

Chalupa, Aleš

Četl Caesar Dumézila? : "ideologie tripartie" a její přínos pro studium římského náboženství I.

Sacra. 2006, vol. 4, iss. 1, pp. 5-25

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118399>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Četl Caesar Dumézila? „Ideologie tripartie“ a její přínos pro studium římského náboženství I.

Aleš Chalupa, FF MU, religionistika

1. Prolegomena

Celoživotní dílo francouzského badatele Georgese Dumézila v oblasti indoevropské srovnávací mytologie představuje jeden z nejmambicióznějších a nejkomplexnějších počínů v oboru komparativní religionistiky. Cílem této studie je podrobnější vyhodnocení přínosu Dumézilova modelu trojiční indoevropské ideologie (jakožto rysu typického pro všechna indoevropská společenství) pro studium římského náboženství.

Trojiční ideologie v pojetí tohoto autora odráží prehistorický socionáboženský stav původní indoevropské společnosti, která se vyznačovala rozčleněním panteonu, mytologie a společenského uspořádání do tří neměnných a vzájemně vymežitelných složek, a to složky mocensko-nábožensko-právní, vojenské a ekonomicko-produktivní. Tento myšlenkový rys zůstává v zásadě „nezničitelný“, i když v pozdějších vývojových fázích indoevropských společenstev nemusel plně odrážet reálné společenské uspořádání. Mohl se stát pouhým klasifikačním rámcem, ve kterém byly symbolicky vykládány a členěny některé ideální sociální nebo mytologické představy.

Na podrobnější obecný teoretický výklad Dumézilovy teorie a jejího vývoje na tomto místě rezignuji a u čtenáře předpokládám alespoň její rudimentární znalost.¹ Přesto je nutné na úvod zmínit alespoň některé důležité rysy Dumézilova konceptu, které by vzhledem k námětu této práce neměly zůstat nepovšimnuty.

Samotný termín *indoevropský* má své kořeny v oboru historické lingvistiky.² Slouží k označení velké rodiny jazyků, mezi které patří např. chetitština, indoíránské jazyky, tocharština, řečtina, arménština, albánština, románské jazyky historicky vycházející z latiny, keltština nebo germánské, pobaltské a slovanské jazyky.³ Tyto jazyky se historicky vyvinuly z hypotetického indoevropského prajazyka a lze mezi nimi tudíž postulovat vzájemná spojení a závislosti, a to buďto genetického druhu, nebo

¹ Podrobné a ke studiu Dumézilovy trojiční ideologie zcela nepostradatelné dílo, přehledně a uceleně mapující její vznik a vývoj včetně metodologicko-teoretických aspektů, je W. W. Belier, *Decayed Gods. Origin and development of Georges Dumézil's "Idéologie tripartie"*, (Studies in Greek and Roman Religion 7), Leiden 1991. – České překlady Dumézilových prací představují jen velmi omezený výsek jeho nesmírně bohaté publikační činnosti: doposud pouze G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropců*, Praha 1997 (jde o komentovaný výbor z Dumézilova díla, který pořídil H. Coutau-Bégarie a který vyšel ve Francii pod názvem *Georges Dumézil: Mythes et dieux des Indo-Européens*, Paris 1992); G. Dumézil, *Mýtus a epos. I, Trojfunkční ideologie v eposu indoevropských národů*, Praha 2001; id., *Mýtus a epos. II, Indoevropské epické vzory: hrdina, kouzelník, král*, Praha 2005; ohledně Dumézilových základních biografických údajů viz B. Horyna – H. Pavlincová, *Dějiny religionistiky. Antologie*, Olomouc 2001, 124–130.

² Za inventora tohoto termínu je pokládán Th. Young, „Mithridates, oder allgemeine Sprachkunde“, *The Quarterly Review* 10, 1913, 250–292.

³ Přibuznost mezi těmito jazyky objevil William Jones již v roce 1786.

pomocí modelu vzájemných výpůjček.⁴ Protože se mytologie nebo kulturní uspořádání lidských společenství řídí jinými pravidly než zákony jazykového vývoje, Dumézilova teorie *a priori* předpokládá opodstatněnost genetického modelu příbuznosti mezi jednotlivými indoevropskými společenstvími. Tato příbuznost pak představuje podmínku *sine qua non* veškerých kulturních a socionáboženských komparací, které jsou předmětem Dumézilova badatelského zájmu.

Problematický bod jakékoli komparace v této oblasti představuje do jisté míry nalezení „pravlasti“ Protoindoevropanů. Její geografická lokace pak umožňuje navrhnout schémata postupné migrace jednotlivých indoevropských společenstev, a to alespoň v přibližném časově-historickém rámci na základě některých archeologických poznatků. V hrubých rysech lze vysledovat tři oblasti, do kterých byla indoevropská pravlast kladena: 1. oblast severního Německa,⁵ 2. oblast jižního Ruska,⁶ 3. oblast Anatolie v Malé Asii.⁷ Každá z těchto lokací se sebou neodmyslitelně přináší některé implikace, které velmi často překračují akademický rámec.⁸ Zatímco badatelé, kteří spatřují indoevropskou pravlast v první nebo druhé oblasti, pracují s invazní teorií předpokládající relativně rychlý a násilný vpád indoevropských společenstev do oblastí jejich pozdějšího rozšíření, anatolská oblast podporuje spíše pomalou infiltraci indoevropského zemědělského obyvatelstva pomocí dlouhého procesu jednotlivých migračních postupů.⁹

V díle Georgese Dumézila hraje hledání pravlasti Indoevropanů zcela okrajovou úlohu.¹⁰ Jelikož první ani druhá lokace nejsou v rozporu s jeho pojetím trojiční struktury jakožto společného indoevropského rysu, Dumézil ponechal tuto otázku z velké části nezodpovězenou. Geografická vymezení pravlasti Indoevropanů jsou v jeho díle velmi vágní a neurčitá. Dumézil se v zásadě přikláněl k obecně přijímanému většinovému názoru, který spatřoval pravlast Indoevropanů právě v oblasti jižního Ruska. Anatolský model, který je jen obtížně slučitelný s jeho koncepcí trojiční ideologie, však Dumézil rozhodně odmítal.¹¹ Historická věrohodnost jeho předpokládaných teorií tak jako by stála mimo oblast jeho přímého vědeckého zájmu.¹² Jeho kompa-

⁴ Teorie operující s možností vzájemných výpůjček však nikdy nezískala obecnou, a ani významnější, podporu. Za nejvýznamnějšího proponenta platí N. S. Trubetzkoy, „Gedanken über das Indogermanenproblem“, *Acta Linguistica* 1, 1939, 81–89.

⁵ Např. G. Kossina, „Die Indogermanische Frage archeologisch beantwortet“, *Zeitschrift für Ethnologie* 34, 1902, 161–222.

⁶ Za nejvýznamnějšího exponenta této školy lze pokládat Mariji Gibutasovou, viz např. ead., „The Indo-Europeans: archeological problems“, *American Anthropologist* 65, 1963, 815–836; ead., „Old Europe c. 7000–3500 B.C.: The earliest European Civilization before the infiltration of Indo-European peoples“, *Journal of Indo-European Studies* 1, 1973, 1–20; ead., „The Kurgan Wave #2 (c. 3400–3200 B.C.) into Europe and the Following Transformation of Culture“, *Journal of Indo-European Studies* 8, 1980, 273–315.

⁷ Především C. Renfrew, *Archeology and Language: the puzzle of Indo-European origins*, Cambridge 1987.

⁸ To platí především pro zastánce severoněmecké lokace indoevropské pravlasti, zvláště pak v době před oběma světovými válkami.

⁹ Colin Renfrew navrhuje mnohem pozvolnější tempo šíření indoevropské kultury do oblasti Evropy a pracuje s konceptem tzv. demické difuze, tedy postupného procesu pomalých postupů směrem od centra. Tato teorie však byla doposud teorií menšinovou, ale srov. nově S. Mithen, *Konec doby ledové. Dějiny lidstva od r. 20 000 do r. 5000 př. Kr.*, Praha 2006, 216–224, a také kap. 6 ve druhé díle této studie.

¹⁰ Bližší informace na toto téma viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 3–7.

¹¹ G. Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris 1987, 111.

¹² Kritika na toto téma viz C. Renfrew, *Archeology and Language...*, 254.

race jsou v tomto světle jistým druhem intelektuálního cvičení. Vycházejí z několika předpokládaných, dále však již nezkoumaných, premis o společném kulturním a jazykovém základu hypotetického proto-indoevropského společenství a způsobu jeho šíření. Tento kulturní rys je navíc definován jako *výsadní* doména indoevropských etnik.¹³ Nalezne-li prvky tohoto systému i v jiných kulturních okruzích než v okruhu indoevropském, potom došlo k jejich přenosu díky kontaktům s některým z indoevropských etnik.¹⁴

Dalším důležitým rysem Dumézilových teorií je jejich značná elasticita a přizpůsobivost při konfrontaci s prameny.¹⁵ Jeho závěry jsou někdy postaveny na příliš malém množství důkazů nebo na velmi krkolomných etymologiích a interpretacích, u jejichž kořenech až příliš často stojí neochvějně přesvědčení o oprávněnosti vlastní hypotézy.¹⁶ Díky povaze Dumézilovy teorie je navíc verifikace jeho komparací, a to především v pozdější fázi autorova vědeckého působení – poté, co rozšířil závaznost trojiční ideologie z indo-iránského okruhu na celé spektrum indoevropských národů – značně ztížena, a falsifikace dokonce, vzhledem k Dumézilovu názoru, že se trojiční ideologie může přenášet i na jiná než indoevropská společenství v důsledku kulturních kontaktů, v praktické rovině zcela vyloučena.¹⁷ Trojiční ideologie je tak představena jako vysoce virulentní systém, který je schopen úspěšně infikovat i velmi vzdálené a kulturně odlišné civilizace.

Jeho názory rovněž během dlouholetého vědeckého působení doznaly častých změn a korekcí, kterými reagoval na nesrovnalosti v materiálu nebo na kritiku svých oponentů. Jakýkoli definitivně uzavřený koncept trojiční ideologie tedy není v praktické rovině extrahovatelný. V tomto ohledu je vždy nutné blíže vymežit období nebo dílo, kterým Dumézil jednotlivé závěry podpírá. Na následujících stránkách se proto o diachronní průřez Dumézilova rozboru některých stránek římského náboženství pokouším, i když vzhledem k rozsahu této práce jde o schéma do jisté míry karika-

¹³ Tento závěr (a v podstatě i východisko) je v Dumézilových pracích mnohokrát explicitně formulován, viz např. G. Dumézil, „Tripertita' fonctionnels chez divers peuples indo-européens“, *Revue de l'Histoire des Religions* 131, 1946, 53–72: 57; id., *Turpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris 1947, 18–19; id., *L'Héritage Indo-Européenne à Rome, introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949, 238–242; id., „L'idéologie des trois fonctions dans quelques crises de l'histoire romaine“, *Latomus* 17, 1956, 429–446: 432; id., *Mythe et Epopée III. Histoire romaines*, Paris 1973, 341–342; id., *Mariages indo-européens*, Paris 1979, 79–80 atd. – Tvzení o trojfunkční struktuře Starého zákona, které předložil J. Brough („The tripertite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in method“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, 1959, 68–86), Dumézil odmítl jako neopodstatněné, viz G. Dumézil, „L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible“, *Kratos* 4, 1959, 97–118. Při srovnání s jeho jinými názory na tuto problematiku (srov. pozn. 17 níže) je tento odsudek přinejmenším podivný.

