že ‚trojčlenná ideologie' není vždy nutně doprovázena *reálným* rozdělením této společnosti podle indického modelu, že může naopak tam, kde ji zjistíme, být jen ideálem (jakým již není a možná nikdy nebyla) a zároveň prostředkem analýzy a interpretace sil, které zajišťují běh světa a život lidí. Prestiž indických *varn* tedy padla, mnoho pseudoproblémů zmizelo..."

116 Viz moji diskusi s Johnem Broughem, přetištěnou v *Mythe et Épopée*, III, dodatek III, str. 338–361, a *Esquisse*, 50, in: *La Courtisane*..., str. 239–243.

117 Biblické vyprávění nenaznačuje, že by Davidovo povýšení bylo pociťováno jako vzestup napříč třemi funkčními úrovněmi.

mezi binární formou svých hlavních představ a svou zálibou v kategoriích, staví běžně ve společnosti, tak, jak to dělá v *kosmu* s nebem a zemí, proti sobě pouze panovníka a „poddané"; tyto však rozčlenila do velkého množství specializací, mezi nimiž by bylo naprosto nepřirozené pokládat za základní specializace vojáka nebo kouzelníka.

Vycházíme-li z rozsáhlé části národů, kterou znali již starověcí autoři, konstatujeme velmi přesně, že vědomý a explicitní trojčlenný systém[118] se vyskytoval pouze v civilizacích, které nepopiratelně mají silnou indoevropskou složku, například v Persii, nebo v civilizacích, jako byla lýdská,[119] které právě zažily okupaci a silný vliv Indoevropanů. Egypt není výjimkou: jestliže tam Hérodotos, Timaios, Diodóros uvádějí trojčlennost, nemáme žádný důvod jim nevěřit; není však ani žádný důvod podceňovat skutečnost, že hovořili o Egyptu upadajícím, který byl po invazích částečně indoevropských „mořských národů" vystaven dobytí, správě a „proselytismu" Achaimenovců, skutečnost, že v čistě egyptských dokumentech, které předcházely těmto těžkým zkouškám, nic nenaznačuje, že by existovala nějaká trojčlenná organizace nebo ideologie.[120] Pokud se tedy přidržíme tzv. klasických antických národů, je nepravděpodobné, že by Řím, v míře, ve které vykazuje stopy určitého trojčlenného pojetí světa a společnosti, za ně vděčil vlivu neindoevropského Středomoří, ale naopak je pravděpodobné, že za ně vděčí přímo své minulosti, svému indoevropskému prvku.

Tvrzení, že trojčlenná ideologie je v povaze věcí, je věrohodné a zřejmě správně vystihuje jednu z příčin nepopiratelného dočasného úspěchu Indoevropanů, totiž že si lépe než jiné a někdy neméně nadané společnosti uvědomili toto přirozené členění funkcí kolektivního života;[121] není bezpochyby náhoda, že některé z velkých úspěchů nebo velkých mocenských výbojů až po nejnovější dějiny naší Evropy spočívají na jasných a prostých znovuoživeních prasta-

---

118 Upřesnění: včetně nebo bez vyjádření společenských stavů.

119 Lýdský příklad je nevhodný, navzdory *Esquisse*, 55, in: *L'Oubli de l'homme*..., a navzdory Hérodotovi (I,93), který předkládá určité rozdělení stavů: tři nižší, které vyjmenovává (kurtizány, rolníci, řemeslníci), a dva vyšší, bez specifikace; v každém případě je to pět položek, nikoli tři.

120 O Egyptě a třech funkcích, viz *Mythe et Épopée*, III, str. 343.

121 Tj. kolektivního života lidí: V hmyzí společnosti (včely, mravenci, termiti), „třídy", které jsou často „formami", vytvářejí odlišné struktury.

rého *archetypu*, jak tomu říká šťastně Mircea Eliade: tři stavy za francouzské monarchie (kněží, šlechta, třetí stav),[122] tři základní soukolí sovětského Ruska (strana a policie, Rudá armáda, dělníci a rolníci) a nacistického Německa (*Partei* a policie, *Wehrmacht*, *Arbeitsfront*) vytvářely nebo vytvářejí stroje, jejichž výkonnost je nezpochybnitelná.[123]

Tato přirozená povaha nás přesto nezbavuje povinnosti prozkoumat v každém případě, kde můžeme trojčlennost pozorovat, zvláštní formy, které na sebe bere. Otcovství rovněž odpovídá povaze věcí a ve velkém počtu společností dalo vznik statutu otcovské moci; „velkou patriarchální rodinu" můžeme sledovat v mnoha zemích; řekne snad někdo, že *potestas* římského *patris*, římský systém otcovství, jen proto, že je pouze zvláštním případem faktů značně rozšířených po světě, si nezaslouží, aby byl studován odděleně a komparativně? Právě naopak: musíme jej uvnitř rodu definovat jako druh a postarat se o to, aby mu bylo určeno místo ve vztahu k ostatním druhům stejného rodu; a pokud během tohoto výzkumu zaznamenáme například, že nomenklatura římské rodiny v tom, co říká a co neříká, nabízí početné, pozoruhodné a systematické shody s nomenklaturou rodiny indické, řecké, arménské, slovanské, germánské atd., získáme podklad, abychom mohli hovořit o určitém indoevropském druhu „velké patriarchální rodiny"[124] a jeho derivát, římská *gens*, bude muset být definována již ne typologicky, ale geneticky, počínaje[125] oním indoevropským druhem, který byl vymezen srovnáváním.

---

122 Problém je méně jednoduchý po uveřejnění manifestu, jehož autorem je Jean Batany: Georges Duby, Claude Carozzi, Daniel Dubuisson, Batany sám a za nimi též některé z mých *Esquisses* (21–25 v knize *Apollon sonore*, 48, in: *La Courtisane*) pokračují v jeho zkoumání.

123 Musím říci, že marxističtí kritici vznesli námitky proti tomuto paralelismu. Přesto existuje, ať již jsou původ a ospravedlnění tří úrovní sovětské společnosti jakékoli: hlavní sovětské noviny jsou *Pravda* a *Izvestija*, orgány strany a vlády (I), *Krasnaja Zvezda*, armádní list (II), *Trud*, ekonomický orgán (III). Doufám, že Momigliano nebude v tomto odstavci spatřovat nějaký projev mé náklonnosti k jednomu nebo ke druhému ze zde zmíněných režimů (srv. *Esquisse*, 75, in: *L'Oubli de l'homme*...).

