

Četl Caesar Dumézila?

„Ideologie tripartie“ a její přínos pro studium římského náboženství II.

Aleš Chalupa, FF MU, Ústav religionistiky

5. Dumézil a římské náboženství

V rámci Dumézilovy teorie hraje římské náboženství velmi důležitou roli. Právě římský materiál totiž poskytl Dumézilovi dostatek podkladů k tomu, aby svůj postulát o trojičném uspořádání indoevropských společností v Indii a Íránu rozšířil na celé spektrum indoevropských národů.¹⁵⁵ Žádná jiná ze starověkých evropských náboženských tradic totiž není schopna poskytnout tolik kvalitativně srovnatelného materiálu, především písemného charakteru, který by sahal do relativně dávné minulosti a odrážel názory samotných příslušníků zkoumaného národa.¹⁵⁶ Interpretace římského materiálu je tak do jisté míry oním „úhelným kamenem“, který celou vzletnou stavbu Dumézilových komparací, rozprostírající se od břehů Indu až po zelené pastviny Irska, drží pohromadě.¹⁵⁷ Pokud římský materiál přesvědčivě nevukazuje indoevropské rysy trojfunkční povahy, pak je jeho teorie v globálním pohledu i při nejlepší vůli trojohým a notně pokulhávajícím koněm. A právě u mnoha klasických filologů a znalců římských dějin se jeho teorie setkaly jen s malým nadšením, nezřídka dokonce se zarytou rezistencí, a to především u badatelů pocházejících z Itálie nebo Velké Británie. Jaké věcné námítky lze tedy proti Dumézilovým závěrům předložit?

5.1 Arbitrární práce s materiálem

Dumézilovy závěry vycházející ze studia římského materiálu se velmi často zdají jemu samotnému nebo jeho zastáncům zcela jasné, snad až samozřejmé. U jiných je ochota přijmout některé navržené paralely a interpretace již mnohem menší. Ačkoli si sám Dumézil mohl směrem k tomuto druhu kritiky položit otázku: „jak donutit vidět někoho, kdo nevidí a kdo často ani vidět nechce?“¹⁵⁸ argument tohoto druhu, ač ne zcela od věci, není plně oprávněný. Některé Dumézilovy výklady kladou snad až příliš velké nároky na představitost těch, kteří jsou s nimi konfrontováni. Nejde o to, že by Dumézil nedokládal svá tvrzení důkazy nalezenými v římském materiálu. Jeho práce o římském náboženství jsou bezesporu cenným zdrojem informací. Upoutávají pozornost i k méně známým faktům, které se do zorného úhlu většinového badatel-

¹⁵⁵ W. W. Belier, *Decayed Gods. Origin and development of Georges Dumézil's 'Idéologie tripartie'*, (Studies in Greek and Roman Religion 7), Leiden 1991, 9–10, 229.

¹⁵⁶ Výjimku v této souvislosti představuje kultura řecká. Zdejší indoevropská tradice však byla narušena místním středomořským substrátem, který její strukturu do značné míry pozměnil. Řecko proto v Dumézilových interpretacích hraje jen omezenou roli.

¹⁵⁷ W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 229–231.

¹⁵⁸ G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, 246.

ského zájmu dostávají, pro svou temnost a nejednoznačnost, jen zřídka. Problémem je, že některé interpretace nebo závěry, které uvádí, nevyplývají z daného materiálu zcela jednoznačně. Jinými slovy: jejich objevení předpokládá víru nebo snad přesvědčení, že existence konceptu trojiční ideologie v římském kontextu již má svůj reálný a nezpochybnitelný základ. V momentě, kdy zpochybníme toto apriorní východisko, bude velmi často to jediné, co zůstane, podivný údaj, jehož relevantnost nebo irelevantnost lze jen obtížně posoudit.

Je například nezbytně nutné vykládat čin Mucia Scaevoly jako historizovaný mýtus o funkčně zohaveném božstvu? Není pravděpodobnější mnohem prozaičtější vysvětlení, že jde o působivý hrdinský příběh, který dobře vyjadřuje některé z charakteristik římské povahy? Dumézilovo srovnání tohoto příběhu s germánským mýtem o pravici boha Týho, ztracené v tlamě vlka Fenriho, je jistě velmi zajímavou paralelou. Aby však srovnání dávalo smysl, římský materiál musí být „čten“ pod jistým úhlem pohledu, protože za jiných okolností se některé z nejdůležitějších korespondencí, a tudíž i celá podstata srovnání, rozplynou v pochybnostech. Při kritickém čtení příběhu o činu Mucia Scaevoly¹⁵⁹ je nutné dojít k závěru, že obě navržené paralely se liší minimálně v jednom velmi důležitém bodě. Tý přísahá Fenrimu, že mu bohové neublíží, a jako záruku mu klade do tlamy svou pravici. Tý však vědomě lže, aby ochránil Ásy a potažmo celý svět před hrozící zkázou. Mucius Scaevola se křivě přísahy nedopouští, i když se Dumézil snaží tvrdit opak. Mucius vkládá ruku do ohně hořícího na oltáři ještě předtím, než králi Porsennovi „prozradí“, že jemu podobných je v Římě tři sta. Jde jistě o lež, ale rozhodně ne o křivou přísahu, a stejně tak jistě není ztráta ruky Mucia Scaevoly důsledkem toho klamu. Příběh má zcela jinou dynamiku a spojitost s germánským materiálem je, pokud vůbec existuje, velmi povrchní. Mucius Scaevola nemá žádné vazby na první funkci: je jen římským hrdinou, zažívajícím svých patnáct minut slávy. V dalším běhu římských dějin se již více neobjevuje, i když příběh s ním spojený byl jistě „s láskou“ připomínán především v ne bezvýznamném rodu Muciů Scaevolů.

Příkladů tohoto typu by bylo možné nalézt celou řadu. Jako ukázka Dumézilovy arbitrární práce s materiálem dobře poslouží i následující pasáž z Caesarových *Zápisů o válce galské*.¹⁶⁰ Z krátkého „etnografického“ exkurzu v šesté knize Caesarových *Zápisů* Dumézil „vyvodil“ trojfunkční uspořádání galské společnosti.¹⁶¹ Příslušná pasáž, dotýkající se této problematiky, zní takto:

„V celé Gallii jsou pouze dva stavy lidí, kteří něco znamenají a těší se vážnosti. Neboť obecný lid je pokládán téměř za otroky. Sám se o své újmě nepouští do ničeho, k poradám není přibírán vůbec. Skoro každý, když ho tísní dluhy nebo zmáhají neúnosné daně, trpí-li příkořím mocnějších, sám se dává do otroctví. Urození mají pak nad takovými všecka práva stejná jako u nás pán nad otroky. Z uvedených těch dvou stavů jeden jsou druidové, druhý jezdcí. Druidové jsou činní v bohoslužbě, obstarávají státní i soukromé oběti, vykládají náboženské otázky. K nim se mladí do učení jen hrnou. Jsou u Gallů ve veliké vážnosti. Rozhodují obyčejně o všech sporech, veřejných i soukromých. Oni také vyná-

¹⁵⁹ Titus Livius, *Ab urbe condita* II.12.