¹⁴ G. Dumézil, *L'Héritage Indo-Européenne à Rome...*, 239–245; id., *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles 1958, 16–19; srov. též id., *Mýty a bohové Indoevropanů*, Praha 1997, 208.

¹⁵ J. Gonda, „Some observations on Dumézil's views of Indo-European mythology“, *Mnemosyne* 4, 1960, s. 1–15: 15.

¹⁶ *Ibid.*, 4.

¹⁷ W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 232–3; Belier naráží především na výsledky výzkumu jednoho z Dumézilových žáků, A. Jošidy, který objevil trojfunkční strukturu japonského panteonu, viz např. A. Yoshida, „La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale I“, *Revue de l'Histoire des Religions* 160, 1961, 47–66; id., „La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale II“, *Revue de l'Histoire des Religions* 161, 1962, 25–44; id., „Mythes japonaise et idéologie tripartite des Indo-Européens“, *Diogenes* 98, 1977, 93–116. A. Jošida, a také G. Dumézil (*Romans de Scythie et d'alentour*, Paris 1979, 13), v tomto faktu nevidí pro platnost svých teorií žádný zásadní problém: jde o výsledek kontaktu Japonců se Skytho-Sarmaty.

turní. Vážného zájemce mohou pouze odkázat na četbu originálních Dumézilových textů.

2. Trojfunkční uspořádání římské společnosti¹⁸

Otázku, zda-li trojičinnému uspořádání božského panteonu archaického Říma v té podobě, v jaké jej reflektují tři *flamines maiores*,¹⁹ odpovídá i reálné trojfunkční členění společnosti, si Georges Dumézil poprvé položil v roce 1941.²⁰ Dumézil zde využil pasáží z Varrova *De lingua latina*, kde jejich autor zmiňuje, že podle tradice sestávalo obyvatelstvo raného Říma ze tří *tribus* (Ramnium, Lucerum a Titiensium). Každá z nich odvozovala své jméno od svého vůdce (Romulus, Lucumo a Titus Tatius)²¹ a možná reprezentovala i zvláštní etnickou skupinu (Latinové, Etruskové a Sabinové).²² S odkazem na jednu z Propertiových elegií, jejímž námětem jsou dávné počátky Říma,²³ přišel Dumézil s tvrzením, že tyto skupiny ve skutečnosti neodrážely etnickou realitu, nýbrž trojfunkční uspořádání společnosti v této fázi římských dějin.²⁴ Tři římské *tribus* by tak funkčně odpovídaly indickým brahmánům, kšatrijům a vaišjům. Dumézil netvrdil, že toto trojfunkční dělení se u Propertia objevilo jako výsledek vědomé reflexe: podle jeho názoru již básník skutečný význam těchto tří skupin nechápal a nevědomky pouze reprodukoval starší tradici.²⁵ Toto dělení nicméně kdysi muselo existovat, neboť pouze společnost vystavěná na trojfunkčním základě mohla přispět ke vzniku podobně trojně uspořádaného panteonu.²⁶

Tato interpretace však naráží na několik problémů, kterým byl Georges Dumézil postupně nucen čelit. *Ramnes*, *Luceres* a *Tities* se objevují v díle dalšího z významných římských historiků, Tita Livia, v podobě zcela neslučitelné s významem, který

¹⁸ Podrobnější komentář o vývoji Dumézilovy teorie o trojfunkčním uspořádání římské společnosti viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 79–86.

¹⁹ Viz kap. 3 níže.

²⁰ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941, 128.

²¹ Varro Reatinus, *De lingua latina* V.46 a 55 – O tom, že *Luceres* dostali své pojmenování podle Etruska Lucuma, panovaly v římské historiografické tradici jisté pochybnosti: ve prospěch této varianty se ovšem vyslovil právě Varro (s odkazem na Junia Conga Cracchana, autora z 2. století př.n.l.) nebo Cicero (*De re publica* II.14). Podle alternativních verzí jsou *Luceres* pojmenováni podle Lucera, krále z Ardey (Festus, s. 106, ed. Lindsay, Teubner 1913), nebo podle slova *lucus* (háj), kde Romulus zřídil svůj azyl (Plútarchos, *Vita Romuli* 20). Titus Livius (*Ab urbe condita* I.13.8) se konečného soudu zdržuje.

²² Zeze o etnické podstatě tří *tribus* je ovšem novodobou záležitostí, viz nově např. U. von Lübtow, *Das römische Volk*, Frankfurt 1955, 39–40; A. Bernardi, *Nomen Latinum*, Pavia 1973, 17–8. Tato teorie však nemá přímou oporu v antických pramenech, kromě jedné jediné výjimky, kterou je Florus II.6.1. Hodnověrnost tohoto tvrzení ovšem zůstává značně nejistá. Jde o dedukci, založenou na spojitosti *Ramnes* s Palatinem, místem romulovského osídlení, *Tities* s Quirinalem, „sabinským vrchem“, a *Luceres* s Caeliem, oblastí pod etruským vlivem, viz T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, London/New York 1995, 114.

²³ Propertius IV.1.9–32.

²⁴ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus...*, 140; srov. též id., *Naissance de Rome, Jupiter Mars Quirinus II*, Paris 1944, 97; id., *Horace et Curiaces...*, Paris 1942, 69.

²⁵ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus...*, s. 140; tento problém vědomého či nevědomého zapojování trojiční ideologie do materiálů, ve kterých Dumézil její rysy našel, není nikdy zcela jednoznačně vyřešen, viz kap. 5.3 v druhé části této studie.

²⁶ G. Dumézil, *Naissance de Rome...*, 77; srov. též id., *Jupiter Mars Quirinus IV, explication de textes indiens et latines*, Paris 1948, 160.

jim příkládá Varro.²⁷ Rovněž zmínky u dalších římských autorů nepotvrzují hierarchické uspořádání, se kterým pracuje Dumézil, tedy Ramnes, Luceres a Tities. Nejčastější variantou v antických textech je Tities, Ramnes, Luceres.²⁸ Tuto skutečnost se Dumézil snažil vykládat jako důsledek historického vývoje, jenž měl reflektovat konečné vítězství plebejů v jejich sporech s patricií.²⁹ V roce 1948 však toto vysvětlení označil za „příliš zjednodušené“³⁰ a předložil jiné, mnohem sofistickovanější řešení.

Pomocí rozboru védských náboženských termínů *višvadévás* a *trimšati trajas/ traja ekadéša* dospěl k závěru, že Indové v době védské dělili bohy do dvou velkých skupin: do „aristokracie“ reprezentované 33 bohy, po jedenácti z každé funkční skupiny (áditjové, rudrové a vasuové), a na zbytkovou, blíže neučenou masu ostatních božstev.³¹ Toto pojetí mělo mít svou obdobu i v římském světě, konkrétně ve výrazu *Quirites*, etymologicky spojeného s bohem třetího stavu Quirinem. Výraz *Quirites* tak mohl sloužit, podobně jako ve védském prostředí (i když v Římě se týkal uspořádání společenského a nikoli božského), buďto k označení „nefunkční“ masy všech římských občanů, nebo k označení příslušníků třetího funkčního stavu. Se slovem *Quirites* se navíc pojil i další důležitý termín římského sociálního uspořádání, totiž *curia* (pl. *curiae*). Těch bylo v archaickém Římě 30, po deseti od *Ramnes*, *Luceres* a *Tities*, a podle jedné z tradic nesly jména unesených sabinských žen.³² Tímto způsobem Dumézil zdánlivě vyřešil zřejmý problém disproporcionality: římský lid nyní sestával ze 30 patricijských *gentes*, po deseti od *Ramnes*, *Luceres* a *Tities*, které ztělesňovaly moc nábožensko-právní, vojenskou a agrikulturní, a z početného obecného lidu v jeho nerozlišené celistvosti.³³

I toto řešení však bylo během času odsunuto do pozadí. Ještě v roce 1956 Dumézil stále trval na platnosti teze o funkčním uspořádání společnosti raného Říma,³⁴ postupně se však tento předpoklad dostával čím dál tím více mimo centrum jeho pozornosti. V roce 1966 nejprve ve svém stěžejním díle věnovaném římskému náboženství označil otázku historické trojfunkčnosti v římské společnosti za otevřenou,³⁵ na následující stránce však zpochybnil její nezbytnost pro vznik trojfunkčně vystavěného božského panteonu. Důležitost připisoval nyní spíše významu trojičního členění jako klasifikačního principu, jehož historická realita již nebyla bezpodmí-

²⁷ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.13.6–8; Livius hovoří o *Ramnes*, *Luceres* a *Tities* pouze v souvislosti s pojmenováním tří setin jízdního vojska, což je v období republiky jediná oblast, ve které je jméno těchto archaických tribus zachováno.

²⁸ Viz R. E. A. Palmer, *The archaic community of the Romans*, Cambridge 1970, 7.

²⁹ G. Dumézil, *Horace et Curiales...*, 106.

³⁰ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus IV...*, 155.

³¹ *Ibid.*, 155–161, srov. též G. Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů...*, 246; podrobnější výklad též W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 83–4.

³² Titus Livius, *Ab urbe condita* I.13.6–8; zde se však evidentně jedná o produkt pozdní racionalizace raných římských dějin, založený patrně na skutečnosti, že jedna z *curiae* se nazývala *rapta* (tedy „uloupená“). Ostatní názvy *curiae*, které nám jsou známy, jsou spojeny s geografickými lokalitami římského okolí nebo se jmény některých *gentes*.

³³ G. Dumézil, *L'héritage Indo-Européenne à Rome, introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949, 210–228.

³⁴ G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védique*, Bruxelles 1956, 120.