124 Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, 1969, str. 205–276.

125 „Počínaje" nikoli ale samozřejmě spontánní lineární evolucí, nezávislou na vnějších faktorech.

Totéž platí pro trojčlennost. Netvrdil jsem zde, že by byla monopolem Indoevropanů. Pouze jsem upřesnil formy nebo *speciální* reprezentace, občas vskutku velmi speciální, a *shody*, které na sebe trojčlennost[126] brala nebo které vyvolávala u různých starých indoevropských národů. To, co prapůvodní Řím pozorovateli nabízí není izolovaná, holá, abstraktní, pouhá idea trojčlennosti, jsou to mimo jiné, kolem této ideje, především indoevropské technické termíny, v nichž se přímo vyjadřuje (trojí *flamonium*;[127] *Jupiter*; *Mauors*; *Quirinus* z **co-uir-í-no-*), a obecně celý politicko-náboženský slovník, na jehož těsnou příbuznost s indoíránským ukázal Vendryes a který následkem toho naznačuje *a priori*, že politicko-náboženská struktura nejstaršího Říma, počínaje dobou *regni*, byla z velké části indoevropská. Jsou to dále ve velkém množství theologické, legendární a institucionální rysy, které obohacují nebo zpřesňují ideu trojčlennosti, a z nichž některé jsou natolik jedinečné, že jejich shoda s homologickými indickými nebo skandinávskými rysy nemůže být náhodná.[128] Například první funkce je u Indoevropanů dvojčlenná a tato dvojčlennost se občas projevuje v neočekávané podobě: příběh dvou zachránců Říma, jednookého Cocla a jednorukého Scaevoly,[129] obsahuje stejnou symboliku a stejné vztahy jako příběh germánských bohů první funkce, Ódina, který má jen jedno oko, a Týa, který ztratil pravici při jednom právnickém aktu;[130] zatím stále jen čekáme, zda tento diptych, který má obdoby v Irsku a v Indii,[131] bude zaznamenán i jinde než u Indoevropanů, v Mexiku nebo v Polynésii nebo v Dahome, na některém z míst, kde se trojčlennost funkcí více či méně zřetelně projevila. Stejně tak se zdá, že nikde mimo indoevropský svět se nesetkáme[132] s přesným mýtem o *utváření* trojčlenné společnosti, jak je patrno z vyprávění o konfliktech

---

126 Stále táž výhrada pokud jde o původní společenskou organizaci. Na místo „trojčlennosti" by bylo vhodnější „trojčlenné ideologické zarámování".

127 Sblížení *flamen-brahman* (*bráhman*) pokládám nadále za pravděpodobné, ale není to vůbec důležité.

128 Viz též všechny pozdější výsledky „indorománského" výzkumu, které ne všechny souvisely s trojčlennou ideologií.

129 Tak v „historii"; v theologii to jsou Jupiter a Dius Fidius – z nichž druhý ztratil až na svého flamena Dialis vše ve prospěch svého velkého společníka.

130 Viz diskuse nad výhradami R. I. Page v *Esquisse*, 73, in: *L'Oubli de l'homme*...

131 Omyl: ne v Indii, kde Bhaga je *úplně* slepý a Savitr je zbaven *obou* rukou a kde se jedná o odlišnou symboliku.

132 Bylo by lépe říci, pro klid R. I. Page, „až dosud jsme se nesetkali".

mezi Ásy a Vany, Romulem a Sabiny, Indrou a Ašviny. Stejně tak mezi védským pojmem *višvé dévás* a římským pojmem *quirites*,[133] mezi rozdělením védských bohů do tří funkčních skupin (33 jako (3 x 10) + 3 nebo 3 x 11) a rozdělením funkčně charakterizovaných *Ramnes*, *Luceres* a *Titienses* do kurií (podle okolností na (3 x 10) + 3 nebo na 3 x 11, tento potrojný a desetinný římský systém vytváří jednotky o 33 členech)[134] jsou patrné přesné shody, které jistě nezpůsobila „přirozenost věcí". Právě v tom spočívá zároveň ospravedlnění a zároveň materiál komparativního úsilí omezeného na indoevropský svět. Nevylučuje to přirozeně nutnost ani možnost určitého obecného srovnávacího studia trojčlennosti napříč světem, a možná je to jeho určitou předběžnou podmínkou – spolu s mnoha jinými podobnými *genetickými* studiemi, které je nutno podniknout v nejrůznějších oblastech světa.

Odpověď druhé skupině kritiků je obtížnější: jak donutit vidět někoho, kdo nevidí a kdo často ani vidět nechce? Můžeme samozřejmě opakovat, například o „záhadě" Quirina, že analogie skandinávských a indických trojic a fonetické vysvětlení, které právě podal É. Benveniste o umbrijském homologovi Quirina,[135] jsou pozoruhodná „fakta", která nebyla k dispozici před dvěma tisíci ani před deseti lety. Mohli bychom také dodat, že studium povinností *flaminis Quirinalis* nebylo zdaleka ještě provedeno objektivně, ale vždycky v závislosti na určitých hypotézách;[136] obecněji, že po dva tisíce let, pokud jde o počátky Říma, věda žije pouze koncepcemi, které se shodují a které se mylně shodují zvláště v tom, že neberou v úvahu skutečnost, že Řím byl založen Indoevropany obdařenými již určitou minulostí;[137] že za těchto podmínek není překvapující, že

[133] V této otázce řada věcí z knihy *Jupiter Mars Quirinus*, IV, 1948, str. 155–170, stále platí, samozřejmě s výjimkou „historie", kterou jsem se tehdy ještě snažil rekonstruovat, a s výjimkou toho, co jsem tehdy ještě nazýval „společenskou praxí". Shrnul jsem to právě o dvacet let později v *Idées romaines*, str. 215–223. O *višvé dévás* a jejich epické transpozici do *Dranpadéja* viz *Mythe et Épopée*, I, str. 246–249.

[134] Tato shoda mezi čísly je stále zarážející: *Jupiter Mars Quirinus*, IV, str. 164, pozn. 1, a str. 167.

[135] Ve skutečnosti Benveniste nezávisle znovuobjevil interpretaci V. Písaniho, která zapadla bez povšimnutí. K Iguviu a jeho božské trojici viz nyní můj výtěžek z objevu Maurizia del Ninno (tři svatí velkého svátku v *Gubbiu*), v *Mariages indo-européens*, str. 123–143.