¹⁶⁰ Otázka, která dala jméno této studii, tedy „četl Caesar Dumézila?“, je samozřejmě absurdní. Víme zcela jistě, že Caesar Dumézilovo dílo nečetl a ani číst nemohl. Stejně tak dobře ale víme, že Dumézil Caesarovo dílo četl, a to velmi pozorně.

¹⁶¹ G. Dumézil, „La préhistoire des flamines majeurs“, *Revue de l'Histoire des Religions* 118, 1938, 188–200: 191–192.

šejí rozsudek, byl-li spáchán jaký zločin, stala-li se vražda, je-li spor o dědictví, o hranice – a stanoví odměnu i tresty. (...) Všem těmto druidům stojí pak v čele jeden, který má mezi nimi nejvyšší moc a vážnost. Zemře-li, buď se stává jeho nástupcem ten, kdo z ostatních nejvíce vyniká důstojností, nebo je-li více takových sobě rovných, je volen hlasováním druidů. Někdy dokonce zápasí o prvenství soubojem se zbraní v ruce. (...) Druhý stav je stav jezdecký. Ten jde vždy celý do boje, kdykoli je potřeba a vypukne-li nějaká válka ... čím je kdo urozenější a zámožnější a tím vlivnější, tím více má kolem sebe nevolníků – keltsky ambactū – a chráněnců. V tom jedině vidí známku svého vlivu a své moci.¹⁶²

Caesar především nikde v textu netvrdí, že by jeho popis měl nějakou spojitost s dělením společnosti, které by uplatňovali samotní Gallové. Velmi pravděpodobně jde tedy o popis, který je založen na *jeho* vidění galské společnosti a *jeho* interpretaci jejího uspořádání.¹⁶³ Dle mého názoru neexistuje žádný důvod, proč by tento text měl zcela nutně něco o nějaké trojiční ideologii vůbec vypovídat, neboť jej lze stejně dobře, ne-li lépe, interpretovat na základě informací v něm obsažených, a to čistě v kontextu okolností, které o Caesarovi a jeho působení v Gallii máme. Jeho „etnologický exkurz“ lze pokládat za velmi pregnantní vyjádření a shrnutí hlavních rozdílů v povaze sociálních institucí Gallie a pozdně republikánské Říma. Ty musely být vzdělanému a bystrému pozorovateli z řad římské aristokracie zřejmé na první pohled. Postavení lidu (*plebs*) je v obou oblastech radikálně odlišné. Zatímco v Gallii je pouze hříčkou v rukou mocné aristokracie, v Římě je (alespoň podle teorie, která je samozřejmě ve značném rozporu s převládající realitou) lid svrchovanou autoritou: schvaluje zákony, volí své úředníky a propůjčuje *imperium*.¹⁶⁴ Rovněž monopolizace náboženských funkcí v rukou kněžské vrstvy, druidů, je zcela odlišná od římské

¹⁶² Caesar, *De bello Gallico* 6.13-15; citováno v upraveném znění dle českého překladu Ivana Bureše, in: Gaius Iulius Caesar, *Válečné paměti*, (Antická knihovna sv. 16), Praha 1972, 178–180; *In omni Gallia eorum hominum, qui aliquo sunt numero atque honore, genera sunt duo. Nam plebes paene servorum habetur loco, quae nihil audent per se, nullo adhibetur consilio. Plerique, cum aut aere alieno aut magnitudine tributorum aut iniuria potentiorum premuntur, sese in servitutem dicant nobilibus: in hos eadem omnia sunt iura, quae dominis in servos. Sed de his duobus generibus alterum est druidum, alterum equitum. Illi rebus divinis intersunt, sacrificia publica ac privata procurant, religiones interpretantur: ad hos magnus adulescentium numerus disciplinae causa concurrunt, magnoque hi sunt apud eos honore. Nam fere de omnibus controversiis publicis privatisque constituunt, et, si quod est admissum facinus, si caedes facta, si de hereditate, de finibus controversia est, idem discernunt, praemia poenasque constituunt (...) His autem omnibus druidibus praestat unus, qui summam inter eos habet auctoritatem. Hoc mortuo aut si qui ex reliquis excellit dignitate succedit, aut, si sunt plures pares, suffragio druidum, nonnumquam etiam armis de principatu contendunt. (...) Alterum genus est equitum. Hi, cum est usus atque aliquod bellum incidit..., omnes in bello versantur, atque eorum ut quisque est genere copiosus amplissimus, ita plurimos circum se ambactos clientesque habet. Hanc unam gratiam potentiamque noverunt.*

¹⁶³ Text vlastně nic o nějakém univerzálním členění společnosti nevyovídá. Samozřejmě, začátek tohoto exkurzu podráždí slinné žlázy každého pravověrného dumézilovce: *In omni Gallia ... hominum ... genera sunt duo* (V celé Gallii jsou ... dva stavy lidí). Jistě funkční rozdělení! Jenže: *genera (hominum), qui aliquo sunt numero atque honore* (stavy lidí, kteří něco znamenají a těší se vážnosti). A že tyto dvě pozice zaujímá aristokracie (Caesar zde používá římského výrazu *equites*) a kněží (druidové)? Jaký jedinečný a bezprecedentní fakt! To by se v neindoevropské společnosti jistě nikdy stát nemohlo.

¹⁶⁴ O roli lidových shromáždění v římském politickém systému viz A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford 1999, 199–208. Tento „demokratický element“ v rámci fungování římských politických struktur však byl významným způsobem limitován a výkon reálné moci *de facto* spočíval v rukou římské aristokracie, viz L. A. Burckhardt, „The political elite of the Roman Republic: comments on recent discussion of the concept ‘nobilitas’ and ‘homo novus’”, *Historia* 39, 1990, 77–99; J. North, „Democratic politics in Republican Rome”, *Past & Present* 126, 1990, 3–21. Statut římského občana nicméně zajišťoval prostřednictvím instituce tribunů lidu a práva *provocatio* poměrně značnou ochranu před svévolným zásahem ze strany příslušníků aristokracie. O vývoji a významu těchto institucí viz T. J. Cornell, *The Beginnings of*

koncepte kněžských úřadů. V Římě žádný monopol tohoto druhu, alespoň v období republiky, nenalezneme: náboženské obřady jsou rozmělněny ve všech sférách společenské aktivity a jen malou část z nich fakticky vykonávají kněží.¹⁶⁵ Kněžské funkce pak nejsou odděleny od funkcí politických: ti samí lidé, kteří se podílejí na chodu státu a na vojenských výbojích, jsou zároveň příslušníky kněžských kolegií.¹⁶⁶ Toto znejasnění hranic mezi náboženstvím a politickou mocí, nazývané někdy jako „občanský kompromis“, je jedním z charakteristických výtvorů římské aristokracie v náboženské oblasti.¹⁶⁷