³⁵ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 169 = *id.*, *Archaic Roman Religion I*, Baltimore/London 1970, 164.

nečně nutná.³⁶ Tuto svou pozici završil v roce 1969 slovy: „... je jisté, že lidé, kteří ve 4. nebo na počátku 3. století př.n.l. vytvořili pro Řím příběh o jeho slavných počátcích, toho již mnoho o událostech a uspořádání předetruského Říma nevěděli, a že to byl právě tento nedostatek informací, který jim dovolil vytvořit toto schéma s pomocí legend, kde byla vyjádřena stará politicko-náboženská doktrína, jež se týkala tří funkcí a která se neustále promítala do jejich myšlení...“³⁷

Funkční povaze *tribus* a *curiae* však nic nenasměruje. Veškeré indicie, které máme k dispozici, poukazují spíše na skutečnost, že se jedná o umělé rozdělení, jehož cílem bylo usnadnit administrativní průběh odvodu římského vojska. Každá *tribus* tak měla dodat po 100 jezdcích a 1000 pěšáckých. Představa, že tyto vojáci byli vybíráni na základě etnického původu nebo funkčních oblastí je evidentně absurdní. Vše poukazuje na geografickou povahu rozčlenění oblasti Říma na tři *tribus* a třicet *curiae*, i když je možné, že v době svého vzniku *curiae* přibližně respektovaly oblasti obývané jednotlivými *gentes*.³⁸ V období republiky se již jednalo o instituce, jejichž význam byl čistě reziduální: 30 *curiae* bylo reprezentováno 30 liktory; shromáždění *curiae* (*comitia curiata*) schvalovala druh adopce nazývaný *adrogatio*, potvrzovala platnost závětí, a vydávala *leges curiatae de imperio*, potvrzující status zvoleného úředníka.³⁹

Co se týče funkční náplně výrazu *Quirites*, jde o vysvětlení velmi nešťastné. Vychází totiž z velmi problematického stanoviska hájícího názor, že *curiae* byly původně záležitostí čistě patricijskou. Tato teze je ale jednou z velmi kontroverzních stránek studia raných římských dějin, a přestože ji ve své době podpořilo velké množství významných autorit, je dnes povětšinou zcela odmítána.⁴⁰ Stála totiž u zrodu některých až nepokrytě rasistických teorií, kdy byl protiklad patricijové/plebejci vykládán právě v rovině etnické (patricijové měli např. představovat potomky árijských dobyvatelů, zemědělce nebo stoupence patriarchátu, plebejci pak podrobené neindoevropské původní obyvatelstvo, pastevece a stoupence matriarchátu), jejichž četba v dnešní době oprávněně vyvolává až hořké pousmání nad úroveň diskuse, kterou se tu a tam vyznačují humanitní studia.⁴¹ Hlavní námitku, kterou je však možné proti těmto teoriím „primordiálního dualismu“ vznést, je to, že: „předpokládají permanentní a statické rozdělení (společnosti), které je v rozporu se vším, co víme o archaickém Římě ... Řím byl dynamickou a neustále se proměňující společností, s různorodou a

³⁶ G. Dumézil, *La religion romaine...*, 170 = id., *Archaic Roman Religion I...*, 165.

³⁷ G. Dumézil, *Idees Romaines*, Paris 1969, 215; srov. též id., *Mýty a bohové Indoevropanů...*, 174–187.

³⁸ O tom, že archaické *curiae* mohly mít souvislost s rodovými teritorii, hovoří Gellius, *Noctes Atticae* XV.27 (jeho zdrojem je Laelius Felix); srov. též Dionýsios z Halikarnássu II.7.3, který pro překlad slova *curiae* užívá výrazu *φρατρία*. O lokální povaze rozdělení teritoria *tribus* na *curiae* zase vypovídá Plinius Maior, *Naturalis Historia* XVIII.8. Bližší podrobnosti k tomuto tématu viz A. Momigliano, „An Interim Report on the origins of Rome“, *Journal of Roman Studies* 53, 1963, 95–121; R. E. A. Palmer, *The Archaic Community...*, 5–25; J.-C. Richard, *Les origines de la plèbe romaine*, Paris 1978, 195–222; T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 114–115; Ch. J. Smith, *Early Rome and Latium. Economy and Society c. 1000 to 500 BC*, Oxford 1996, 196–197.

³⁹ Podrobnosti viz T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 115–6; A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford 1999, 49.

⁴⁰ Krátký nástin problematiky a probíhající diskuse v této oblasti, viz T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 242–245.

⁴¹ *Ibid.*, 242 a podrobnější odkaz na relevantní literaturu s. 444 a pozn. 6 a 7.

neustále rostoucí populací, jejíž nejpozoruhodnější charakteristikou byla její schopnost absorbovat a integrovat nové elementy.⁴²

Základní problém pak spočívá v otázce, zdali může archeologický a lingvistický materiál sám o sobě verifikovat historickou teorii. Odpověď je ne. Situace je zcela opačná: historické teorie slouží k interpretaci archeologických a lingvistických údajů,⁴³ a hrozba argumentace v kruhu je tak velmi aktuální, ne-li nevyhnutelná. Dumézil nicméně, a tento fakt mu budiž připsán k dobru, nakonec pochopil, že na základě dochovaného materiálu nelze reálné trojfunkční uspořádání římské společnosti prokázat a učinil z něj jakýsi ideální klasifikační princip. O tom, že tento klasifikační systém, a především jeho uchovávaní a šíření, více problémů vyvolává než řeší, bude pojednáno níže.⁴⁴

3. Trojfunkční uspořádání římského panteonu: Jupiter, Mars a Quirinus⁴⁵

Římská republikánská triáda nejvyšších bohů – Jupiter Optimus Maximus, Iuno a Minerva – je již na první pohled zcela neslučitelná s jakýmikoli pokusy vykládat ji podle pravidel indoevropské trojfunkční ideologie. Dumézil však již poměrně brzy přišel se elegantním návrhem, jak tento problém úspěšně překlenout. Východiskem mu byly jeho rané práce zabývající se vzájemnou souvislostí mezi výrazy *brahmán* a *flamen*.⁴⁶ Z hierarchické sekvence kněžských funkcí archaického Říma vyvodil důležité postavení tří *flamines maiores*, kněží Jupitera, Marta a Quirina, kteří měli, podobně jako v Indii *brahmáni*, *kšatrijové* a *vaišjové*, reprezentovat římskou společnost jako jeden celek.⁴⁷ Tito tři bohové, označovaní v Dumézilových koncepcích

⁴² *Ibid.*, 244; srov. též J. H. Vanggaard, *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Copenhagen 1988, 15–16.

⁴³ Některá lingvistická srovnání nebo hledání možných etymologií k probíraným termínům, u Dumézila a jeho následovníků (z děl dostupných v českém jazyce lze jmenovat např. J. Puhvel, *Srounávací mytologie*, Praha 1997) velmi rozšířené, totiž může přinést jen velmi omezené výsledky. Fakt, že (někdy) víme nebo alespoň tušíme, jaký je kořen daného termínu a co asi mohl přibližně vyjadřovat, ještě neznamená, že se tento stává pochopitelnějším. Pojmenování jednoho z římských kněží, *Pontifex maximus*, které je na základě etymologie většinou interpretováno jako „největší (nebo nejstarší) stavitel mostu“ (ale srov. J. Kavanagh, „*Pontifex*, Bridge-Making and Ribezzo Revisited“, *Glotta* 76, 2000, 59–65, který předkládá radikálně odlišný výklad, nám pomůže při objasnění jeho role a funkce v římském náboženském systému jen velmi málo, pokud vůbec. Totéž lze říci v případě osvětlení role papeže ve středověkém křesťanství nebo dnešním světě, protože i on je nominálně stále *pontifex maximus*. Slova a jejich významy žijí svým vlastním životem a v čase se proměňují. Tvrdit opak by znamenalo zastávat extrémně „realistické“ stanovisko ve vztahu mezi slovem a tím, co označuje.

⁴⁴ Viz kap. 5.3 ve druhé části této studie.

⁴⁵ Podrobnější komentář o vývoji Dumézilovy teorie o trojfunkčním uspořádání římského panteonu viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 86–95.

⁴⁶ G. Dumézil, *Flamen-Brahman*, Paris 1935.

⁴⁷ Id., „La préhistoire des flamines majeurs“, *Revue de l'Histoire des Religions* 118, 1938, 188–200. – Textem, o který se Dumézil v této souvislosti opírá, je Festus (Lindsay [ed.], Teubner 1913, s. 198), který v kněžské hierarchii uvádí na prvním místě krále obětníka (*rex sacrorum*) a na dalších právě flaminu Jupitera, Marta a Quirina. Toto pořadí je v rozporu se stavem panujícím v období vrcholné a pozdní republiky, kdy byl za nominální hlavu římského náboženství pokládán *pontifex maximus*. Tento fakt společně se skutečností, že postava krále obětníka byla jedinou kněžskou funkcí, která striktně zapovídala svému nositeli možnost účasti v politickém životě, vedl ke spekulacím ohledně tzv. pontifikální revoluce. Ta měla způsobit četné změny v hierarchii kněžských funkcí. Pořadí dochované u Festa zcela nepochybně odráží velmi archaickou realitu, přesně vymezit období, ve kterém k jeho proměně došlo, je však velmi obtížné. Diskuse na toto téma viz G. Dumézil, *Archaic Roman Religion I...*, 102–112; T. J. Cornell, *The Beginnings*

jako předkapitolská (nebo také archaická) triáda, se objevují např. jako ochránci kolegia Saliů;⁴⁸ jsou vzýváni v okamžiku *devotio*⁴⁹ nebo fetialy při uzavření mírové smlouvy;⁵⁰ byla jim dedikována *spolia opima*;⁵¹ jejich kněží konali každoročně společnou oběť bohyni Fides.⁵² Tuto trojici rovněž zmiňuje nápis z umbrijského Iguvia,⁵³ dokládající širší rozšířenost takto strukturovaného panteonu. Tito bohové mají navíc snadno identifikovatelné funkční oblasti, které jsou zcela v souladu se strukturou indoevropské trojiční ideologie. Římská předkapitolská triáda tak podle Dumézila beze všech pochybností prokazuje své indoevropské dědictví.

Dumézil nicméně připouští, že u všech těchto bohů lze nalézt určité přesahy do sousedních funkčních oblastí. Proto bylo podle jeho názoru důležité důsledně oddělovat původní vlastnosti těchto božstev od jejich pozdějšího rozšíření. Stratifikace římského náboženství a funkčních oblastí jednotlivých bohů tohoto druhu se však jeví jako extrémně obtížná. Vyznění Dumézilových argumentů, které se pokoušejí doložené rozpory nějakým způsobem řešit nebo zaobalit, je tak v mnoha případech nepřesvědčivé, pokud ne zcela zavádějící.

3.1 Jupiter

Podle Dumézila představuje Jupiter boha první funkce, tedy nábožensko-právní. Přesto nelze zcela pominout některé jeho aspekty vojenské nebo zemědělské: byl to Jupiter, komu skládal slib římský vojevůdce vydávající se na válečné tažení;⁵⁴ Jupiter rovněž představoval centrálního božského aktéra během události římského triumfu – vítězný triumfátor byl ztotožněn právě s ním a nikoli s Martem;⁵⁵ Jupiter byl rovněž ochráncem vinné révy a jejích plodů, na jehož počest se dvakrát do roka

of Rome..., 233–236 a 239–241; M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome I: A History*, Cambridge 1998, 54–59.