[136] Viz mou kapitolu o Quirinovi, která je stále dobrá navzdory všemu, co bylo doplněno později, v *La Religion romaine archaïque*, 1974, str. 257–282.

za dva tisíce let a navzdory dvěma tisícům let důkladného pozorování, a možná dokonce v důsledku těchto dvou tisíců let a dvou či tří ortodoxií, jež takto dlouhodobé studium neopomenulo vložit mezi někdejší bezprostřední danosti a nejsoučasnější pozorovatele, některé archaické pozůstatky nebo dokonce i smysl některých skutečností unikly pohledu. Toto vše se zdá málo účinné.

Zde následuje nejchoulostivější bod naší obhajoby, ale nelze se mu vyhnout. Je pozoruhodné, že ačkoliv byl komparatista nucen citelně modifikovat mnohá klišé, pokud jde o původ a strukturu mazdaistické theologie nebo védské mytologie stejně jako královských legend Říma, setkal se v těchto různých oblastech s dosti odlišnými reakcemi. Mnoho orientalistů velmi rychle přistoupilo na to, že vezmou nové výklady v úvahu;[138] zejména v interpretaci zarathuštrovských archandělů se několik významných íránistů okamžitě přidalo na mou stranu[139] a nikdo z ostatních, dokonce ani z těch, jimž moje teorie bezprostředně odporovala, ji nepovažovali za nerespektování osobních ohledů: kritizují ji, včleňují ji do svých systémů pouze částečně nebo proti ní stavějí argumenty stejného řádu, jako jsou ty, které ji podporují, takže ty pak také umožňují, slibují užitečné kontroverze. Tuto šťastnou situaci lze vysvětlit několika příčinami.[140] Orientalistika je mladá, stále blízká svým počátkům, a proto se pamatuje na nedávné „revize", které měly občas rozsah metamorfóz, a je na ně hrdá. Navíc, je zvyklá žít v očekávání, v naději a v úctě k „novému faktu". Je konečně v některých ze svých velkých oblastí jen o něco starším sourozencem a v práci nejcennějším pomocníkem komparatistiky: před sto lety jsme viděli

[137] To zůstává stále aktuální.

[138] Až do roku 1949 to byla pravda: ve Francii, po rozhodujícím zásahu Sylvaina Léviho, který mi pět dní před svou náhlou smrtí sdělil telefonicky moji nominaci do École des Hautes Études, mi tuto příjemnou iluzi poskytovala podpora Julese Blocha, který mi byl vytrvale nakloněn už od mých začátků, dále Armanda Minarda, krátce nato Jeana Filliozata a po roce 1938 Émila Benvenista, a hned po skončení války ji potvrdil postoj Stiga Wikandera a Geo Widengrena.

[139] Kromě Benvenista a P. Jeana de Menasce ve Francii mám dále na mysli Kaj Barra, Jacquese Duchesne-Guillemina, Tavadiu, Georga Morgenstierna.

[140] „Tato šťastná situace" se posléze změnila, stačí citovat mé málo příjemné diskuse, o Indii s Johnem Broughem a Janem Gondou, o Íránu s Gershevitchem (*Les Dieux souveraines*..., str. 247). I orientalistika stárne, uzavřela se do hierarchií, kroužků a ortodoxie. Přesto ale si zachovává více pružnosti než takzvaná klasická filologie.

latiníky a hellénisty vzdorovat pojmu indoevropského jazyka, ale ani jednoho indologa; po pravdě řečeno, sama srovnávací indoevropská lingvistika se zrodila z indologie.

Reakce latiníků, archeologů a historiků stejně jako filologů se často značně liší.[141] Jestliže naše desetileté snažení nalezlo u některých badatelů energickou, odvážnou a vstřícnou odezvu, jiní reagovali popuzeně. Nemůže zde být řečeno nic, co by ještě více rozjitřilo již tak dost tíživou situaci. Lze se obávat jen toho, aby tito vědci, z důvodů spočívajících v historii jejich studií a v současných podmínkách jejich práce, neprojevili tváří v tvář novému pohledu vůbec a zejména tváří v tvář možnosti rozšíření a využití komparativních postupů stejnou pružnost a stejnou otevřenost jako orientalisté všech specializací.

Po celá dlouhá staletí byl v těchto oblastech pokrok, a často obrovský pokrok, pojímán a uskutečňován pouze zásluhou tříbení a zdokonalování již existujících technik. Ať už šlo o výklad nějakého textu, objevení dávno pohřbené památky, o zkoumání jazyka, myšlení nebo umění nějakého autora, učenci naší doby byli sice lepší, ale v zásadě nedělali nic jiného než jejich předchůdci. Rozvoj archeologie a všech na ní závislých oborů výrazně pozměnil to, co by mohlo být nazýváno rozvržením humanistického materiálu, avšak nepřipojil k němu žádnou oblast skutečně dosud neznámou nebo nepředvídatelnou. Jedině srovnávací jazykovědě se – nikoli bezbolestně – podařilo v minulém století prosadit radikálně odlišné pohledy a metody; jenže pro mnoho latiníků a hellénistů je v jejich vědomí jako cizí těleso,[142] jako nájemník, kterého strpí, dokonce ho i ctí, mnoho však z něho nemají a neradi by viděli, aby se nějak roztahoval. Bezpochyby zde je hlavní důvod odporu, s nímž se setkávají výklady na první pohled se vymykající tzv. zdravému rozumu.

---

141 Viz výše, pozn. 45. Případ hellénistů je odlišný. Dotkl jsem se ostatně jen málo řeckých faktů a „řeckého zázraku", jehož specifičnost jsem často zdůrazňoval. Na druhé straně, ve Francii, stálá a vlivná podpora Louise Roberta a pozornost některých z mých nejlepších mladších kolegů, takových jako Francis Vian, zdá se, donutila kritiku k uměřenosti nebo k mlčení. Paul Mazon byl více než skeptický, ale zdrženlivý. Na Paula Chantraina, zprvu nepřátelského, udělala dojem Benvenistova konverze: později, v roce 1970, byl jedním z mých patronů na Akademii pro studium nápisů a krásné literatury.

142 Ještě nedávno byl jeden z mých kolegů překvapen, když se doslechl, že řecké slovo *theos* nemá nic společného s latinským slovem *deus*.