Tento text je tedy zcela pochopitelný i v rámci jiného výkladového kontextu než je ten, který poskytuje trojiční ideologie. Jestliže Caesar Dumézilovy práce nečetl, proč by potom měla být jeho narace tomuto klasifikačnímu modelu podřízena? Dumézil by patrně vznesl argument, že Caesar se tohoto členění dopouští „nevědomě“, a proto trojiční strukturu jako neodmyslitelný prvek indoevropských kultur obsahuje. Tento předpoklad však více problémů nastoluje než řeší. Proč by měla reflexe těchto tří společenských funkcí – které ostatně musí každá lidská kultura na úrovni státu obsáhnout – být výlučnou součástí pouze indoevropských kultur? Podle Dumézila to tak v zásadě být nemusí,¹⁶⁸ Indoevropané jsou však v této činnosti nejspěšnější, neboť tuto klasifikaci aplikují a uskutečňují vědomě. A právě tento fakt:

„zřejmě správně vystihuje jednu z příčin nepopíratelného dočasného úspěchu Indoevropanů, totiž že si lépe než jiné a někdy neméně nadané společnosti uvědomili toto přirozené členění funkcí kolektivního života; není bezpochyby náhoda, že některé z velkých úspěchů nebo velkých mocenských výbojů až po nejnovější dějiny naší Evropy spočívají na jasných a prostých znovuoživeních prastarého archetypu...“¹⁶⁹

Vzhledem k tomu, že velká část zásadních Dumézilových prací vznikala v době před druhou světovou válkou nebo během ní, je tento citát dobrým zdůvodněním převahy bílého „árijského“ sáhíba nad kulturami, které si nejsou schopny „prostě a jasně“ znovuoživit prastaré archetyp.¹⁷⁰

Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC), London–New York 1995, 196–197, 226–227, 272, 276–277 a 377; A. Lintott, *The Constitution...*, 121–128 a passim.

¹⁶⁵ O povaze římských kněžských institucí a jejich historickém vývoji viz G. J. Szemler, *The Priests of the Roman Republic. A Study of Interactions Between Priesthoods and Magistracies*, (Collection Latomus 127), Bruxelles 1972, zvl. s. 21–46; J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 1985, 36–57; M. Beard, „Priesthoods in the Roman Republic“, in: M. Beard – J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, 19–48; M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge 1998, 18–30.

¹⁶⁶ Klasickým římským textem, který s hrdostí deklaruje toto propojení politických a náboženských funkcí, je Cicero, *De domo sua* I.1–2; srov. též id., *De legibus* II.29.29–31 a Titus Livius, *Ab urbe condita* I.20.

¹⁶⁷ Shrnutí tohoto konceptu viz R. L. Gordon, „From republic to principate: priesthood, religion and ideology“, in: M. Beard – J. North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990, 178–198.

¹⁶⁸ G. Dumézil, *Mýty a bohové...*, 242.

¹⁶⁹ G. Dumézil, *Mýty a bohové...*, 243–244.

¹⁷⁰ Ohledně Dumézilových sympatií a kontaktů s francouzskou krajinou viz A. Momigliano, „Introduction to a Discussion of Georges Dumézil“, in: id., *Studies on Modern Scholarship*, G. W. Bowersock – T. J. Cornell (eds.), Berkeley–Los Angeles 1994, 286–301, zvl. s. 288–289; C. Ginzburg, „Germanic Mythology and Nazism: Thoughts on an Old Book by Georges Dumézil“, in: C. Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore 1992, 126–145, 214–218 (za upozornění na tuto studii děkuji svému kolegovi Davidu Zbrálovci). – Na vědecké konferenci studentů religionistiky (Seč 11.5.2005), kde byla tato práce poprvé prezentována, vzbudil u jednoho z posluchačů poukaz na tyto vazby rozhořčené reakce.

5.2 Malý přínos nabízených komparací

I za předpokladu, že platnost některých Dumézilových rekonstrukcí přijmeme, zůstane jejich přínos v oblasti římského náboženství velmi malý. Tento argument je mnohem závažnější, než by se na první pohled mohlo zdát. Jedním z velkých problémů, kterému musí aplikace trojiční ideologie v prostředí antického Říma čelit, je zjevný fakt, že prakticky nic z římských dějin, ať už máme na mysli dějiny náboženské, politické nebo sociální, se nestane pochopitelnějším, budeme-li vývoj v těchto sférách vykládat podle pravidel indoevropské trojiční ideologie, a to jak v podobě reálného determinantu společenského uspořádání, tak v podobě ideálního klasifikačního systému.¹⁷¹ Dynamický vývoj římské společnosti spoutané těmito rigidními kategoriemi je za těchto okolností jen obtížně vysvětlitelný. Proč by Římané tak vytrvale lpěli na něčem, co pro ně v praktickém životě nemělo žádnou důležitost, na něčem, co nikdy nezažili nebo neviděli, na něčem, na co dávno „úplně zapoměli“?¹⁷² Konečniců i sám Dumézil byl nucen připustit, že reálně existující rozdělení římské společnosti do tří funkčních stavů nelze prokázat.¹⁷³ Naopak, Římané si vždy zakládali na své otevřenosti, schopnosti asimilovat rozličné kulturní vlivy, učit se od druhých, uznali-li to za nutné a výhodné, na své praktické pružnosti a důslednosti, která z nich během let učinila rozhodující mocnost v oblasti Středomoří. Tato schopnost nevyčázela z rigidního dělení na specialisty v oblasti nábožensko-politické, vojenské a hospodářské, ale ze vzájemné spolupráce a promísenosti těchto stavů: římsští kněží byli činnými politiky a stáli rovněž v čele bojujících armád; římsští rolníci vykonávali službu v římské armádě – až do počátků principátu byla římská armáda vybudována na občanských základech, nikoli výsadou určité dědičné společenské vrstvy.

Přestože se v římském náboženství, mytologii nebo sociálním uspořádání mohou objevovat velmi staré prvky, které mohou sahát až do velmi dávné minulosti a být součástí něčeho, co Dumézil nazýval společným indoevropským dědictvím, samy o sobě neznamenaají vůbec nic. Kromě toho, že nejsme tyto prvky schopni spolehlivě identifikovat, je Římané zapracovali a využili způsobem, který nese pečeť jejich tvůrčí originality, a systém, který je výsledkem jejich snah, je již kulturním podmínkám vzdálené indoevropské minulosti značně vzdálen. Dumézilova teorie je tak opravdu jen nadbytečnou komplikací. A jestliže navržená teorie nepřispívá k pochopení daného jevu nebo jevů, ale celou situaci činí nepřehlednější a nepochopitelnější, jaká je její praktická využitelnost? Nejde tak o složitý, komplikovaný stroj, jehož smyslem je konat jednoduchý pohyb, který nemá žádnou praktickou funkci? Dumézilova teorie se tak místy jeví jako teorie pro teorii: nemá jiný význam, než obhajovat sebe samu.