⁴⁸ Servius, *In Aeneidem* VI.663.

⁴⁹ Titus Livius, *Ab urbe condita* VIII.9.5–10; jedná se o tzv. *devotio ducis*; Jupiter, Mars a Quirinus jsou však pouze jedni z mnoha bohů, vzývaných při této příležitosti. O průběhu a významu aktu *devotio* viz J. Rüpke, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, 156–161.

⁵⁰ Polybios III.25.6.

⁵¹ Servius, *In Aeneidem* VI.860; Festus, Lindsay (ed.), Teubner 1913, s. 204, Titus Livius, *Ab urbe condita* IV.20.6 a Plútarchos, *Vita Marcelli* 8.5; komentář k těmto místům viz J. Rüpke, *Domi militiae...*, 217–23. – Vzájemné smíření informací z těchto pasáží a jejich vyznění je ovšem poněkud problematické. J. Rüpke, *Domi militiae...*, 222, například soudí, že spíše než stopy archaické praxe odrážejí pontifikální systematizaci z doby po druhé punské válce. Svou roli mohla sehrát rovněž tzv. „romulovská renaissance“ v období sklonku republiky a počátků principátu, kdy bylo quirinovského aspektu Romula využito v náboženské propagandě zakladatelů iulsko-claudijské dynastie; podrobněji na toto téma W. Burkert, „Caesar und Romulus-Quirinus“, *Historia* 11, 1962, 356–67; D. Porte, „Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes: Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, dès origines à Auguste“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.17.1, 1981, 300–42.

⁵² Např. Titus Livius, *Ab urbe condita* I.21.4; Dionýsios z Halikarnássu II.7.

⁵³ (I)upater, Mars, Vofionos, viz *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* IX, s. 968–73, heslo „Iguvium“.

⁵⁴ Např. Titus Livius, *Ab urbe condita* XXI.63.5–9 nebo XXXVI.2.2–5; bližší informace o průběhu a významu tohoto slibu viz J. Rüpke, *Domi militiae...*, 131–2.

⁵⁵ Plinius Maior, *Naturalis historia* XXXIII.111–112 (s odkazem na Verria Flacca, autora z období Augusta); podrobnější informace o podobě a průběhu římského triumfu viz H. S. Versnel, *Triumphus An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970; E. Künzl, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München 1988; J. Rüpke, *Domi militiae...*, 223–34.

konaly svátky *Vinalit*;⁵⁶ Jupiter Dapalis byl jedním z agrárních bohů, o kterých hovoří Cato ve svém spisu věnovaném zemědělství.⁵⁷

Tato uzurpace „nepatřičných“ funkčních oblastí může být podle Dumézila vykládána jako důsledek formace nové triády, která již neodrážela původní trojfunkční uspořádání, což zákonitě vedlo k rozšiřování pole působnosti Jupitera jakožto nejvyššího boha římského panteonu. Jeho těsné sepětí s římským státem má pak za následek, že jeho hlavním pozemským zástupcem se stává, byť jen na krátký okamžik, triumfující vojevůdce.⁵⁸ Stejně důvody stály rovněž u počátků jeho přesahů do třetí funkční oblasti.⁵⁹ Přítomnost Jupitera během rituálů zemědělské povahy byla nicméně podle Dumézila významově zcela okrajová, neboť nevyplývala z jeho zvláštních schopností ve spojitosti s potřebami třetího stavu, ale právě z jeho role vládce římského panteonu.⁶⁰

3.1.1 Jupiter – *Dius Fidius/Fides*⁶¹

Role Jupitera jakožto boha první funkce však vykazuje ještě jednu nepravidelnost: podle Dumézilova konceptu by totiž měla být první funkční oblast v ideálním případě zastoupena párem dvou protikladných, přesto však komplementárních božstev, za jaké lze pokládat např. v indickém kontextu bohy Mitru a Varunu. V této dvojici jedno z božstev představuje temný, „magický“ a násilnický aspekt svrchované nábožensko-právní funkce (Varuna) a druhé jeho jasný, klidný a laskavý protipól (Mitra). V Římě je ale nejvyšším svrchovaným bohem vždy pouze samotný Jupiter.

Podle Dumézila však lze i v římském materiálu nalézt některé indicie, které dokládají existenci dvou původně nezávislých božstev první funkce. Tento protiklad nejlépe vynikne v některých činech prvních dvou římských králů – Romula a Numy Pompilia.⁶² Romulus po svých vojenských úspěších zasvěcuje dva chrámy: jeden Jupiteru Feretriovi a druhý Jupiteru Satorovi. Obě tyto jupiterovské persóny představují temnou, „magickou“ a násilnickou povahu jeho svrchované moci.⁶³ Numa Pompilius oproti tomu ustavuje kult bohyně Fides. Podle Dumézila však byla původně tato „mitrovská“ doména vyhrazena dalšímu ze svrchovaných božstev, jehož jméno se doposud zachovalo v pojmenování kněze Iovova (*flamen dialis*), Diovi Fidi-ovi.⁶⁴ Tato dualita nejvyšší božské moci se odráží i v podvojném vlastnictví blesku – blesk, který je spatřen během dne, pochází od Dia Fidie, noční blesk pak od Dia

⁵⁶ Ovidius, *Fasti* IV.927–46, srov. též Varro Reatinus, *De lingua latina* VI.16; jde o tzv. *Vinalia Priora* (23. dubna) a *Vinalia Rustica* (19. srpna). Bližší informace o významu a průběhu tohoto svátku viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Ithaca/New York 1981, 106–108.

⁵⁷ Cato Maior, *De agricultura* 132.

⁵⁸ G. Dumézil, *Naissance de Rome, Jupiter Mars Quirinus II*, Paris 1944, 72.

⁵⁹ *Ibid.*, 73–4.

⁶⁰ G. Dumézil, *La religion romaine...*, 188 = *id.*, *Archaic Roman Religion I...*, 183.

⁶¹ Podrobnější komentář o podobě vztahů mezi těmito dvěma božstvy (protiklad Mitra/Varuna) v rámci Dumézilových interpretací viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 114–116 a 135–138.

⁶² Rovněž oba tito králové ve svých historizovaných podobách v sobě měli odrážet protikladné vlastnosti ve spojitosti s první funkcí, kterou společně reprezentují, viz kapitola 4.1 níže.

⁶³ G. Dumézil, *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris 1940, 33–34.

⁶⁴ *Ibid.*, 51.

Summana.⁶⁵ Tato dichotomie, založená na protikladu dne a noci, velmi dobře odpovídá protikladnosti typu Mitra/Varuna.⁶⁶

Později však Dumézil připouštěl, že tato koncepční opozice se v římském prostředí uplatnila jen velmi nevýrazně a důkazy svědčící v její prospěch jsou slabé. „Imperialistické tendence“ v povaze Jupitera jako nejvyššího boha byly totiž v konečném důsledku natolik silné, že vedly k potlačení této podvojnosti a ke spojení obou charakteristik v jedné jediné božské postavě.⁶⁷ Krátce spekuluje o tom, že patřičná opozice je vyjádřena ve dvou přídomech kapitolského Jova: *Optimus* (Mitra) a *Maximus* (Varuna).⁶⁸ Posléze však dochází k závěru, že oba aspekty první funkce v Římě definitivně splynuly v postavě jednoho jediného božstva – Jupitera,⁶⁹ a že k tomuto procesu navíc muselo dojít již velmi záhy, neboť rovněž nápis z Iguvia již zmiňuje jen samotného Jupitera (Iupater) a kult bohyně Fides, svým původem zcela jistě archaický, se dále do činnosti tří *flamines maiores* nijak nepromítá.⁷⁰

3.2 Mars

Diskuse ohledně Marta a jeho role v římském náboženství je již mnohem komplikovanější záležitostí. Tento bůh vykazuje, kromě svých vojenských aspektů, i poměrně široké pole agrárních působností: Mars je vzýván u Catona Staršího v souvislosti s rituálem *lustratio agri*,⁷¹ u téhož autora je společně s bohem Silvanem příjemcem oběti určené k ochraně hovězího dobytka,⁷² Mars byl rovněž spojen s agrární tematikou v hymnech kněžského kolegia *fratres Arvales*, zpívaných na počest bohyně Dea Dia; Martův svátek *October equus*, alespoň podle informace doložené u Festa, byl konán „ob frugum eventum“.⁷³ Otázka, který z těchto funkčních rysů je primární a který druhotný, tak představuje obtížný problém, neboť všechny tyto rituály mají evidentně značně starodávný původ.⁷⁴

Podle Dumézila je samozřejmě prvotní aspekt válečnický. Je-li Mars vzýván i v souvislosti s rituály a svátky římského agrárního roku, je to z důvodů jeho válečnických aspektů a ne pro jeho speciální zemědělské funkce.⁷⁵ Dumézil spatřuje v Mar-

⁶⁵ Festus, Lindsay (ed.), Paris 1930, s. 188.

⁶⁶ G. Dumézil, *Mitra-Varuna...*, 51; srov. též G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, 73.

⁶⁷ G. Dumézil, *L'ideologie tripartite des Indo-Européennes*, Bruxelles 1958, 64 = id., *Mýty a bohové Indoevropanů...*, 131; srov. též id., *Naissance de Rome...*, 73.

⁶⁸ G. Dumézil, *L'ideologie tripartite...*, 65 = idem, *Mýty a bohové Indoevropanů...*, 132.

⁶⁹ G. Dumézil, *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, s. 155.

⁷⁰ *Ibid.*, 157; jde o jediný rituál, který konají všichni tři *flamines maiores* společně, jak se alespoň obvykle usuzuje na základě informace u Tita Livia, *Ab urbe condita* I.21.4. Podrobnější diskuse viz J. H. Vanggaard, *The Flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Copenhagen 1988, 111–2.

⁷¹ Cato Maior, *De agricultura* CXLI.

⁷² *Ibid.*, LXXXIII; podrobnější informace o podobě této oběti viz P. F. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, (Columbia Studies in the Classical Tradition 20), Leiden 1992, 8–9.

⁷³ Festus, Lindsay (ed.), Teubner 1913, s. 190; viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 193–194.

⁷⁴ H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 193, preferuje jako původní právě agrikulturní aspekty jak tohoto svátku, tak samotné Martovy osobnosti. Připouští však, že v období republiky nakonec převládly jeho aspekty vojenské. Srov. též P. F. Dorcey, *The Cult of Silvanus...*, 9.