K němu je třeba připojit jeden důvod méně rozumový, zato však emočně působivý. Odjakživa latina a vědy, které předpokládají znalost latiny a od renesance též řečtiny a jejích odnoží, požívají dvojí cti: samy o sobě jako předmět studia a také jako pomocné disciplíny, které byly dlouho nezbytné při každém hlubším studiu a při mnoha studiích nezbytné zůstávají ještě dnes. Myšlenka, že tato situace by se mohla částečně obrátit, že Řím, latinské myšlení, Titus Livius a Vergilius by mohli být zásadně osvětleni jinými filologiemi, – jen si to přiznejme: jiným typem humanismu –, připadá jistě mnohým pořádkumilovným myslitelům nebezpečná[143] pro autoritu klasických studií, již tak silně ohroženou; a zdá se přímo vražednou především pro velkou a mystickou ideu Říma, věčného poslání Říma, která se v akademiích a na fakultách zbožně předává z generace na generaci. V jistých humanistických kruzích vyvolalo svého času jisté pohoršení, když antropologové začali některá „klasická" fakta vysvětlovat pomocí analogií s fakty nedávno zjištěnými u přírodních národů. Avšak přes všechno zdání to byla jen drobná svatokrádež, v každém případě omezená na některá *minora* antického pokladu, a tak se s ní strážci pokladu smířili. Tohle nelze říci o komparativním celku, který je současně vyhraněnější i ambicióznější, ve kterém myslitelé jako Zarathuštra, velké a krásné texty jako védské hymny a koherentní a hutné filologie jako filologie skandinávská jsou stejně povoláni, aby dali nový smysl dobře známým stránkám, proslulým římským politickým a morálním *vzorům*, vlastní struktuře rodícího se města a jeho hlavním náboženským představám. U většiny našich oponentů nelze samozřejmě předpokládat věc tak nízkou, jako je nechuť věnovat se vedlejšímu, zdlouhavému a rozsáhlému studiu; jde o svár mnohem ryzejší povahy: aristokraté humanitní obce zde tuší a odmítají jakousi všezaplavující promiskuitu a zneuctění.

Posuzujeme-li však rizika a šance klasického humanismu s chladnou myslí, zdá se nám přesto, že by se neoslabil, kdyby se – v tomto bodu stejně jako v řadě jiných – vzdal určitého primátu a izolacionismu, které nemají ani smysl ani budoucnost, a kdyby zaujal své místo na koncilu humanitních studií, v pozici *par inter*

---

143 Během jednoho zasedání Société des études latines za mé přítomnosti André Piganiol prozradil, že mu Franz Cumont o mně řekl: „To je nebezpečný kolega." Možná. Ale komu? A čemu?

pares, uznáván jako nenahraditelný a vědom si své neúplnosti. Historie a výzkum myšlení ve všech jeho formách – intuicí, systemizací, výrazů, evolucí, destrukcí – se již nemohou omezovat na rámce, které sice šestnácté století, když je načrtávalo, pokládalo za velkorysé, ale jejichž stísněnost a úskalí jsou dnes zřejmé. Přijde možná čas, kdy odvážné vyučovací techniky a dobře udělané učebnice umožní, aby si elita mládeže ve školách osvojila latinu, řečtinu, sanskrt, hebrejštinu, arabštinu a čínštinu dostatečně, aby mohla, ne-li ovládat, pak přinejmenším využívat ve svém všeobecném vzdělávání šest největších monumentů, které vztyčilo staré lidstvo.[144] Proč ale se na vysokých školách a ještě více ve vědeckém výzkumu vzpěčujeme vlévat mezitím, hned ode dneška, tzv. „klasickým" studiím do žil novou sílu tím, že bychom uznali rovnost, vzájemnost v poskytování i přijímání pomoci mezi nimi a dalšími studii, jimiž se v našich zemích k zaslouženému přiznání téhož přívlastku nedostává jen několika staletí praxe, nikoli však již velkých mistrů? Dej Bůh, aby na sebe tato aliance nenechala příliš dlouho čekat![145]

Je tady bohužel ještě jiná věc: i ta nejvznešenější věrnost má své stinné stránky. Prestižní minulost klasického humanismu odkázala svým současným představitelům stavovský statut, kastovnictví nebo panovačné kroužkaření a také určitý kodex, který zúčastnění berou smrtelně vážně. Tento ritualismus má své výhody i nevýhody. Je například připustné, za předpokladu, že jsou dodržovány tradiční formy, uvedena veškerá bibliografie a všechny použité literární, epigrafické a archeologické doklady, riskovat (a filologové to dělají bez zábran) jakýkoli námět a jakoukoli nejapnou tezi: říká se tomu „obnovování předmětu"; zdá se, že přílišná shovívavost, jakýsi skepticismus v otázkách vkusu, pokud jde o nakládání s látkou, se spojuje s neméně velkou nedůtklivostí, pokud jde o ortodoxní výběr, o kvalitu samotné látky. A naopak, pokud nějaká kniha přinese dobře vypracovanou tezi, opírající se o podstatné, ale zanedbá více či méně úmyslně „předchozí literaturu" nebo pokud v překladu nějakého okrajového textu dojde k chybě, okamžitě si smetánka učen-

[144] Utopie? Jen aby! Zázračný pokrok informatiky vytvoří možná nějaký ještě mocnější ekvivalent oněch „vyučovacích technik" a „učebnic".

[145] Bude zřejmě moudřejší doufat v nějakou vzdálenou renesanci, bezpochyby mimo Evropu.

ců, podle okolností a také podle rozpoložení svých hodnostářů, zastře tvář nebo spustí povyk a v každém případě odmítne propůjčit sluch novátorovi tak očividně diletantskému. Lze si představit, jaké posluchačstvo může za těchto podmínek očekávat komparatista: vzhledem k tomu, že musí ovládat na dvacet jazyků a orientovat se v příslušných filologiích, jak by mohl být v každé z nich stejně dokonalý, agilní a ještě obeznámený s posledními výkřiky módy jako ti badatelé, kteří věnují veškerý svůj čas pouze jedné z nich? Dokonce i v latině mu unikne opačný význam; nebude citovat to pravé vydání, nezvolí tu nejlepší variantu, neodvolá se na všeobecně známou a proslulou diskusi. Nikdo ho tudíž nebude poslouchat: škola, lhostejná k tomu, co nevídaného nebo plodného přináší, si ho dopředu označí cejchem, jimž po generace bývají z dobré společnosti vylučováni ti, kteří špatně znají to, co je dobré znát *předem*. Podrobnosti forem, které na sebe bere tento současně pochopitelný a politováníhodný odpor, jsou málo důležité. Jsou ostatně nesmírně rozmanité – od naivní karikatury až po vědomé a bolestné ignorování jakékoli pozornosti. Až jednou budou středem zájmu jen jako anekdoty, bude docela zábavné zveřejnit o těchto počátečních bojích nějakou malou „Bílou knihu". Budeme tak moci odkázat její jednotlivé prvky mladším.[146]