Argument se nesl v duchu: „i kdyby se Dumézil každý večer klaněl obrazu Adolfa Hitlera, na správnost nebo nesprávnost jeho teorií to nemá žádný vliv“. S touto námitkou zcela souhlasím, i když jsem nikdy netvrdil opak. Někdy je ovšem zajímavé, ne-li důležité a nezbytné, při posuzování některých vědeckých teorií zvážit i akademický kontext, ve kterém vznikaly, a politické klima, které v této době převládalo.

¹⁷¹ Pregnantní tento názor vyjádřil např. Arnaldo Momigliano, *Terzo contributo. Contributi alla storia degli studi classici (e del mondo antico)*, Roma 1966, 583 = id., „An interim report on the origins of Rome“, *Journal of Roman Studies* 53, 1963, 95–121: „... nejenom že jeho (tj. Dumézilovy) důkazy jsou slabé, ale celá jeho teorie je zbytečná.“ Srov. též A. Momigliano, „Introduction to a discussion...“, 298.

¹⁷² Jde o vlastní Dumézilovu formulaci, viz G. Dumézil, *Archaic Roman Religion I*, Baltimor–London 1970, 50. Toto „zapomínání“ a „rozpomínání“ hraje důležitou roli i v další připomínce, viz kap. 5.3 níže.

¹⁷³ Viz kap. 2 v první části této studie.

Podívejme se na jeden z Dumézilových pokusů vysvětlit počátky a význam některých velmi archaických římských svátků, které již pro samotné Římany na sklonku republiky představovaly velmi komplikovaný exegetický „oříšek“. Jde o svátek Lupercálií, jeden z nejstarších a také nejdéle slavených svátků v římských dějinách.¹⁷⁴ Dumézil přišel s možností, že tento svátek mohl být nějakým způsobem spojen s královskou korunovaci.¹⁷⁵ Svou teorii dokládá interpretací notoricky známé události z roku 44 př.n.l., kdy během tohoto svátku konzul Marcus Antonius v ustrojení *luperka* nabídl Gaiu Iuliu Caesarovi královský diadém. Tento čin vzbudil mezi přihlížejícími bouři nevole a již v antice se spekovalo o tom, že se stal konečnou pohnutkou k Caesarově vraždě. Podle Dumézila si přihlížející Římané uvědomili souvislost Lupercálií a královské korunovace a tento drzý čin, zosnovaný Antoniem a Caesarem jako test společenských nálad, odmítli. Je však výklad tohoto druhu vůbec nutný? Jak tedy ona událost podle antické tradice proběhla?

„Na tu slavnost se Caesar díval sedě na foru na řečništi na zlatém křesle a v triumfálním ústrojí. Antonius byl jeden z těch, kdo se účastnili toho posvátného běhu, neboť byl právě konzulem. Jakmile tedy vrazil na forum a dav se mu rozestoupil, podal Caesarovi diadém vpletený do vavřínového věnce; a při tom nastal potlesk nikoli hlasitý, nýbrž jen chabý od zjednaných lidí. Když jej však Caesar odmítl, všechen lid propukl v potlesk. Antonius mu jej znovu podával a zase tleskalo něco lidí, a když ho nepřijal, opět všichni. Zkouška byla zjevným odmítnutím, i vstal Caesar a nařídil odnést vínek na Capitolium.“

Událost měla ještě další dohru:

„... na Capitoliu byly viděny Caesarovy sochy právě s královskými diadémy; tribunové lidu je strhli a lidi, kteří zdravili Caesara jako krále, se pokusili odvést do vězení. Caesar je rozezlen zbavil funkce a obžaloval.“¹⁷⁶

Caesar byl tedy během tohoto svátku oděn v obleku vítězného triumfátora. Měl nachový plášť vojévudce v poli (jeho nošení bylo v Římě výsadem vyhrazenou pouze osobě triumfátora, a to na jediný den) a podle všeho i tvář začerveněnou rudou hlinkou, tedy ustrojení stejného druhu, jakým se honosila socha kapitolského Jova.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Bližší informace o tomto svátku viz D. P. Harmon, „The Public Festivals of Rome“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.16.2, 1978, 1440–1468: 1441–1446; H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca–New York 1981, 76–8; U. W. Scholz, „Zur Erforschung der römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)“, in: J. Rudhardt – O. Reverdin (eds.), *Le sacrifice dans l'antiquité*, (Entretiens Fondation Hardt 27), Vandœuvres–Genève 1981, 289–340; A. Ziolkowski, „Ritual Cleaning-Up of the City: From the Lupercalia to the Argei“, *Ancient Society* 29, 1998–1999, 191–218. Vzhledem ke skutečnosti, že existovalo mnoho paralelně existujících výkladů tohoto svátku, je vysoce pravděpodobné, že původní význam rituálu (pokud kdy něco takového vůbec existovalo, o čemž lze vyslovit vážné pochybnosti) byl již dávno zapomenut. – Ještě v roce 495 n.l. varoval římský biskup Gelasius Římany před účastí na tomto svátku, viz M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome I...*, ix–xii.

¹⁷⁵ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion I...*, 347–350.

¹⁷⁶ Plútarchos, *Vita Caesaris* LXI; citováno dle českého překladu Ferdinanda Stiebitze, in: Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů II*, (Živá díla minulosti sv. 50), Praha 1967), 410. Srov. též Suetonius, *Caesar* LXXX.

¹⁷⁷ O barvení tváře se zmiňuje Plinius Maior, *Naturalis Historia* XXIII.111–112; o oděvu a výstroji triumfátora viz H. S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970, 59–60 a 78–84; L. Bonfante, „Roman triumphs and Etruscan kings: the changing face of the triumph“, *Journal of Roman Studies* 60, 1970, 49–66; E. Künzl, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München 1988, 85–108; M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome I...*, 44–45.

A právě Jupiter byl v římské tradici jediným skutečným „králem“ Říma.¹⁷⁸ Tímto gestem konečkonců i sám Caesar Antoniovu nabídku odmítl.¹⁷⁹ Podává-li polonahý konzul faktickému vládci Říma, navíc „převlečenému“ za Jupitera, královský diadém – dobový symbol královského úřadu, je ještě skutečně nutné, aby si okolostojící vzpomněli (Dumézil nikdy nebyl schopen vysvětlit, jakým způsobem běžný Říman této doby mohl vědět to, co on tak pracným způsobem „odkryl“) na dávný korunovační význam tohoto svátku,¹⁸⁰ aby pochopili, co se před nimi odehrává?¹⁸¹ Není tento předpoklad již značně za vlasý přitažený interpretační „overkill“?