⁷⁵ Jiní badatelé však na základě stejných informací v antických pramenech dospěli ke zcela opačnému závěru: primární jsou Martovy agrární funkce. Celý problém se tedy týká metodologického rámce, ve kterém je materiál interpretován, a nikoli materiálu samotného (ten je v obou případech zcela stejný). Podrob-

tovi bojovníka proti škodlivým „démonům“ ohrožujícím kvalitu úrody a zdraví hospodářských zvířat.⁷⁶ Rovněž ochranu římských polností před destruktivním vpádem nepřátelských vojsk lze chápat jako sekundárně „agrární“ funkci, neboť v archaické Itálii je válečnictví sezónní aktivitou, která velmi těsně souvisí s průběhem zemědělského roku.⁷⁷

3.3 Quirinus

Situace ohledně funkčního pole působnosti třetího člena této Dumézilem navržené archaické triády, který měl být představitelem boha třetího stavu, je v porovnání s předchozími dvěma případy ještě komplikovanější. V období vrcholné republiky stojí Quirinus rozhodně mimo centrum hlavní náboženské pozornosti a jeho charakterové rysy jsou poněkud obtížně zařaditelné. I přes Dumézilovo tvrzení, že u božstev třetího stavu je jistá „rozostřenost“ pravidlem,⁷⁸ plní Quirinus úlohu, kterou mu přisuzuje, jen velmi nedokonale. Jeho pojmání jako zbožnělého Romula (podle některých tradic syna Martova) nebo *alter ego* boha Marta navíc celý zmatek jen dále prohlubuje.⁷⁹

Quirinus podle Dumézila vykazuje mnoho aspektů, které jej nepopíratelně spojují s třetím společenským stavem. Při této interpretaci vychází především z rozboru rituálních aktivit jeho kněze: *flamen Quirinalis* obětoval během *Consualii* na podzemním oltáři bohu Consovi, tradičně chápanému jako zemědělské božstvo;⁸⁰ účastnil se rovněž *Robigalii*, jejichž účelem byla ochrana polností před obilnou snětí,⁸¹ nebo *Larentalii*, konaných na počest Romulovy adoptivní matky Accy Larentie.⁸² V této postavě pak Dumézil spatřoval historizovanou podobu původně archaické bohyně plodnosti,⁸³ jejíž pole působnosti později rozšířil obecně na dárcovství slastí a bohatství.⁸⁴

Některé římské prameny však spojují Quirina s Martem a Dumézil musel na tento problém nějakým způsobem reagovat. Servius ve svém komentáři k Aeneidě doslova uvádí: „Mars enim cum saevit Gradivus dicitur, cum tranquillus est Quiri-

nejší komentář na toto téma viz U. W. Scholz, „Methodology in the Investigation of Roman Religion“, *Acta Classica* 33, 1990, 77–90: 79–81.

⁷⁶ G. Dumézil, „La préhistoire des flamines majeurs...“, 194; srov. též id., *Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941, 84; id., *La religion romaine...*, 208–245 = id., *Archaic Roman Religion I...*, 205–245.

⁷⁷ G. Dumézil, *La religion romaine...*, 236 = id., *Archaic Roman Religion I...*, 236; bližší informace o sezónní podobě válečného cyklu v oblasti archaické Itálie viz J. Rüpke, *Domus militiae...*, 22–8.

⁷⁸ Např. G. Dumézil, *Horaces et Curiaces*, Paris 1942, 76; id., *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Bruxelles 1958, 19, 72–73.

⁷⁹ Cicero, *De legibus* II.19, například řadí Quirina právě do kategorie „zbožnělých“, společně s Herculem, Aesculapem nebo Dioskury.

⁸⁰ Tertullianus, *De spectaculis* V.7; viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 177–178.

⁸¹ Ovidius, *Fasti* IV.910; viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 108–110.

⁸² Gellius, *Noctes Atticae* VII.7.7; Plútarchos, *Vita Romuli* IV.3; Macrobius, *Saturnalia* I.10.15; o Acca Larentii viz Varro Reatinus, *De lingua latina* VI.24; bližší informace o tomto svátku a jeho možných významech viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 210–212.

⁸³ G. Dumézil, *Naissance de Rome...*, 197.

⁸⁴ G. Dumézil, *L'héritage Indo-Européenne à Rome, introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949, 90.

nus“⁸⁵ nebo „Quirinus autem est Mars qui praeest paci et intra civitatem colitur, nam belli Mars extra civitatem templum habuit.“⁸⁶ Podle Dumézila je ztotožnění, objevující se v tomto komentáři, sekundárním důsledkem historického vývoje, kdy se zemědělci a vojáci rekrutují z jedné a téže společenské vrstvy. V době archaického Říma ovšem šlo o dvě vzájemně nezávislá božstva.⁸⁷ V roce 1944 vysvětlení příbuznosti Quirina a Marta odvádí poněkud jiným směrem. Mars a Quirinus představují dva rozdílné koncepty války: Mars ztělesňuje boha destruktivního válečného běsnění (*la guerre destructrice*), kdežto Quirinus válku obrannou a ochrannou (*la guerre conservatrice*) – jde o boha „bdělého míru“, jehož působení lze pokládat za vyjádření pozdějšího konceptu *pax romana*.⁸⁸

V roce 1949 Dumézil dokonce označil agrární aspekty Quirina za druhotné a navrhl chápat jej spíše jako obdobu indického Arjamana, ochránce všech Arijů, tedy jako boha všech Římanů – Quiritů.⁸⁹ Tato identifikace úzce souvisela s jeho pokusy o trojfunkční interpretaci sociálního uspořádání raného Říma.⁹⁰

Co se týče pojetí Quirina jako romulovské transformace, představuje pro Dumézila závažný problém: Romulus je v jeho koncepcích vždy neodmyslitelně v kontaktu s první funkcí a nikoli se třetí.⁹¹ Toto spojení navrhl chápat jako vzniklé ze souvislosti mezi Quirinem a říší mrtvých,⁹² byl však vždy nucen konstatovat, že žádný přímý důkaz o spojení Romula nebo Quirina s touto oblastí není znám.⁹³ Interpretaci proto posunul do jiné roviny: spojení Romula s Quirinem odráží jednu z fází jeho vlády,⁹⁴ nebo souvisí s jeho rolí reprezentanta všech Římanů.⁹⁵

3.4 Římští bohové a jejich funkční oblasti

Přestože Dumézilova interpretace trojfunkčního uspořádání římského panteonu a jeho jednotlivých představitelů doznala během let četných změn a čelila mnoha závažným námitkám, základní vyznění zůstalo nedotčeno: Jupiter, Mars a Quirinus reprezentují tři společenské funkce a dokládají tak indoevropskou strukturu římského panteonu. Ani ve svém celku, natož ve svých jednotlivostech, však není tato interpretace zcela přesvědčivá. Jupiter a Mars mohou být, marginalizujeme-li jejich evidentní „nepatřičné“ exkurzy do cizích oblastí, vcelku úspěšně pokládáni za představitele první a druhé funkce, interpretace Quirina jako boha třetí funkce je však již velmi problematickou záležitostí: tento bůh vykazuje jen velmi málo patřič-

⁸⁵ Servius, *In Aeneidem* 1.292; (Když totiž Mars zuří, nazývá se Gradivus, když je klidný, Quirinus; český překlad A. Ch.)

⁸⁶ *Ibidem*, 6.860; (Quirinus je Mars, který střeží mír a je uctíván uvnitř obce; válečný Mars má chrám mimo městský okresek [tj. *mimo pomerium*]; český překlad A. Ch.)

⁸⁷ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus...*, 89.

⁸⁸ G. Dumézil, *Naissance de Rome...*, 201–216.

⁸⁹ G. Dumézil, *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande*, Paris 1949, 163–164.

⁹⁰ Viz kap. 2 výše.

⁹¹ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus...*, 183.

⁹² Viz H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies...*, 178 (Consuálie jako svátek zemědělců?).

⁹³ G. Dumézil, *Naissance de Rome...*, 183.

⁹⁴ Kterou rovněž interpretoval v duchu trojiční ideologie, viz kap. 4.1 níže.

⁹⁵ G. Dumézil, *Le troisième souverain...*, 166; srov. též *id.*, *L'héritage Indo-Européenne à Rome...*, 227.

ných aspektů a náklad, který Dumézil klade na jeho bedra, nese jen s velkou dávkou představivosti.

Základní problém, a dle mého soudu i zcela zásadní, spočívá již v samotném Dumézilově pojetí těchto bohů, které je chápe jako původně ideální indoevropské typy, jež během času a historického vývoje nabývají některých funkčních přesahů nebo z velké části své původní vlastnosti ztrácejí. Jeho snaha objevit a znovu vyjasnit jejich původní, primární aspekty však není založena na jiných důkazech – a nemá také jiného opodstatnění – než přesvědčení, že tato božstva původně *musela* tyto vlastnosti vykazovat, neboť reprezentují ideologii tří funkcí. Tento argument je však argumentem v kruhu a nebere v potaz zřejmý fakt, že božstva starého Říma patrně nikdy takto jasně formulované funkční oblasti nevyplňovala.⁹⁶ Jejich chápání bylo mnohem komplexnější a mnohem více ovlivněné kontextem, ve kterém se to či ono božstvo momentálně nacházelo: římský bůh války na čtyři v křížovce bude jistě Mars, a není důvod domnívat se, že by Římané v obecné rovině nesouhlasili. Jeho personalita však vykazovala i mnoho dalších aspektů, které s působností Marta jako boha války souvisely jen velmi vágně. Přesto je nelze pokládat za cizorodé přírůstky, parazitující na Martově „čistě“ válečnické specializaci. Hledání jeho vlastních, původních, nevlastních nebo odvozených vlastností či polí působnosti je tak velmi nešťastným způsobem, jak uchránit teorii před vyzněním materiálu, který ji „tak nějak“ úplně nepotvrzuje.

Dennis Feeney vtípně glosuje obdobnou snahu v oblasti poněkud odlišné, přesto však Dumézilovi velmi blízké a pro náš problém rovněž poučné: v hledání původních římských mýtů, které mají představovat protějšek vůči nepůvodním, odvozeným mýtům řeckým:

„Je zarážející, že badatelé jen zřídka kdy hovoří v těchto termínech „prvotnosti“, „sekundárnosti“, „originality“ nebo „neautenticity“ o jiném aspektu kultury. Rajčata nebyla v Itálii součástí jídelníčku před rokem 1700: je tedy současná italská kuchyně neautentická? Zhruba ve stejné době ... začali severoameričtí préríjní Indiáni užívat koní. Celá kočovní kultura války a lovu, založená na využití koně, netrvala ani dvě stiletí. Přesto jde o bytostný obraz kultury severoamerických Indiánů v obecně rozšířených představách, i když jej zažívalo pouhých pět generací z těch pěti až devíti set od doby překročení Beringovy úžiny. Byla tedy kultura préríjních Indiánů, využívající koní, kulturou neautentickou? A kdy přestali být koně neautentickou součástí kultury Komančů nebo Siouxů a staly se součástí autentickou? V roce 1750? 1780? 1782? V srpnu 1782?“⁹⁷

Dumézilovská archeologie funkčních sedimentů římských bohů zákonitě vyvolává stejné otázky. Ve které době přestal být Mars čistě vojenským bohem, představitelem druhé funkce? V roce 510 př.n.l., zároveň s vyhnáním Tarquinia Superba? 15. října 472 př.n.l., kdy byl *October equus* možná poprvé slaven „ob frugum eventum“? Nebo naposledy? Na podzim roku 5386 př.n.l., když se skupina proto-Indoevropanů,

⁹⁶ Výbornou ukázkou toho, do jaké míry může kontext jednotlivých svátků a situací, ve kterých jsou antická božstva uctívána, proměňovat jejich význam, představuje studie Ch. J. Smith, „Worshipping Mater Matuta: ritual and context“, in: E. Bispham – Ch. J. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh 2000, 136–155 a 171–173. – Podrobnější diskuse o povaze antických božstev viz J. N. Bremmer, *Greek Religion*, Oxford 1994, 15 a 20–23 a D. Feeney, *Literature and religion at Rome. Cultures, contexts, and beliefs*, Cambridge 1998, 76–114.