Abych neztrácel ze zřetele současnost, měl bych možná hrdě poznamenat, že výzkumy jako tyto jsou vzdáleny tomu, aby poškodily majestát Říma a prestiž římských studií, ale naopak jim slouží tím, že dávají vyniknout skutečné velikosti a originální výlučnosti civilizace, která se utvářela na břehu Tiberu. Že nevznikla z ničeho? Že sama nestvořila úplně všechno? Podivná nemilost! Řím se pomalu, ale vytrvale vyvíjel směrem k rovnosti, prohloubil a realizoval pojem „občana", přičemž vycházel ze stavu společenské hierarchie,[147] ze kterého Indie nedokázala ve stejné době a opačně probíhajícím vývojem vytěžit nic jiného než beznadějné rozkouskování, celulární stavbu svých kast. Pod *rexem*, pod třemi přízračnými *flamines maiores*, respektovanými a marnými svědky indoevropského dědictví, vyvinul Řím systém občanských, vojenských a nábožen-

[146] Samozřejmě to neudělám. *Esquisse*, 75, in: *L'Oubli le l'Homme*... v zásadě stačí.

[147] Pozůstatek neodbytné iluze (viz výše, pozn. 47)? Správná formulace by měla být: „z *ideálního modelu společnosti* více či méně uskutečněného".

ských *honores*, s novým typem myšlení a jednání, který Římu přinesl legitimní nadvládu nad Středozemím; svůdnou a barbarskou obrazotvornost předků přetavil do nádherné, poutavé a poučné národní historie; budoucím generacím Řím předložil téměř věrohodné postavy Horatia Cocla nebo Mucia Scaevoly, v každém případě bratrské a patetické, a přitom východiskem byly představy, které přežívají v postavách jednookého a jednorukého boha toho, co se duchovně nazývá skandinávský „zázračný dvůr". To vše a mnoho dalších inovací a transmutací podobného ražení a podobné šíře zajišťují tomuto národu v galerii intelektuálních úspěchů lidstva stejně privilegované místo, jaké zaujal v politickém vývoji světa.

Podíváme-li se na to vše ze vzdělávacího hlediska – které je a zůstane jednou z těch oblastí péče, na něž mistři klasické vzdělanosti mohou být právem pyšní, – vidíme dobře, co pedagogika tímto novým osvětlením římských počátků získá, ale nevidíme, co by jím měla ztratit. *Exempla* zůstanou vždy *exempla*, působivá svou vznešeností a krásou, nikoli svou pravdivostí: cožpak během dvou tisíců let mnoho školáků a školaček skutečně věřilo, že protivník Curiatiů, že hrdinové a hrdinky války proti Porsennovi udělali doopravdy to, co sám Titus Livius vypráví s očividnými rozpaky? Jakým obohacením by naopak mohla být pro mladé mozky možnost osahat si, prozkoumat záhadné mechanismy, které způsobují, že z jedné a téže prehistorické ideologie mohl Zarathuštra vytvořit abstraktní a filosofující theologii, Skandinávci zálibně monstrózní božské legendy a Řím historii svých vlastních počátků! Výsledek této alchymie tím neztratí nic ze své šťavnatosti ani ze své síly, ale to, co objevujeme, co budeme moci ukázat mladým humanistům ze samotné alchymie, obsahuje cenná poučení o úplně jiné věci: o staleté práci, které již lidský duch podrobuje své tradice, o genezi a o stárnutí systémů, jež uskutečňuje.[148]

Pokud jde o samotnou komparativní práci, je třeba vůbec zmiňovat, jakých nesmírných služeb se může nadít od „oddělených klasických filologií", jakmile zaměří svou pozornost na problémy, které před ně komparativní studium staví? Nastane to, co se děje už po tři generace v jazykovědě: srovnávací indoevropská gramatika pokročila především zásluhou „srovnávací gramatiky sanskrtu", „srovná-

[148] Z tohoto hlediska mohou být objevy z let 1938 až 1984 užitečné i pro psychologa a logika.

vací gramatiky řečtiny", „srovnávací gramatiky latiny" atd., to znamená díky komparativním studiím distributivně soustředěným – nebo rozptýleným – na každý z jazyků této rodiny a rozvíjeným indology nebo hellénisty nebo latiníky atd., vyškolenými v užívání nových metod. Stejně tak, jakmile se i učitelé římské filologie a římských dějin otevřou těmto metodám a začnou je sami uplatňovat, převezmou na sebe úkol odpovědět na otázky, jimiž se dnes může zabývat pouze „čistá komparatistika".[149] A pokročí v něm s takovou jistotou a úspěchem, že se tento esej stane rychle zastaralým. Pro průkopníky však není příjemnější odměny než nalézt stoupence a být překonán.

Když jsem před přepsáním znovu pročítal svou starou přednášku, měl jsem občas dojem, že ony uhlazené námitky ve mně vyvolávaly již v době, kdy jsem byl ještě v plné síle, zklamání a netrpělivost. Při psaní tří polemik, které ji budou nyní předcházet, kdy jsem uváděl na pravou míru takové množství překroucené látky, mých myšlenek a dokonce i samotné historie studia, jsem byl téměř podrážděný. Je-li tomu tak, omlouvám se svým čtenářům i odpůrcům a zvu je k úvaze o dvou stránkách z díla jednoho velkého filosofa, který již není mnoho citován, bezpochyby proto, že odvážně spojil svůj postup s počátky relativistické revoluce, a také proto, že *panta rhei*.