Podobných situací by patrně bylo možné nalézt celou řadu. David Sick například podrobil kritice některé Dumézilem navržené „indoevropské“ mýty, které postulují těsnou spojitost mezi Sluncem-bohem a hovězím dobyt看em na základě genetické příbuznosti kultur, kde se tyto mýty nacházejí. Podle Davida Sicka je však tento předpoklad znovu nadbytečný, neboť toto spojení mohlo vzniknout nezávisle na sobě v mnoha místech světa, kde je hovězí dobytek chován, a to díky součinnosti přirozeného chování zvířat a denního pohybu slunce po obloze.¹⁸² Dumézil *může* mít pravdu a mýty tohoto druhu skutečně *nelhou* mít společný původ. Jelikož však tyto paralely lze vysvětlit i jinak a přenos nelze nijak spolehlivě potvrdit, je význam jeho teorie znovu velmi omezený.

5.3 Jak se trojiční ideologie přenáší?

Problém přenosu trojiční ideologie není totiž nikdy u Dumézila zcela přesvědčivě, a především definitivně, vyřešen. Je její aplikace a šíření vědomým aktem společenstev, ve kterých trojiční rysy objevil? V některých případech, jako ve společnosti védské Indie, Dumézil prokázal, že tomu tak bylo, nebo alespoň být mohlo. Nalezl totiž příslušné pasáže v textech, které by podobnému členění alespoň v teorii odpovídaly.¹⁸³ V tomto případě snad teoretickému členění mohlo odpovídat i reálné společenské rozřazení do patřičných tříd. Co však v případě, kdy reálné společenské rozčlenění do těchto tříd nikdy neexistovalo, nebo alespoň již bylo dávno zapomenuto? Podle Dumézila byly vzorce uvažování podle schématu trojiční ideologie rysem všech indoevropských kultur, a přestože jeho praktická každodenní realita mohla být překryta či ztracena, jako systém klasifikace a uvažování je tento systém prak-

¹⁷⁸ O tom, že faktická distinkce mezi božskými a politickými poctami byla v antickém Římě otázkou míry a nikoli esenciální podstaty, viz I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, 25–53.

¹⁷⁹ Suetonius, *Caesar* LXXIX: (*responderit*) *Caesarem se, non regem esse* (odpověděl: „Caesar jsem, ne král.“).

¹⁸⁰ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion* I..., 347–350; srov. též J. Puhvel, *Srovnávací mythologie*, Praha 1997, 190–191; Caesar a Antonius ještě prý královskou povahu tohoto rituálu znali, prostý lid však již ne. Kde Caesar a Antonius získali tuto informaci, nám již Puhvel blíže nevysvětluje. Uvádí jen, že Caesar jako *pontifex maximus* byl se starými zvyky dobře obeznámen.

¹⁸¹ Na skutečnost, že Dumézil si pod sebou pilně řeže větve, na kterou zavěsil své argumenty, upozornila již M. Beard, „Looking (harder) for Roman myth: Dumézil, declamation and problems of definition“, in: F. Graf (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart–Leipzig 1993, 44–64: 49–50.

¹⁸² D. H. Sick, „Mit(h)ras and the myths of the Sun“, *Numen* 51, 2004, 432–467: 443–444.

¹⁸³ Např. G. Dumézil, „La préhistoire des flamines majeurs“, 197; id., *Jupiter Mars Quirinus IV, explication des textes indiens et latins*, Paris 1948, s. 155–61; id., *L'Heritage Indo-Européenne à Rome, introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949, 213–219. – Podrobnější shrnutí Dumézilových počinů v této oblasti viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 58–67.

ticky nezničitelný. V tomto momentě se ale otázka přenosu stává zcela zásadní. Co nutí Indoevropany, aby si i po tolika staletích, neřkuli tisíciletích, neustále „vzpomínali“ na dávný systém sociálního řádu a klasifikace? Co přimělo římské analisty k tomu, aby do posloupnosti prvních římských králů zakomponovali rysy trojfunkční ideologie? Co přimělo elegického básníka Propertia, aby vykreslil romulovský Řím i s reprezentanty tří stavů, jejichž funkční povahu již neznal? Je snad tento stav výsledkem existence a působení jakési archetypální „indoevropské“ kategorie, jakousi formou mentální „úchytky“, která nutí nebohé Indoevropany neustále se po tisíceletí vracet k jednomu a témuž tématu?

Některé Dumézilovy názory, a rovněž názory jeho žáků nebo zastánců, se zdají hovořit ve prospěch tohoto řešení.¹⁸⁴ Jak jinak by totiž bylo možné, že ještě některé společnosti nebo politické systémy z doby poměrně nedávné tento systém věrně reprodukují? Například tři stavy francouzské monarchie (kněží, šlechta, třetí stav), společnost komunistického Ruska (strana a policie, Rudá armáda, dělníci a rolníci) nebo nacistického Německa (*Partei* a policie, *Wehrmacht*, *Arbeitsfront*).¹⁸⁵ Na druhé straně však v některých případech od tvrzení o vědomém uchovávaní trojiční ideologie ustupuje. Propertius již tradici, odrážející zásady tří funkcí, nerozuměl,¹⁸⁶ a totéž platí o Snorri Sturlusonovi nebo o autorech Mahábháraty.¹⁸⁷ Koneckonců Římané jako celek na svou indoevropskou tradici kompletně zapomněli.¹⁸⁸ Problém přenosu tak zůstává, stejně jako mnoho dalších závažných otázek, v rámci Dumézilova systému zcela nedořešen. Bez jeho věrohodného zodpovězení však mnohé z Dumézilových komparací a tvrzení nutně zůstávají krajně podezřelé a nevěrohodné. Je tedy dlouhodobě uchovávaní a přenášení takového konceptu, jakým je „trojiční ideologie, vůbec možné? A za jakých podmínek a okolností?

Jisté vodítko při zodpovězení těchto otázek by mohly poskytnout některé práce zabývající se problematikou přenosu kulturních informací, které jsou obohaceny o poznatky z oblasti kognitivních věd. Za obzvláště slibné autory lze v této souvislosti pokládat Dana Sperbera, Pascala Boyera a Harveyho Whitehouse. Podle Dana Sperbera se šíření jakýchkoli kulturních představ (v jeho terminologii „reprezentací“) podobá – čistě analogicky – šíření virových infekcí.¹⁸⁹ Sperberova koncepce „epidemiologie reprezentací“ tedy předpokládá existenci informace, která je určena k šíření, a potenciaálního „hostitele“ – dalšího lidského jedince schopného tuto informaci přijmout a dále šířit. Zatímco viry se bez problémů replikují, mentální reprezentace nikoli.¹⁹⁰ Je evidentní, že v řetězci jednotlivých přenosů dochází k četným mutacím,

¹⁸⁴ Viz např. G. Dumézil, *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris 1940, ix; id., *L'Heritage Indo-Européenne à Rome...*, 242; id., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958, 22–23; id., *Mariages indo-européens*, Paris 1979, 79–81; id., *L'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine*, *Latomus* 17, 1958, 429–446: 432, 444; id., *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris 1975, 253 atd. Srov. též id., *Mýty a bohové...*, 242–243 a J. Puhvel, *Srounávací mythologie*, 293.