⁹⁷ D. Feeney, *Literature and religion at Rome*..., 58.

pozdějších Římanů, oddělila od houfu svých bratří a rozhodla se, že půjde jinudy? Nebo v roce 1941, kdy Dumézil publikoval své dílo *Jupiter Mars Quirinus*? Naprosto nic nás tedy nenutí k závěru, že agrární aspekty boha Marta někdy nebyly integrální součástí jeho personality, ve které se odrážely četné potřeby a představy pěstované a zastávané v rámci společnosti, která jej uctívala a obracela se na něj se svými prosbami. Římané žili v geografickém prostoru, který byl vystaven mnoha kulturním vlivům, a ať již bylo součástí jejich indoevropského dědictví cokoli, tyto prvky byly interpretovány, reinterpretovány nebo postupně zapomenuty způsobem, který nejsem že žádnou „tajemně“ uchovávanou ideologii tří funkcí nevyžaduje, ale její existenci přímo zpochybňuje. Římské pojetí božského světa bylo mnohem živější a komplikovanější, než aby mohlo být spoutáno do tří zdánlivě všeobsažných funkčních kategorií, které se navíc – a sám Dumézil byl nucen tento fakt připustit – nikdy v římské společnosti nepromítly do jejího reálného uspořádání. Bez této sociální reality však trojičný ideologie jako „klasifikační systém“ působí dojmem zcela banálním a nevěrohodným.

4. Od mýtu k historii

4.1 Římští králové a ideologie tří funkcí⁹⁸

Římané přikládali velký význam historickému zachycení vlastních počátků.⁹⁹ Podle Dumézila proto není nijak překvapivé, že se rysy typické pro indoevropskou ideologii promítly i do hodnocení postav, které stály v období královském u zrodu Říma a přispěly k růstu jeho moci. Zvláště důležitou roli měl v tomto ohledu sehrát Romulus, vlastní mýtický zakladatel Říma a první v posloupnosti králů, kterých nakonec římská historiografická „kanonická“ verze ponechala v tradici sedm.¹⁰⁰ Jak se tedy Dumézilovy teorie v této oblasti vyvíjely?

Již v roce 1939 si Dumézil povšiml zřetelně protikladného vyznění povahových vlastností a vladařských počínů právě u Romula a jeho bezprostředního nástupce Numa Pompilia. Oba dva tak měli vyjadřovat rozdílné aspekty první funkce.¹⁰¹ Zde se tato opozice u Římanů projevila mnohem výrazněji než na příslušném místě v božském panteonu, kde hrál protiklad Jupiter/Dius Fidius vždy jen velmi omeze-

⁹⁸ Podrobnější komentář k vývoji Dumézilových teorií o trojfunkčních rysech vlády římských králů viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 95–101 a 130–135.

⁹⁹ Tuto skutečnost Dumézil charakterizuje jako typický projev římské národní povahy a klade jej do kontrastu proti kosmicky a mytologicky orientovanému myšlení Indů, viz G. Dumézil, *Servius et la fortune, essai sur la fonction sociale de louange et de blame et sur les éléments indoeuropéens du cens romaine*, Paris 1943, 189–193; id., *L'héritage Indo-Européenne à Rome, introduction aux séries "Jupiter Mars Quirinus" et "Les Mythes Romains"*, Paris 1949, 170–172; id., *La religion romaine...*, 123–124 = id., *Archaic Roman Religion I...*, 116–117; srov. též idem, *Mýty a bohové Indoevropánů...*, 164–166.

¹⁰⁰ Je evidentní, že historie doby královské je z velké části konstrukcí římských analistů. Kompletní odmítnutí historicity všech sedmi římských králů by ale patrně bylo příliš radikálním krokem. Období královské však bylo se vši pravděpodobností asi o sto let kratší (Řím jako *polis* vzniká někdy po roce 650 př.n.l.), mnohem bouřlivější a počet králů byl větší, než udává „kanonická“ tradice (srov. např. Tacitus, *Historiae* III.72, Plinius Maior, *Naturalis Historia* XXXIV.139 nebo *Inscriptiones Latinae Selectae* [ed. Dessau], 212.1.8–27). O některých tématech v přehodnocování dosavadního chápání doby královské v Římě, viz T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 119–50 nebo A. Momigliano, „The Origins of Rome“, *Cambridge Ancient History* VII.2, 1989, 52–112: 87–96.

¹⁰¹ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains, essai d'interprétation comparative*, Paris 1939, 39.

nou roli.¹⁰² Při porovnání životů a činů obou králů však tato podvojnost první funkce vynikne velmi zřetelně: Romulus je posedlý mocí, Numa usiluje o uchování míru; Romulus je amorální a vášnivý, zabíjí svého bratra a podílí se na únosu sabinských žen, Numa je klidný, bez ambic a oddaný právu; Romulus podvodně zneužívá náboženského svátku Consuálií k únosu Sabineek, Numa je důsledný ve vykonávání náboženských a kultických aktivit; Romulus je bez závazků, Numa zakládá rodinu; Romulus náleží k „onomu“ světu, Numa tomuto světu; Romulus zakládá kult Jova Feretria a Statora, Numa kult bohyně Fides.¹⁰³ Numa stojí blíže ke smrtelníkům, Romulus je součástí božského světa.¹⁰⁴ Romulus zakládá *auspicia*, které vycházejí od bohů a směřují k lidem, Numa zakládá *sacra*, které směřují od lidí k bohům.¹⁰⁵ Tento protiklad mezi Romulem a Numou tvoří u Dumézila stěžejní záchytný bod v jeho trojfunkční interpretaci posloupnosti římských králů a zůstává po celou dobu od své první formulace v roce 1939 v zásadě nezměněn.

V roce 1940 Dumézil tento protiklad rozšířil i na další dva následující římské krále. Vznikly tak dvě dvojice reprezentující dva aspekty první funkce: Romulus a Tullus Hostilius/Numa Pompilius a Ancus Marcius.¹⁰⁶ Toto rozdělení se ovšem stále dotýkalo pouze první funkce. V roce 1942 si Dumézil položil otázku, zda-li se Římané spokojili pouze se zahrnutím této jediné a ostatní ponechali bez povšimnutí. Tuto situaci označil za nepravděpodobnou a vzhledem k některým vlastnostem třetího krále Tulla Hostilia¹⁰⁷ jej identifikoval jako představitele druhé funkce.¹⁰⁸

Nezastoupena však i nadále zůstávala funkce třetí. Její začlenění bylo tedy jen dalším logickým krokem ve vývoji Dumézilovy trojfunkční interpretace vlády římských králů. První pokus byl podniknut v roce 1944, kdy Dumézil nově upřel svou pozornost rovněž na roli Romulových spoluvladařů. Romulus a Remus tak měli představovat dva aspekty funkce první, Romulus a Lucumo funkci druhou a konečně Romulus společně s Titem Tatiem funkci třetí.¹⁰⁹ V roce 1947 je tato sekvence propojena se sekvencí královskou: podle nové Dumézilovy interpretace tak rovněž první čtyři králové zastupovali všechny tři funkce, a to Romulus/Numa funkci první s jejími dvěma komplementárními aspekty, Tullus Hostilius druhou a Ancus Marcius třetí.¹¹⁰

Zařazení Romula, Numy a Tulla Hostilia do příslušných funkčních oblastí nezbudilo mnoho námitek. Problém představuje spíše Ancus Marcius jako představitel

¹⁰² G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, 73; srov. též kap. 3.1.1 výše.

¹⁰³ Podrobnější výčet těchto protikladů viz G. Dumézil, *Mithra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la Souveraineté*, Paris 1940, 29–33.

¹⁰⁴ G. Dumézil, *Naissance d'Archanges, essai sur la formation de la théologie zoroastrienne, Jupiter Mars Quirinus III*, Paris 1945, 107; zde vychází především z údajů u Plútarcha, *Vita Numae V*.

¹⁰⁵ G. Dumézil, *Tarpeia, cinq essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris 1947, 163–164; toto rozlišení pochází od Cicerona, *De natura deorum* III.5.

¹⁰⁶ G. Dumézil, *Mithra-Varuna*..., 64–66 a 131; tato teorie má základ v kontrastní roli dvou indických dynastií – „sluneční“, založené Manuem, a „měsíční“, založené Purúravasem, králem z Gandharvy. V případě římských dvojic nejde striktně vzato o dynastie, ale pouze o dvě střídající se sekvence kladoucí důraz na válečnictví, tedy na aspekt mocenský, a na náboženství.

¹⁰⁷ Titus Livius, *Ab urbe condita* I, 22, jej hodnotí slovy „ferocior etiam Romulo“ (ještě bojovnější než Romulus).

¹⁰⁸ G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, 79.

¹⁰⁹ G. Dumézil, *Naissance de Rome, Jupiter Mars Quirinus II*, Paris 1944.