Dokonce i v matematice, říká Émile Meyerson,[150] je třeba být občas Galoisem nebo Laplacem, aby člověk okamžitě akceptoval důkaz, aby se nechal uchvátit a přesvědčit tím, co je „zřejmé". A tím spíše i ve všem ostatním:

Již dříve se nám, jak se domníváme, podařilo prokázat, že je tomu právě tak i mimo oblast matematiky, a na tomto místě si dovolíme onu pasáž zopakovat: „Kdo říká fenomén, říká změna. Jak lze potom hovořit o totožnosti mezi příčinou a následkem? Nechal jsem dírou v okenici vstoupit do místnosti paprsek světla, a ten vytvořil na protilehlé stěně bílou skvrnu. Vložil jsem do něj prizma a spatřil spektrum. Vy mi budete velmi učeně dokazovat, že bílé světlo lámané prizmatem zrodilo vícebarevné spektrum. Rád

[149] Nejmladší generace odborníků na Indii, Írán, Řecko a Řím jsou nyní v plné práci a moudře se vyhýbají tomu, aby vytvořily nějakou „školu".

[150] É. Megerson, *Du cheminement de la pensée*, II, 1931, str. 544–546, §§ 339–342.

vám uvěřím, pod podmínkou, že se nebudete snažit mě přesvědčit, že je to totéž, že bílé světlo plus prizma rovná se spektrum. Tomu neuvěřím nikdy, stejně tak jako neuvěřím, že se nic nestalo při oxidaci rtuti. Vím dobře, že zde žádná identita není, že došlo k něčemu, bez čeho byste se netrápili s výkladem".[151] *Tady opět nezbytnost demonstrace jasně dokazuje, že totožnost nemůže existovat předem.*

340. Žádný důkaz si nevynucuje souhlas.

Z toho plyne, že proti občas výslovně hlásanému, ale nejčastěji mlčky sdílenému názoru nestačí mít důkaz, který by si vynutil absolutní souhlas: je třeba, aby ten, kterého chceme přesvědčit, souhlasil s tím, že spolu s námi učiní ten nezbytný skok, který tvoří podstatu každého usuzování, to znamená, aby spolu s námi projevil souhlas ohledně rozdílů, které hodláme ponechat stranou.

341. Řeč vnější a řeč vnitřní.

Aristotelés řekl: „Podobně jako sám sylogismus, ani demonstrace se neobrací k vnějšímu uvažování, ale k úsudku, který dlí v duši." A Henri Poincaré píše přibližně ve stejném smyslu: „Z rozporu se vždy lze vymanit, řekl bych, pomocí rozlišení." Tak logický důkaz, který je současně i způsobem výkladu, poskytuje pouze argumenty, na nichž může být založeno přesvědčení. Důkaz musí na prvním místě sloužit k tomu, aby přesvědčil nás samotné, aby nás ujistil, že jsme při svém myšlenkovém postupu nesešli ze správné cesty. Jeho úspěch u ostatních je neskonale více věcí náhody.

A to nejcennější pro nás, Věčné studenty:

342. Dobrá vůle a důvěra

To je to, co vysvětluje dobře známou roli, jakou v diskusích hraje dobrá vůle protivníka, kterou jsme bohužel příliš často ochotni pokládat za důvěru, zejména jde-li o názory, na nichž příliš lpíme. Vypůjčíme-li si rozšířené právnické rčení: volenti non fit iniuria, *můžeme prohlásit:* nolenti non fit demonstratio. *Ve společenství matematiků, u nichž proces nezbytného rozlišení mezi totožným, které je nutno sdílet, a rozdílným, jež je třeba odmítnout, je, jak*

[151] Týž, *La Déduction relativiste*, str. 321.

jsme viděli, řízen přesnými pravidly, platí, že jakmile je dobrý důkaz nalezen a vhodně vyložen (to znamená bez příliš velkých skoků), má jedinec o průměrné inteligenci, pochopil-li dosah daných pravidel, možnost se přesvědčit, že dedukce je správná. A protože se jedná o abstraktní myšlení, do něhož obecně osobní zájem nemůže zasahovat, jsme oprávněni, pokud je odpůrce i nadále umíněný, pochybovat o síle jeho intelektu. V oblasti mimo matematiku hraje dobrá vůle daleko výraznější roli a hmotné i duchovní zájmy v ní vystupují silně do popředí. Nikdo z nás nesmí být proto překvapen, když vidí, jak druzí odmítají teze, které jemu připadají elementární a podložené. Není vždy jednoduché přesvědčit ani sebe sama. Vzpomeňme si, jaké problémy jsme kdysi měli při pochopení matematických vývodů, které se nám nyní zdají až dětsky jednoduché. Pokud se týče našich bližních, nemůžeme udělat nic jiného, než že jim poskytneme nezbytné údaje, aby se, pokud o to stojí, přesvědčili sami.

Žádné úsilí – a s tímto konstatováním se musíme smířit – nám totiž neumožní jim doopravdy předat nedotčený obsah naší mysli tak, aby do něj pronikli, byť se nám zdál sebejednodušší. Je tomu tak proto, že se nemůžeme vyjádřit jinak než prostřednictvím jazyka, který, ve snaze o soulad s požadavky logiky, naše myšlení nechává ustrnout, a tím je i deformuje.

Nemohu citovat úplně vše, a proto přeskočím k jednomu ze závěrů (str. 548, § 344):

Skutečné poučení, které nám vštěpuje studium postupu myšlení, spočívá v absolutní toleranci a v respektu vůči myšlení druhých.

Místo závěru
LUDUS SCIENTIAE

Georges Dumézil často zdůrazňoval, že jeho závěry nejsou konečné a neměnné. Jeden odpůrce z toho vytěžil během značně ostré výměny názorů, která se odehrála při Dumézilově zvolení do Collège de France, následující argument: „Pan Dumézil má dva druhy názorů: jednak ty, kterých se musel vzdát, a pak ty, na nichž trvá, a z toho plynou nekonečné polemiky." V předmluvě k reedici knihy *La Cité antique* od *Fustela de Coulanges* Dumézil proti sobě postavil dva typy vědců: ty, kteří za žádnou cenu neustoupí ze svých pozic, a ty, kteří se neustále opravují, podle toho, jak postupuje bádání. Fustel, který prohlásil o svém *opus magnum*: „Všechno je tady", náležel do první kategorie. Dumézil se rozhodně řadil do druhé skupiny a své dílo vymezil jako „dlouhou řadu pokání". Znovu potvrdil tento názor v závěru své přednášky, když přebíral šavli akademika. Vykládal tehdy, jak v šestém ročníku málem propadl z latiny kvůli sporu s ředitelem střední školy. Tento incident měl dva důsledky. Prvním bylo to, že jeho latina nebyla bezvadná. A toto bylo tím druhým:

Druhý důsledek rizika, kterému jsem se před dvaašedesáti lety v pracovně pana Vosgiena vědomě vystavil, vás překvapí méně: je totiž z oblasti nejtriviálnější psychologie. Přičítám mu alespoň svůj velmi silný pocit, že celý můj intelektuální život, veškeré moje studium bylo jen hrou a že jsem byl po celou dobu pouze zatvrzelým hráčem s trochou štěstí. Náš drahý Roger Caillois v knize, s níž vystoupil na tomto místě a na které nebylo shledáno chyby, rozdělil hry, veškeré herní aktivity, do čtyř tříd: *alea*, hra založená na náhodě, *agón*, hra spjatá se soutěžením, *mimikry*, hra napodobováním, opičením, a helix, hra založená na vzrušení, závrati, skutečném víru. Nádherná jednoduchost tohoto obrazu mi vždy připadala jako výzva, hodná toho, abych po celé dny hledal hru, která by se mu vymykala. U každé mi však Caillois věrohodně prokázal, že ani ona se mu nevymyká. Jednoho dne jsem mu navrhl jako pátou kategorii *studium*, bádání, výzkum vedoucí k rozřešení starých problémů.

Neodmítl herní povahu studia, ale prohlásil, že je to souhrn her všech čtyř kategorií, a nikoli kategorie nová: náhoda, soupeření se současníky i předchůdci, imitace mistrů v oboru, závratné potěšení poskytované rodícím se řešením, to vše tam beze zbytku nalezneme, jenže, pravil, nezůstává nic, co by ospravedlňovalo vytvoření nového zvláštního oddílu. Nicméně bádání, vývoj jedné z oblastí poznání, přece jen představuje hru *sui generis* – nejsem povolán, abych hovořil o vědách obecně, o exaktních ani o jiných disciplínách, dokonce ani ne o společenských oborech: držím se své malé oblasti, svého srovnávacího studia indoevropských ideologií. Je totiž pravda, že toto *studium* je především hravé v tom smyslu, že se v něm setkáme se stejnými prvky hry jako u čtyř kanonických forem vymezených Cailloisem: šťastná náhoda textu nalezeného ve vhodný okamžik, soutěžení, dokonce i polemika, napodobování nebo inspirace, a též závrať, opojení z náhle vyvstalého výkladu. Je zde však ještě něco navíc, dokonce dva vzájemně související rysy, které ze studia činí určitý autonomní druh hry.

Především, je to hra, v níž se dá snadno prohrát, pokud trváte na nějaké hlouposti, ale nelze v ní nikdy definitivně zvítězit. Jinak řečeno, i když vyhráváte, tj. přijdete s přijatelným řešením nějakého důležitého a již dříve známého problému, nezískáte to, co byste mohli očekávat. Ať děláte co děláte, vstupujete tím jen do hry, měníte ji a komplikujete: buď se vaše řešení ukáže záhy neúplné nebo bude jen zvláštním případem něčeho, co cítíte, ale na co nemáte definitivní odpověď, nebo z vaší teze vyplynou důsledky, které zpětným nárazem dříve nebo později pozmění údaje, na nichž jste ji původně založili.

Druhou vlastností studia, *ludi scientiae*, je, že se ho účastní současně jak jedinec, příslušník určité generace, tak jeho prostřednictvím i celý sled generací. U vědeckého oboru můžete většinou uvést jméno prvního představitele, ale nikoli jeho završitele, a to z prostého důvodu, že výzkumná práce není nikdy ukončena. Vezměte si jména, která jsou vyryta na mém ostří, náležející našim otcům-zakladatelům: již ani stránka z Franze Boppa by dnes neobstála, mytologie Maxe Müllera zastarala a Michel Bréal, který uvedl a přednášel srovnávací gramatiku na Collège de France, nepoznal to, co je ne-li *omegou*, tedy jistě *alfou* jeho následovníků v lingvistice – princip zákona hláskových změn. A přesto pro ně byly jejich úspěchy zřejmé a byli jimi nadšeni, a dnes by bez nich neexistovalo

nic. A když už se tak svěřuji, po těch knihách, které jsem zveřejnil během uplynulých deseti nebo patnácti let a v nichž jsem opravil omyly předchozích pojednání, jsem přesvědčen, že jsem dospěl ke správnému řešení podstaty svých problémů. Mám chuť říci Pánu: „*Nunc dimittis servum tuum*, neboť jsi mi dovolil spatřit mou malou část pravdy." Současně však *vím*, protože tento zákon platí bez výjimky, že za padesát, možná za dvacet, deset let bude moje dílo mít jen historický význam, že v nejhorším případě bude zbouráno, v nejlepším pak – a v to doufám – seškrtáno, přetvarováno, přeměněno. Přeměněno podle jakého vzoru? Kdybych to viděl, začal bych s tím sám. Ale nemohu: buď je můj mechanismus unaven, zanesen, nebo vnější okolnosti, potřebné k jeho očištění či metamorfóze, stále nenastaly. Žiji tedy s dvěma jistotami, které nejsou vzájemně protikladné, ledaže bychom abstrahovali od vládce nás všech, času: mám pravdu, a budu se mýlit.

Ujišťuji vás, že se nejedná o žádné drama. Žiji naopak docela příjemně, což jen dokazuje, že tento pátý druh hry je doopravdy hrou. Jen bych rád prostě mezi vámi ještě tak půl století pobyl jako pozorovatel, abych viděl, jakými nástroji moji uctiví nebo ironičtí následníci zpečetí můj úděl. Ale, má drahá Věčnosti, byla by továrna na nesmrtelnost, kterou spravuješ, schopna zajistit mi nějaký přídavek, třeba i krátký, k mým osmdesáti letům?

Bibliografie

Čtenář, který by se chtěl blíže seznámit s dílem G. Dumézila, si může vybrat z několika cest.

Nejlogičtější spočívá v přečtení na prvním místě *Mythe et Épopée*, I, Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines", poslední vydání 1995. Tato rozsáhlá kniha (655 stran), kterou Dumézil sám označil za „svého druhu učebnici", obsahuje výklad hlavních témat jeho díla. Tuto četbu lze poté doplnit knihou *Mythe et Épopée*, II, Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines", poslední vydání 1995, která předkládá „indoevropské typy" (hrdina, kouzelník, král), a *Mythe et Épopée*, III, Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines", poslední vydání 1995, v níž jsou „římské příběhy".