¹⁸⁵ G. Dumézil, *L'Heritage Indo-Européenne à Rome...*, 242, srov. též id., *Mýty a bohové...*, 244.

¹⁸⁶ Např. G. Dumézil, „O fortunates nimium...“, *La Nouvelle Revue Française*, č. 349, 1943, 270–86: 273.

¹⁸⁷ Např. G. Dumézil, *Loki*, Paris 1948, 105.

¹⁸⁸ G. Dumézil, *Archaic Roman Religion I*, Baltimor/London 1970, 50.

¹⁸⁹ D. Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford 1996, 25–27, 77–97.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 26.

a po několika přenosech se výsledná reprezentace podobá té původní pouze částečně.¹⁹¹ Co však o úspěchu nebo neúspěchu jednotlivých reprezentací rozhoduje?

Pascal Boyer navrhl, že v náboženské oblasti budou ke kulturnímu přenosu vybrány ty reprezentace, které budou u potenciálních nositelů schopny vzbudit pozornost (budou „attention-grabbing“) a budou se vyznačovat dostatečně vysokým „inferenčním potenciálem“, který bude motivovat nositele k jejich dalšímu šíření.¹⁹² Náboženské reprezentace se tedy vyznačují minimální mírou kontrainuitivnosti,¹⁹³ která zaručuje jejich „atraktivnost“ s ohledem na následující přenos. Motivaci k jejich přenosu zajišťuje skutečnost, že se vesměs týkají kontrainuitivních činitelů, kteří mají přístup ke strategickým informacím a dohlíží nad fungováním společnosti (jako zainteresované strany).¹⁹⁴

Harvey Whitehouse jejich poznatků využil při formulaci své teorie dvou protikladných způsobů náboženskosti (*two modes of religiosity*), obrazivého (*imagistic*) a doktrinárního (*doctrinal*).¹⁹⁵ Tyto dva způsoby náboženskosti se od sebe liší nejenom četností a povahou rituální činnosti, kterou praktikují, ale rovněž typem paměti, kterou užívají k přenosu a uchování náboženské tradice. Obrazivá náboženská tradice se vyznačuje zřídka vykonávanými rituály, které se zapisují do episodické paměti a vytváří těsné vztahy mezi členy malých a uzavřených komunit. Doktrinární náboženská tradice je záležitostí širších kruhů, je garantována a kontrolována nějakou centrální autoritou a ke svému přenosu využívá především sémantické paměti, do které se informace ukládají především díky častému opakování předepsaných rituálů doprovázených přednesem verbalizované nauky.

Jak do těchto informací zapadá Dumézilova trojiční ideologie? Obávám se, že její vznik není spontánním produktem lidského mozku – jak ostatně napovídá již samotný termín „ideologie“. Zatímco některé představy a tendence se vytrvale objevují ve

¹⁹¹ Tato skutečnost je obrovským problémem pro tzv. memetiku, postulující existenci *memů* – jakýchsi kulturních jednotek předstávujících obdobu genů. Tato teorie byla poprvé představena Richardem Dawkinsem v jeho knize *Selfish Gene* (New York 1976; česky R. Dawkins, *Sobecký gen*, [přel. Vojtěch Kopský], Praha 1998). Podrobná diskuze na toto téma viz D. Sperber, *Explaining Culture...*, 100–106; S. Atran, *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford–New York 2002, 236–262; H. Whitehouse, *Two Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek 2004, 17–22.

¹⁹² P. Boyer, *The Naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, Berkeley–Los Angeles 1994, 113–119; id., *Religion Explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, London 2001, 90–100.

¹⁹³ Ohledně konceptu kontrainuitivnosti, tedy porušení vrozených očekávání spojených s fyzikálními, biologickými a psychologickými očekáváními spojených se základními ontologickými kategoriemi (osoba, zvíře, rostlina, artefakt, přírodní objekt atd.) viz P. Boyer, *The Naturalness...*, 91–124; id., *Religion Explained...*, 58–105; srov. též I. Pyysiäinen, *Magic, Miracles and Religion. A Scientist's Perspective*, Walnut Creek 2004, 39–52. – Jistý problém představuje skutečnost, že kontrainuitivnost, ačkoli je obsažena ve všech náboženských koncepcích, nalezá své uplatnění rovněž mimo oblast náboženství (literatura, film, věda – tzv. „Micky Mouse problem“, viz S. Atran, *In Gods We Trust...*, x, 13–15). Kontrainuitivnost je tak nezbytným, ale ne dostatečným, kriteriem k určení „náboženskosti“ (I. Pyysiäinen, „Religion and the Counter-Intuitive“, in: I. Pyysiäinen – V. Anttonen (eds.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, London–New York 2002, 110–132: 110).

¹⁹⁴ P. Boyer, *Religion Explained...*, 192–231.

¹⁹⁵ Základní rozpracování této teorie viz H. Whitehouse, *Argument and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000; id., *Two Modes of Religiosity...* Koncizní shrnutí jeho teorie viz id., „Modes of Religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion“, *Method & Theory in the Study of Religion* 14, 2002, 293–315; id., „Theorizing Religions Past“, in: H. Whitehouse – L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, Walnut Creek 2004, 215–232.

všech lidských kulturách,¹⁹⁶ mnoho indoevropských národů trojiční ideologii prostě zapomnělo, a nezdá se, že by tím jejich vývoj nějak utrpěl. Celé její vyznění působí spíše banálním dojmem.¹⁹⁷ Přesto se podobná představa mohla v rámci některé kultury nebo společenské vrstvy vyskytnout.¹⁹⁸ Ke svému přenosu by ale musela využít sémantické paměti. Ve většině indoevropských kultur, především pak v rané fázi jejich vývoje, však o existenci institucí, které by garantovaly uchování této ideologie v rámci celého společenství, nemůže být ani řeči.¹⁹⁹ Bez existence normativního, nejspíše písemně fixovaného, vyjádření trojiční ideologie, která bude záměrně šířena a jejíž správnost bude pravidelně kontrolována vrstvou náboženských specialistů, však podobný systém nemá šanci přežít kulturní přenos trvající několik staletí nebo tisíciletí. A je jedno, zda v této souvislosti budeme uvažovat o přenosu vertikálním (tedy v rámci jedné kultury) nebo horizontálním (v rámci mnoha kultur). Tyto otázky si však, ke své škodě, Dumézil nikdy nekladl. Jeho následovníci by tak ale učinit měli.