¹¹⁰ G. Dumézil, *Tarpeia*..., 176–93.

funkce třetí. Jeho charakterové vlastnosti a tradice týkající se jeho vlády vzbuzují jen malou oporu pro to, aby mohl být bez dalších otázek k této funkci přiřazen. Dumézilem navržená vysvětlení nejsou příliš přesvědčivá a v roce 1956 jej francouzský badatel z pozice zástupce třetí funkce vyřadil: aspekt třetí funkce nyní společně zastupují Romulus a Remus.¹¹¹ Dalších změn doznává dumézilovská interpretace v roce 1966. Tentokrát je z pozice reprezentanta druhé funkce odsunut Tullus Hostilius a výsledná sekvence je: Romulus/Remus jako zástupci třetí funkce, Romulus/Lucumo druhé, Romulus/Titus Tatius a stejně tak Romulus/Numa první.¹¹²

V roce 1968 se Dumézil téměř kompletně vrací ke své interpretaci z roku 1947. Jediný podstatnější rozdíl představuje skutečnost, že Romulus je vytržen z páru se svým bratrem Remem a je tak jediným představitelem první funkce. Na pozici zástupce třetí funkce mezi římskými králi se vrací Ancus Marcius.¹¹³ V roce 1969 v definitivně poslední variantě Dumézil ponechává pouze sekvenci královskou (Romulus/Numa, Tullus Hostilius a Ancus Marcius) a romulovské spoluvladaře zcela pomíjí.¹¹⁴

Jsou tedy římscí králové skutečně průmětem trojiční ideologie do historického materiálu? Pokud ano, pak Římané tento záměr provedli jen velmi nedokonale. Vyhodnocení celé sekvence je zmatené a založené na arbitrárním zdůraznění některých vlastností a událostí a tichém potlačení jiných. Romula a Numu lze vecku opravdu pojímat jako dva povahové protipóly, tato skutečnost však sama o sobě ještě zcela nutně nepředpokládá existenci nějaké trojiční ideologie. Co se týče předložených kontrastních charakteristik, Numa je v antické tradici spojen s božským světem mnohem více, než je Dumézil ochoten připustit: Titus Livius a rovněž Plútarchos hovoří, byť ve značně racionalizovaných verzích, o jeho „schůzkách“ s bohyní Egerií.¹¹⁵ Římská tradice rovněž zmiňuje v souvislosti s událostmi po únosu Sabineek Romulovu manželku Hersilii.¹¹⁶ Romulus tedy není tak zdaleka připoután ke světu bohů, jako od něj Numa není tak zcela vzdálen. I z popisu vlády dalších římských vládců lze usoudit, že se s královskou funkcí pojily jisté náboženské aspekty a že římscí králové se, patrně zcela vědomě, stavěli do role osob nacházejících se v těsnějších vztazích s bohy, než bylo obvyklé u jejich „nekrálovských“ současníků.¹¹⁷ Zvláštní pozornost si v tomto ohledu zaslouží Servius Tullius, honosící se těsnými styky s bohyní Fortunou,¹¹⁸ vyvolený k vládě neobvyklým úkazem v době svého dětství¹¹⁹ a později lší

¹¹¹ G. Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1956, 20–21; srov. též id., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958, 80 a id., *Mýty a bohové Indoevropanů*, 150–160.

¹¹² G. Dumézil, *La religion romaine...*, 255 = id., *Archaic Roman Religion I...*, 256.

¹¹³ G. Dumézil, *Mythes et Epopée I, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968, 291 = id., *Mýtus a Epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, Praha 2001, 292–293.

¹¹⁴ G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier. Aspects mythologiques de la fonction guerrière chez les indoeuropéens*, Paris 1969, 15–16.

¹¹⁵ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.19 a I.21 (zde dokonce hovoří o Egerii jako o Numově manželce); Plútarchos, *Vita Numae* IV.

¹¹⁶ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.11.

¹¹⁷ Bližší podrobnosti o těchto aspektech římské královské funkce viz T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 141–150.

¹¹⁸ Ovidius, *Fasti* VI.596–648; Plútarchos, *De fortuna Romanorum* X = *Moralia* 322C; id., *Romanes quaestiones* LXXIV = *Moralia* 281C.

¹¹⁹ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.39.

královny Tanaquil.¹²⁰ Tuto pozoruhodnou ženskou postavu, která sehrála zásadní roli v životech tří posledních římských králů, se Dumézil ani nepokouší začlenit do svého výkladu, přestože některé její aspekty se přímo nabízejí. Paralely by však bylo nutné, bohužel pro Dumézila, hledat spíše v kontextu semitském.¹²¹

Hlavní slabinu však představuje, stejně jako v případě interpretace božského panteonu,¹²² funkce třetí. Tullus Hostilius by mohl sehrát roli reprezentanta druhé, válečnické funkce,¹²³ Ancus Marcius jako reprezentant funkce třetí je však zcela beznadějnou postavou. Nejenom že není možné v jeho činech nalézt prakticky žádné aspekty, které by jej s touto funkcí spojovaly, v období jeho vlády navíc úspěšně pokračuje expanzivní válečná politika¹²⁴ a římská tradice mu rovněž připisuje ustavení úřadu fetalů, dbajících na vyhlašování válek a uzavírání míru.¹²⁵ O tom, že údajně zavraždil krále Tulla Hostilia s celou jeho rodinou¹²⁶ a nechal zřítit první žalář v Římě ani nemluvě.¹²⁷ Dumézilova snaha omlouvat tyto zarážející informace rozdílným typem válek, které oba panovníci vedou – Tullus Hostilius války destruktivní a ničivé, Ancus Marcius konstruktivní a mírotvorné,¹²⁸ je zcela absurdní. Starověk nezná koncepci konstruktivních a destruktivních válek,¹²⁹ a popravdě řečeno: co si pod tímto pojmem vůbec představit?

Vykreslení charakterových vlastností jednotlivých římských králů lze tedy jen obtížně, alespoň s nezvratnou přesvědčivostí, spojit s hypotetickou projekcí indoevropské ideologie do dějinného materiálu. Někteří králové stojí vůči sobě v roli charakterových opozic (Romulus/Numa nebo Servius Tullius/Tarquinius Superbus), tento fakt ale nemusí být nutně ovlivněn indoevropským dědictvím, ale jinými, mnohem konkrétnějšími vzory platnými pro historiografii této doby.¹³⁰

4.2 Válka mezi Latiny a Sabiny¹³¹

Trojčinná indoevropská ideologie se měla rovněž promítnout do další události, která představuje jeden z ústředních motivů v narativní reflexi římských historických

¹²⁰ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.41.

¹²¹ Ištar/Tanaquil jako „bohyně v okně“, ohlašující Serviovu vládu? Srov. též Plútarchos, *Romanes quaestiones* XXXVI = *Moralia* 273B–C a rozšiřující výklad v T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 146–50 a obr. 18.

¹²² Viz kap. 3.3 výše.

¹²³ Události z doby jeho vlády viz Titus Livius, *Ab urbe condita* I.23–29.

¹²⁴ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.33 (dobyty Politoria, Tellen, Ficany a Medullie).

¹²⁵ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.32.

¹²⁶ Dionýsios z Halikarnássu, III.35.3–4; tato tradice se ovšem do „vulgáty“ neprosadila a i sám Dionýsios ji odmítá.

¹²⁷ Titus Livius, *Ab urbe condita* I.33.

¹²⁸ G. Dumézil, *Tarpeia...*, 175; jde tedy o odlišený obdobný typu jako v případě páru Mars a Quirinus, viz kap. 3.3 výše.

¹²⁹ Pro pochopení římské koncepce války viz J. Rüpke, *Domus militariae...*, 17–21.

¹³⁰ A. Momigliano („The Origins of Rome...“, 93) například uvádí, že sekvence Servius Tullius/Tarquinius Superbus velmi nápadně připomíná protiklad Solón/Peisistratos, známý z athénské dějiny. A je-li římská historiografie vystavěna na řeckých vzorech, je toto ovlivnění mnohem pravděpodobnější než aplikace měřítek z doby dávno zapomenuté indoevropské minulosti.

¹³¹ Podrobnější komentář o vývoji Dumézilových teorií ohledně společenských konfliktů mezi představiteli jednotlivých funkcí uvnitř indoevropských společenstev viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 177–197.

počátků: v líčení průběhu války mezi Latiny a Sabiny. Tento konflikt hraje v Dumézilově komparaci poměrně důležitou roli, neboť dle jeho názoru lze v tomto příběhu nalézt četné paralely s válečným střetnutím mezi Ásy a Vany, známým z germánské mytologie.

Co však této válce předcházelo a jaký byl její průběh? Romulus založil Řím společně se skupinou mužů, svých společníků. Přestože obec díky poskytnutí asyly a skvělým vojenským úspěchům zpočátku utěšeně rostla, brzy se objevil jeden závažný omezující faktor: společenství nevlastnilo žádné ženy a nebylo tak schopno dosáhnout vlastní reprodukce. Žádost Latinů s nabídkami ke sňatku se u okolních sabinských obcí setkala s povýšeným odmítnutím: Sabinové neprovádají své dcery za dobrodruhy pochybného původu. Romulus se svými společníky se proto uchýlili ke lsti: uspořádali slavnost *Consualii*, během kterého jeho muži přepadli nic netušící Sabiny a uloupili jejich ženy. Tento čin vedl k dlouhé a nebezpečné válce mezi oběma národy, ve které Romulovi pomáhají Etruskové pod Lucumovým vedením, ta však posléze vyústí v jejich splnutí a mírové soužití.¹³²

Podle Dumézila se v tomto případě jedná o souboj dvou specializovaných funkčních skupin: Romulovi Latinové, podporovaní Lucumovými Etrusky, jsou představiteli první a druhé funkce, zatímco Sabinové, jejichž doménou je bohatství a vlastnictví žen, reprezentují funkci třetí.¹³³ V roce 1942 označil tento „mýtus“ za římskou verzi již existujícího indoevropského mýtu, vysvětlujícího a legitimizujícího trojiční uspořádání indoevropských společenstev. Tento archaický mýtus, který byl v době vzniku římské historiografie použit prvními análysty a získal tak podobu rádobý historické události, se dočkal svého „kanonického“ vyjádření právě v římských dějinách Tita Livia.¹³⁴ Dumézil se tak stavěl proti některým soudobým historikům, kteří v tomto konfliktu spatřovali reminiscence na kdysi skutečně probíhající střetnutí mezi Římany a Sabiny.¹³⁵

Rovněž průběh válečného střetnutí vykazuje zřetelné trojfunkční rysy, a to například ve způsobu boje, kterého obě zneprátelené strany užívají. Sabinové se málem zmocní Říma díky zradě Tarpei, dcery velitele capitolské pevnosti Spuria Tarpeia, podnícené buďto sabinským zlatem, nebo její vášnivou láskou k Titovi Tatiovi.¹³⁶ Využívají tak předností typických pro příslušníky třetího stavu – bohatství a rozkoši. Romulus však v kritickém okamžiku zaslíbujícím chrám Iovu Statorovi (Jovu Zastaviteli), který „magickým“ způsobem zadrží prchající římské vojsko a způsobí, že se pustí do boje s novou silou a energií. Romulus tak využívá svých schopností reprezentanta první funkce.¹³⁷ Římská exegeze této události však klade důraz na poněkud jiný jev obsažený v tomto příběhu: na problematiku sňatků, aitiologii jejich rozdílných podob

¹³² Průběh tohoto boje a jeho výsledek viz Titus Livius, *Ab urbe condita*, I.9–13.

¹³³ G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941, 161–165.

¹³⁴ G. Dumézil, *Horace et les Curiaes*, 70–72.

¹³⁵ Např. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris 1916.

¹³⁶ Touhu po zlatě preferuje Titus Livius, *Ab urbe condita* I.11; milostný motiv se objevuje např. u Propertia IV.4.