Je rovněž možné přistoupit k Dumézilovu dílu odděleným studiem každé funkce. První byla pojednána v *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines", poslední vydání 1986, druhá v knize *Heur et Malheur du guerrier*, Flammarion, 1985. Pro třetí funkci nic podobného neexistuje.

Čtenář tísněný časem nebo zajímající se o varianty může sáhnout přímo k cyklu *Esquisses de mythologie* (Mytologických nástinů), které se zabývají nejrůznějšími problémy, vždy velmi stručně: *Apollon sonore*, 1982, *La Courtisane et les Seigneurs colorés*, 1984, a *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux*, 1985; všechny tři knihy vyšly v nakladatelství Gallimard, „Bibliothèque des sciences humaines".

Čtenář již zasvěcený si může prohloubit své znalosti germánské a skandinávské mytologie v knize *Du mythe au roman: la saga de Hadingus*, PUF, „Quadrige", poslední vydání 1982, a v knize *Loki*, Flammarion, 1986, a kavkazské mytologie v knize *Romans de Scythie et d'alentour*, Payot, poslední vydání 1988. *La Religion romaine archaïque*, Payot, poslední vydání 1987, je souhrn nesnadno přístupný.

Georges Dumézil nenapsal Paměti, nicméně poskytl mnoho informací o své intelektuální dráze v rozhovorech, zejména v *Entre-*

tiens avec Didier Éribon, Gallimard, „Folio", 1987, a v interview, kterým začíná sborník autorského kolektivu *Georges Dumézil*, Cahiers pour un temps, nakladatelství Pandora, 1981.

A samozřejmě je třeba si přečíst břitkou knihu věnovanou Nostradamovi, *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*..., Gallimard, 1984.

Uvedli jsme zde jen hlavní Dumézilovy knihy z posledního údobí jeho „bilancování". Kompletní a komentovaný výčet velmi početných Dumézilových spisů je obsažen v publikaci Hervé Coutau-Bégarie, *L'Œuvre de Georges Dumézil*, Economica, 1992.

Ediční poznámka vydavatele

Úvod byl uveřejněn v řadě Inauguračních přednášek, Collège de France, 1950.

Kapitola I je z předmluvy k *Mythe et Épopée*, I, Gallimard, 1968, str. 9–26.

Tři kapitoly, jež tvoří druhou část, byly publikovány v roce 1958, včetně úvodu a bibliografie, které zde nejsou uvedeny, pod titulem *L'Idéologie tripartie des Indo-Européens*, v nakladatelství Latomus, Bruxelles, 1958.

Kapitola V je výňatek z knihy *Idées romaines*, Gallimard, 1969, str. 193–235.

Kapitola VI je převzata z knihy *Marriages indo-européens*, Payot, 1979, str. 77–82.

Kapitola VII je převzata z knihy *Loki*, Flammarion, 1986, str. 61–91.

Kapitola VIII, původně uveřejněná v roce 1949, vyšla znovu v knize *L'Oubli de l'homme et l'Honneur des dieux*, Gallimard, 1985, str. 319–335.

Závěr je převzat z brožury *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie francaise et réponse de M. Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, 1979, str. 95–99.

Ediční poznámka překladatele

Při českém přepisu religionistických pojmů i dalších výrazů zejména ze staroindického, staroíránského, keltského, germánského, starořeckého a latinského okruhu jsme respektovali transkripční zásady zavedené v Edici Oikúmené a uplatněné v nejširší míře v českém překladu Eliadových *Dějin náboženského myšlení* (I. a II. díl, OIKOYMENH 1995 a 1996). Při citacích z textů starověkých autorů jsme se snažili maximálně využít existujících českých překladů, i když v některých případech Dumézilova francouzská verze původní prameny spíše volně interpretuje, než doslovně překládá. Francouzští autoři včetně G. Dumézila často píší názvy některých obecných pojmů bez ohledu na to, mají-li významy vlastních jmen, velkými písmeny (např. mazdaistické *Entity*). Ve shodě se současným českým územ jsme dávali přednost přepisu malými písmeny na některých místech jsme však z důvodů hlubšího významu textu velká písmena ponechali.

Český překlad Dumézilových *Mýtů a bohů Indoevropanů* je prvním přímým seznámením českého čtenáře s tímto pozoruhodným autorem. Tato kniha vznikla původně ve Francii jako sborník představující Georgese Dumézila jako badatele, který prošel dlouhým a komplikovaným vývojem od naturalismu škol přelomu devatenáctého a dvacátého století, přes francouzskou sociologii a po určitém (i když nepřiznaném) sblížení se strukturalismem až po práh symbolické kognitivní antropologie. Spíše než o encyklopedický přehled indoevropské problematiky se francouzský pořadatel zaměřil na vystižení Dumézilovy metody. Proto se v díle objevují i stati, které mají význam historický a odrážejí stav indoevropeistiky ve čtyřicátých a padesátých letech. Indoevropeistika během posledních desetiletí prodělala významné proměny, ke kterým do značné míry přispěla i řada Dumézilových žáků. Zájemci o současnou podobu srovnávacího náboženství indoevropských národů můžeme doporučit český překlad *Srovnávací mythologie* Jaana Puhvela (nakladatelství Lidové noviny, 1997) nebo již výše zmíněné Eliadovy

Dějiny náboženského myšlení. Po seznámením těmito syntetickými díly čtenář ještě více ocení zásadní a doslova iniciační přínos George Dumézila k poznání starověkého náboženství Indoevropanů.

*

Za odbornou spolupráci děkuje překladatel doc. Petru Vavrouškovi, který laskavě přehlédl a odborně upravil některé pojmy a pasáže.

GEORGES DUMÉZIL

Mýty a bohové Indoevropanů

Vydalo nakladatelství OIKOYMENH. Z francouzského originálu *Mythes et dieux des Indo-Européens*, vydaného nakladatelstvím Flammarion v Paříži 1992, přeložil Ivo Budil. Překlad upravil Mario Stretti. Odpovědný redaktor Dalibor Antalík. Technická redakce Jana Dvořáková. Obálku navrhl Zdeněk Ziegler. Sazba z písma Times New Roman *Martin Třešňák*. Tisk *Alfaprint* Praha. První vydání, Praha 1997. Tematická skupina 02/3.