5.4 Je v Římě historizace mýtů skutečně tak všudypřítomná?

Historizace mýtů patří podle Dumézila mezi charakteristické rysy římské povahy. Tato skutečnost je do značné míry odlišuje od ostatních indoevropských národů, které se svým mytologickým „dědictvím“ nakládaly přece jenom poněkud více „mytologicky“.²⁰⁰ Obvyklejší je přece jenom mytologizace historických událostí než proces přesně opačný. Má však tento předpoklad o zvláštním povahovém rysu Římanů nějaké opodstatnění? Nebo je jenom důvtipným východiskem z nouze, jakýmsi „trojským koněm“, díky kterému může do římských dějin proniknout trojiční ideologie? Vše tomu nasvědčuje.

Prvním argumentem je, že pokud římstí dějepisci skutečně vytvořili obraz raných dějin Říma historizací indoevropských mýtů, nesoucích stopy trojiční ideologie, odvedli jen průměrnou, nebo snad spíše podprůměrnou práci. Takové možnosti se nabízely a výsledkem je sedm římských králů a tři Romulovi spoluvladaři, v jejichž funkčních aspektech si ani samotný Dumézil nedokázal za celý svůj život udělat jasno.²⁰¹

Druhý argument zní: je skutečně nutné, aby všechny události, které Dumézil interpretuje jako historizované mýty, jimi skutečně byly? Je jistě pravda, že k ří-

¹⁹⁶ Představy, že existují netělesní činitelé (duchové, bohové, předci), kteří mohou působit a ovlivňovat tak svět živých, nebo přesvědčení, že část člověka přežívá i po jeho fyzické smrti, jsou takřka univerzální.

¹⁹⁷ Zůstává pro mě třeba velkou záhadou, co přimělo nebohé Japonce po setkání s několika Skytskými obchodníky přestávat tradiční pantheon do trojfunkční struktury (Aleš Chalupa, „Četl Caesar Dumézila? „Ideologie tripartie“ a její přínos pro studium římského náboženství I.“, *Sacra* 4.1, 2006, 5–25; 7 a pozn. 17). Odpověď nicméně nenacházím ani u Jošidy nebo Dumézila.

¹⁹⁸ Není důvod pochybovat o skutečnosti, že Georges Dumézil tuto ideologii neobjevil v některých védských textech. Problémem je z ideologie určité kněžské skupiny (nebo třeba i etnika) učinit obecný rys obrovské jazykové rodiny, jejíž jednotlivé větve žily odděleny po mnoho stovek nebo tisíc let.

¹⁹⁹ Viz kap. 6 níže. Sama existence protoindoevropského etnika se společnou mytologií a náboženstvím se začíná jevit jako neudržitelná.

²⁰⁰ Viz kap. 4 v první části této studie.

²⁰¹ Stručné vystižení diachronní vývoje v této oblasti Dumézilova působení bylo skutečně mírně frustrující. W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 100, řeší elegantně tento problém vytvořením tabulky, která k jednotlivým postavám a rokům vydání Dumézilových děl přiděluje konkrétní hodnoty. Nezbyvá než dodat: jak praktické.

ské verzi vlastních počátků musíme být z oprávněných důvodů značně skeptičtí, jsou však přesto všechny události, které jsou zde líčeny, fiktivní? Je příběh o jednom Horatiovi, který svou statečností zabránil dobytí Říma, skutečně zcela nutně původním indoevropským mýtem? Jsou snad potom všechny osobnosti tohoto druhu, objevující se u Indoevropanů, historizovanými mýty: Filip II. Makedonský, Antigonos Monophtalmos, Jan Žižka z Trocnova nebo Horatio Nelson u Trafalgaru, abych jmenoval jen ty nejznámější? Zastánce Dumézilových teorií může namítnout, že tyto osobnosti žily již v době historické. Jednookost ovšem není historickou veličinou. Filip II. Makedonský mohl, přijmeme-li dumézilovskou dikci, svou jednookost pouze předstírat, aby své současníky přesvědčil o vyšší míře svého vědění a nebo o svých magických schopnostech. Koneckonců, nepokoušel se o totéž, alespoň podle Dumézila, i římský řečník Regulus, který si během řeči u soudu zakrýval jedno oko?²⁰² Pokud ano, jsou důsledky pro naše chápání evropských, neřkuli světových dějin, velmi tristní: prakticky veškeré události jsou jen ožívováním prastarého archetypu, od Coriolana až po aféru Watergate.²⁰³ O literatuře ani nemluvě: některá díla se jako reaktualizace dávných archetypů totiž přímo nabízejí.²⁰⁴ Obávám se však, že svět je přece jenom příliš veliký a komplikovaný na to, aby se dal shrnout pouze do kolony tří funkcí.

Závěr se zdá být neodvratný: žádná trojiční indoevropská ideologie nikdy neexistovala, existuje jen trojiční Dumézilova ideologie, jejímuž hledání a aplikaci její autor zasvětil celý svůj život. Patří jí bezesporu čestné místo v dějinách religionistiky, jako vědecká metoda však coby přelud nemá prakticky co nabídnout a je lépe ji v tichosti zapomenout.

6. Protoindoevropané a genetika: existovali vůbec?

Dumézilův model osídlování Evropy Indoevropany je invazní.²⁰⁵ Indoevropané, nositelé vyšší kultury zemědělského typu s propracovanou sociální hierarchií a vojenskou šlechtou, vytlačují, podrobují nebo vyhlazují místní neindoevropské obyvatel a zaujímají jejich místo na mapě Evropy.²⁰⁶

Tento náhled na rané evropské dějiny je pouze dobře zapadajícím střípkem v mozaice obecněji rozšířeného a přijímaného názoru, že obyvatelé dnešní Evropy jsou potomky neolitických zemědělců. Ti se někdy po roce 10 000 př.n.l. začali šířit západním směrem z oblasti úrodného půlměsíce a díky svému počtu a možností, které jim poskytoval agrikulturní způsob života, přechýlili stávající paleolitické lovcy

²⁰² Plinius Minor, *Epistulae* VI.2.2; Dumézil na toto téma naráží ve své studii „Le Borgne“ and „Le Manchot“: the state of a problem“, in: G. J. Larson – C. Scott Littleton – J. Puhvel (eds.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley/Los Angeles 1974, 17–28. Ani Dumézil si ovšem není tak zcela jist, jak mohlo toto spojení Horatius Cocles-Regulus fungovat a dodává, že Regulus „možná chtěl jenom působit hrozivě a imponantně“ (s. 27).

²⁰³ Trojiční výklad aféry Watergate, viz J. Puhvel, *Srovnávací mythologie*, 293.

²⁰⁴ Např. Tolkienův *Pán prstenů*: zajisté jsou *elfové* reprezentanty první funkce, *lidé* druhé a *hobiti* a *trpasličí* třetí. *Skřeti* pak představují podrobené neindoevropské etnikum, které našlo v Indii své vyjádření v podobě čtvrté varny – *šudrů*. Jak jinak by si tato kniha mohla získat svůj fenomenální úspěch než díky „reaktualizaci pradávajících archetypů“?

²⁰⁵ Přehled Dumézilových názorů na tuto problematiku, viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 4–7.