¹³⁷ G. Dumézil, *Tarpeia...*, 273.

a společenských důsledků.¹³⁸ A tento aspekt je podle všech okolností také skutečně nejdůležitější.¹³⁹

Římské rané dějiny se tak skutečně staly předmětem jistých ideologických interpretací, ve kterých hraje „historizace“ svou nepřehlédnutelnou roli. Nevztahuje se však k dávno zapomenuté indoevropské minulosti, ale k probíhajícím konfliktům a problémům, které nabývaly na aktuálnosti právě v době, kdy autoři, kteří se na „vytvoření“ římských dějin podíleli, působili: válka mezi Latiny a Sabiny tak velmi přesně odráží způsob římské italské politiky, kde po období konfliktu následuje začlenění bývalých protivníků v podobě spojenců v útvar, který snad lze analogicky charakterizovat jako římský „Commonwealth“. Jednou z účinných metod v tomto boji bylo udělení práva *conubium*, které uznávalo právní platnost sňatků mezi spojenci a římskými občany a vedlo tak navázání příbuzenských klientských vztahů, které tomuto důmyslně vytvořenému systému propůjčily neobyčejnou pevnost a stabilitu.¹⁴⁰

Rovněž některé další události raných římských dějin mohou představovat projekci časově mnohem mladších společenských problémů. Dva způsoby Romulovy smrti, které uvádí Titus Livius,¹⁴¹ jsou relevantní spíše pro jeho současnost než pro Řím doby královské nebo indoevropskou mytologii. Jsou dokladem žhavé diskuse ohledně „božského“ statutu římských císařů, která nabrala své vyhocené podoby právě v postavě Julia Caesara. Hledání dějinných paralel pak mohlo být jedním ze způsobů, pomocí kterého příznivci rozdílných názorových proudů definovali a hájili svá stanoviska.¹⁴²

Rané římské dějiny tak v sobě odráží mnohem větší míru pružnosti a dějinně podmíněné mýtovtorby, než na jakou by poukazovala historizace dávno zapomenutých mýtů. Římské nakládání s „historizovanými mýty“ bylo vysoce kreativní, důmyslné a zcela podřízené současným římským zájmům a problémům. Jedním z možných příkladů takovéto práce s mýty je ustavení a postupná „kanonizace“ legendy o trójském původu Římanů, kterou lze v kontextu možností, které nabízela řecká mytologie, pokládat za velmi účinnou a důmyslnou.¹⁴³ Názor, že Římané se nikdy nezmohli na nic lepšího než na neustálé omílání starých indoevropských vzorů, je tak v mnoha ohledech naprosto nepřijatelný a také nepochopitelný.

¹³⁸ I Dumézil si byl tohoto aspektu vědom, za primární však vždy pokládal historizaci mýtu vysvětlujícího existenci trojičně uspořádané společnosti, viz např. G. Dumézil, *Mariages indo-européens suivi de quinze questions romaines*, Paris 1979, 73–76.

¹³⁹ Viz např. podrobné vyhodnocení liviovského popisu konfliktu mezi Latiny a Sabiny jako jednoho z hlavních konstituentů římské sňatkové a genderové ideologie v G. B. Miles, *Livy. Reconstructing Early Rome*, Ithaca/London 1995, 179–219.

¹⁴⁰ T. J. Cornell, *The Beginings of Rome...*, 347–352.

¹⁴¹ T. Livius, *Ab urbe condita* I.16; Romulus se po své smrti (nebo dokonce za svého života?) vznášel do nebe, nebo byl roztrhán rukama otců, tedy senátorů (srov. též Cicero, *De re publica* II.20; Dionýsios z Halikarásu II.56; Plútarchos, *Vita Romuli* XXVII–XXVIII).

¹⁴² Na toto téma viz např. W. Burkert, „Caesar und Romulus-Quirinus...“, 356–376; C. J. Classen, „Romulus in der römischen Republik“, *Philologus* 106, 1962, 174–204; R. Schilling, „La deification à Rome: tradition latine et interference grecque“, *Revue des études latines* 58, 1980, 137–152; M. Beard – J. North – S. Price, *Religions of Rome I...*, 148–149.

¹⁴³ Kulturním, ale i politickým dopadem přijetí této legendy se podrobně zabývá E. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Ithaca/New York 1992, 6–51.

4.3 Horatius Cocles a Mucius Scaevola¹⁴⁴

Rovněž některé další události raných římských dějin a jejich hrdinové nesou podle Dumézila stopy historizace indoevropských mytologických námětů, konkrétně těch zabývajících se „funkčně zohavenými bohy/hrdiný“. Komparace příslušných paralel se opět týká především germánského a římského materiálu. Dva hrdinové, v jistém smyslu „zachránci“ Říma, kteří se vyznačují charakteristickým „znetvořením“, jsou Horatius Cocles a Mucius Scaevola.

Horatius Cocles¹⁴⁵ se vyznamenal svou statečností, když zadržel útočící vojáky etruského krále Porsenny na kraji kolového mostu (*pons sublicus*), vedoucího přes Tiber, tak dlouho, dokud jej jeho spolubojovníci nestačili strhnout. Díky hrdinství hrstky vojáků pod jeho velením v boji proti přesile nepřátel tak bylo zabráněno dobytí Říma. Horatius přitom „magicky“ paralyzoval nepřátelské vojáky svým pohledem a grimasou tváře,¹⁴⁶ i když popis celé události je poněkud nejasný. Dumézil tento stav připisuje buďto skutečnosti, že Horatius byl jednooký a oko ztratil v předchozích bojích, nebo zvláštnímu uzpůsobení jeho obličeje, který dojem jednookosti vyvolával.¹⁴⁷

Římský mladík Mucius¹⁴⁸ se v převleku potají vydal do ležení krále Porsenny, oblehajícího Řím, aby jej zavraždil. Jeho snaha však přichází vniče, neboť Mucius místo krále zabije pouze jeho písaře. Když je zajat a hrozí mu mučení, sám dobrovolně vkládá svou pravici do ohniště v gestu, které má demonstrovat touhu Římanů po svobodě. Král Porsenna a ostatní přihlízející jsou jeho činem natolik ohromeni, že se rozhodnou jej propustit. Ještě než Mucius opustí nepřátelské ležení, prozradí Porsennovi, že jemu podobných mladíků je v Římě tři sta. Budou přicházet po jednom, vybrání losem, dokud se jejich záměr nezdaří. I díky této hrozbě (nepravdivé, neboť Mucius se ke svému činu odhodlal sám) Porsenna od dalšího obléhání upouští a uzavírá s Římany mír. Mucius získává díky tomuto činu příjmení Scaevola – levák.

Paralely s germánskou mytologií, které Dumézil předložil,¹⁴⁹ představovali Odín, který dal do zástavy své oko, aby se mohl napít záračné vody (tj. medoviny) z Mímiho studně a rozšířit tak míru svého vědění a magických schopností,¹⁵⁰ a Tý, který ztratil svou ruku, když ji položil jako záruku do tlamy vlka Fenriho během jeho spoutání.¹⁵¹ Ačkoli v případě Odina jsou funkční aspekty jeho oběti poněkud zamlžené, v případě Týho je situace mnohem jasnější: Tý, bůh přísah, porušil vlastní slovo, byť v zájmu všech bohů, a v důsledku tohoto činu ztratil nejenom pravou ruku, ale i možnost být prostředníkem smíru mezi lidmi.¹⁵² Obě tyto události tak spadají do protikladu Mitra-Varuna, kterým se vyznačují indoevropští bohové první funkce.

¹⁴⁴ Podrobnější komentář o vývoji Dumézilových teorií ohledně dvojice těchto postav viz W. W. Belier, *Decayed Gods...*, 146–156, zvl. 148–151.

¹⁴⁵ Podrobný popis této události viz Titus Livius, *Ab urbe condita* II. 10.

¹⁴⁶ G. Dumézil, *Mitra Varuna...*, 117.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 117.

¹⁴⁸ Podrobný popis Muciova činu viz Titus Livius, *Ab urbe condita* II. 12–13.

¹⁴⁹ G. Dumézil, *Mitra Varuna...*, 111–116.

¹⁵⁰ *Gylfihö blouzent* XV, in: Snorri Sturluson, *Edda a sága o Ynglingzích*, Praha 2003, 52 (český překlad Helena Kadečková).

¹⁵¹ *Gylfihö blouzent* XXV, in: Snorri Sturluson, *Edda a sága o Ynglingzích*, 63.

¹⁵² G. Dumézil, *Mithra Varuna...*, 114; mnohem důrazněji id., „Religion et mythologie préhistorique des Indo-Européennes“, in: A. Quillet (ed.), *L'Histoire général des Religions*, Paris 1948, 443–453: 450; id., *Loki*,

Co říci na závěr? Snad jen že máme dva bohy, jednoho bez ruky a druhého bez oka, a dva hrdiny, jednoho se zraněnou rukou a druhého možná bez oka. A co má být? Opravdu nelze tuto podobnost vysvětlit jinak než společným původem těchto mýtů? Je jednorukost nebo ztráta oka natolik jedinečným a bizarním zraněním, že je nemyslitelné, aby se objevilo v mýtech či historii dvou národů nezávisle na sobě?¹⁵³ Bez přesvědčení o oprávněnosti Dumézilova konceptu trojiční ideologii nevidím naprosto nic, co by tyto mýty nebo příběhy zcela nevyhnutelně spojovalo. A nebudu tak patrně jediný, kdo si společně s T. J. Cornellem klade otázku: „Byli to Římané, kdo proměnil indoevropskou mytologii v dějiny, anebo to byl Dumézil, kdo proměnil římské dějiny v indoevropskou mytologii?“¹⁵⁴ Osobně se přikláním k druhé variantě.

(konec I. části)

Paris 1949, 95–96.

¹⁵³ Dumézilovo uvažování se v tomto momentě trochu blíží dänikenovskému: Egypťané stavěli pyramidy, Aztékové stavěli pyramidy. Tuto pozoruhodnou skutečnost je možné vysvětlit buďto vzájemným kontaktem mezi oběma civilizacemi (což by nebyl žádný problém, jak v poněkud jiné situaci prokázal Thor Heyerdahl – že historicky prokázal možnost neuskutečněné varianty lidských dějin, je věc druhá) nebo přítomností mimozemšťanů, kterým obě civilizace vděčí za své poznání a dovednosti. Pyramida je totiž geometrický tvar natolik jedinečný a absurdní, že je naprosto nepředstavitelné, aby si jej pro své stavby zvolily dvě civilizace nezávisle na sobě. Pravda, Dumézil až tak daleko nikdy nezachází a zůstává „pevně“ na půdě akademického studia. Což nemění nic na faktu, že se velmi často stává Dänikem bez mimozemšťanů.

¹⁵⁴ T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome...*, 79.