²⁰⁶ G. Dumézil (*Naissance de Rome, Jupiter Mars Quirinus II*, Paris 1944, 171) dokonce v této souvislosti užívá německého výrazu „Herrenvolk“.

a postupně je zcela nahradili.²⁰⁷ Podle Colina Renfrewa se navíc postarali i o další velmi důležitou skutečnost: o zavlečení a rozšíření jazyků, které nyní označujeme jako indoevropské.²⁰⁸ Jinými slovy, oni neolitičtí zemědělci byli z velké části totožní s Indoevropany. Colin Renfrew však spíše než drastickou invazi propagoval teorii „postupových vln“, kdy byl proces osídlování, nebo snad lépe řečeno znovuosídlování, Evropy chápán jako dlouhý a pozvolný proces, který započal někdy po roce 6 000 př.n.l. a jehož pozdní součástí byla i invaze některých indoevropských národů ve druhém tisíciletí př.n.l. Tento model byl v zásadě neslučitelný s Dumézilovým předpokladem o společné protoindoevropské kultuře.²⁰⁹ Podle Renfrewa nikdy žádné společné dědictví, ani sociální ani mytologické, prostě neexistovalo, neboť jednotlivá indoevropská etnika žila po tisíce let bez vzájemných kontaktů a jednotné společnosti nikdy netvořila. Který z názorů je tedy správný, Dumézila nebo Renfrewa?

Odpověď by mohla, poněkud nečekaně, přinést právě genetika. Výzkum oxfordského badatele v oblasti lidské genetiky Bryana Sykesa,²¹⁰ který se spolu se svým týmem zaměřil na mapování lidské mitochondriální DNA,²¹¹ přinesl v mnoha ohledech pozoruhodné výsledky. Jedním ze závažných poznatků je, že teorie o neolitickém původu současného evropského obyvatelstva je zcela mylná: většina obyvatel novodobé Evropy, konkrétně asi 80 %, je přímými potomky paleolitických lovců a sběračů. Neolitičtí zemědělci tak přispěli do evropského genofondu oněmi zbývajícími 20 %.²¹² Bryan Sykes byl navíc schopen prokázat, že veškeré obyvatelstvo současné Evropy je nositelem pouhých sedmi typů mitochondriální DNA, jejíž přenos lze hypoteticky vysledovat až k sedmi pramatkám.²¹³ To, co se tedy do Evropy z oblasti úrodného půlměsíce šířilo, byla idea zemědělství a rovněž, což je poměrně pozoruhodné, indoevropské jazyky, které téměř kompletně²¹⁴ překryly jazyky paleolitické.²¹⁵ Ona dříve tolik rozšířená představa plundrujících zemědělských nájezdníků, kteří s kravským

²⁰⁷ J. Zilhão, „The spread of agro-pastoral economies across Mediterranean Europe“, *Journal of Mediterranean Archaeology* 6, 1993, 5–63. – Z pozice historické genetiky prosazovali stejný názor L. Cavalli-Sforza – P. Menozzi – A. Piazza, *History and Geography of Human Genes*, Princeton 1994; ale viz pozn. 212 níže.

²⁰⁸ C. Renfrew, *Archeology and language: The Puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge 1987.

²⁰⁹ *Ibid.*, 254.

²¹⁰ Poznatzky z tohoto výzkumu jsou populární formou shrnuty v knize B. Sykes, *Sedm dcer Eviných*, Praha 2004.

²¹¹ Mitochondriální DNA má vzhledem k relevantnímu tématu jednu velmi důležitou vlastnost: přenáší se na rozdíl od DNA jaderných chromozomů, pouze v mateřské linii. Podrobnější výklad o její povaze a vlastnostech, B. Sykes, *Sedm dcer...*, 52–59.

²¹² *Ibid.*, 122. Tento poměr může být ale do značné míry zkreslen v případě, kdy si nově příchozí zemědělské obyvatelstvo (především muži) bralo za manželky ženy místních lovců a sběračů. Přibližnou opodstatněnost Sykesova závěru ale potvrdil rovněž výzkum sekvencí v chromozomu Y provedený Lucou Luigi Cavalli-Sforza a jeho týmem (L. L. Cavalli-Sforza – E. Minch, „Paleolithic and Neolithic lineages in the European mitochondrial gene pool“, *American Journal of Human Genetics* 19, 1997, 233–257; srov. též B. Sykes, *Sedm dcer...*, 158; S. Mithen, *Konec doby ledové. Dějiny lidstva od r. 20000 do r. 5000 př. Kr.*, Praha 2006, 221–224); podíl neolitických zemědělců v evropském genomu bude tedy něco kolem 25 %.

²¹³ B. Sykes, *Sedm dcer...*, 159–163.

²¹⁴ Za jediný dochovaný paleolitický jazyk je dnes pokládána euskara, tedy jazyk Basků. Genofond Basků se však od ostatních Evropanů nijak zásadně neliší, viz B. Sykes, *Sedm dcer...*, 121.

²¹⁵ Tento vývoj ovšem není zas až natolik bezprecedentní: latina v antické Gallii nebo Dácii se může pochubit stejným úspěchem. Rovněž arabština po expanzi islámu z velké části překryla v oblasti Blízkého východu stávající aramejštinu, řečtinu nebo koptštinu.

povozem a s pytlíkem semen vyráží na své genocidní tažení směr Evropa, je tedy odsouzena k zániku.

Přestože nejsem odborníkem na genetiku, některé závěry se zdají být nezpochybnitelné: mnohem blíže pravdě se nachází Colin Renfrew. Oblast pravlasti Indoevropanů – zde je ovšem nutné podotknout, že Bryan Sykes termín indoevropské etnikum nebo Indoevropané nikde ve své knize neužívá, neboť z jeho pohledu genetika jde o zcela prázdné pojmy – se patrně opravdu nacházela v oblasti blízké Anatolii, jejich oddělování započalo přibližně před 9 000 lety a to, co Georges Dumézil nebo Mircea Eliade označují jako invazní vlnu,²¹⁶ je až velmi pozdním produktem pohybu jednotlivých etnik hovořících indoevropskými jazyky. Přestože tito lidé hovořili indoevropskými jazyky, jejich genofond byl „indoevropský“ jen částečně. Byli nositeli kultury, která byla křížencem mnoha kulturních vlivů, a je jen obtížně představitelné, že by pouhý fakt společného jazykového základu (jehož přesné kontury jsou navíc nejasné) mohl znamenat rovněž existenci společného sociálního systému nebo mytologie. Vše tedy nasvědčuje tomu, že Protoindoevropané těch charakteristik, které jsou pro Dumézilovu teorii stěžejní, patrně nikdy neexistovali. Tím méně nějaké jejich trojiční ideologie.

²¹⁶ Jeden příklad za všechny: M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, Praha 1995, 181: „Vpád Indoevropanů do dějin je poznamenán strašlivým ničením.“