

Bohové a démoni, kněží a badatelé: Věda o náboženství podle Bruce Lincolna

JAN REICHSTÄTER

V kariérách významných postav světové religionistiky lze často narazit na spojující rys, kterým bývá posun v badatelském zaměření od dílčího náboženského okruhu k obecným teoretickým problémům. U některých badatelů k němu dochází již v raném stadiu jejich akademického působení, u jiných třeba až na samém sklonku kariéry. Pro význam teoreticko-metodologických prací, které dotyční „héroové“ religionistiky vytvořili, vykazují různé antologie oborových dějin tendenci bezmála opomíjet, že například „otec“ religionistické fenomenologie Gerardus van der Leeuw se původně věnoval egyptologii, Jacques Waardenburg začínal jako islamolog, Luther H. Martin či Jonathan Z. Smith jsou specialisty na religiozitu pozdně antického Středomoří nebo že Russell T. McCutcheon (který vystudoval v 80. letech vedle religionistiky také teologii) publikoval v raných stadiích své kariéry několik studií k semitským monoteismům. I pokud jde o Mirceu Eliada, patrně nejvýraznějšího „klasika“ oboru, nebývá jeho původní indologická specializace obvykle příliš připomínána, jakkoli je z jeho komparativních děl vcelku zřetelná – například v rámci velkého triptychu *Dějiny náboženského myšlení (Histoire des croyances et des idées religieuses)* z přelomu 70.-80. let 20. století,¹ kde kapitoly věnované tradicím indického subkontinentu patří zřejmě k těm nejkvalitnějším.

Zároveň nelze přehlédnout, že se mezi historickými a teoretickými pracemi těchto mistrů nezřídka projevuje určitá stylová diskontinuita. Nejde pouze o průvodní jev, vázaný na změnu badatelského těžiště a přechod od konkrétních problémů k obecným. Jedná se spíše o změnu kvalitativní, za níž stojí zejména příklon k značně abstraktnímu stylu, v němž jsou metodologické statě obvykle budovány. Neblahým důsledkem toho mimo jiné je, že praktická aplikace takto prezentovaných konceptů či modelů bývá často dosti nejednoznačná – zvláště pokud se o ni nepokouší ani samotný autor (jak se nezřídka stává).² Tento druh intelektuální pohodlnosti se táh-

1 Do češtiny byla trilogie přeložena až po roce 1989, viz Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I-III*, Praha: Oikúmené 1995-1997.

2 Z proslulejších metodologických prací poslední doby lze uvedenou asymetrii mezi teorií a její aplikací ze strany autora pozorovat například u „polytetických“ klasifikací Jonathana Z. Smithe z 80. let, „epidemiologických“ konceptů Dana Sperbera z 90. let nebo dekonstruktivistických analýz základních pojmů religionistiky Russella T. McCutcheona z počátku 21. století.

ne dějinami oboru v podstatě již od vzniku kritických (zvláště sociologických a antropologických) koncepcí studia náboženství z přelomu 19. a 20. století přes fenomenologická díla až k současné kognitivní religionistice.

Najdou se však i badatelé, pro jejichž teoretické texty uvedená charakteristika neplatí. V tomto směru stojí za pozornost dílo amerického historika Bruce Lincolna (nar. 1948), dobře známého zejména religionistům specializovaným na indoevropské kulturní prostředí.³ Poněkud slabší obeznamenost s jeho jménem mezi religionisty z Evropy bude patrně dána skutečností, že není tvůrcem žádného „univerzálního“ modelu, s nímž by vstoupil do dějin oboru, ba není ani jako autor snadno zařaditelný pod některý z jeho směrů. Pro Lincolnovy obecně religionistické studie je v každém případě charakteristická právě pečlivá provázanost s problémy historickými. Tento aplikovaný přístup – chvályhodný pro svoji názornost – je příznačný i pro jeho nedávno vydanou „metodologickou příručku“ *Bohové a démoni, kněží a badatelé: Kritické studium dějin náboženství*.⁴

K titulu uvedené monografie se název tohoto článku nevztahuje náhodou. Ústředním cílem následující statě totiž bude představit příspěvek Bruce Lincolna k metodologii religionistiky, a to právě na základě recenzního připomenutí tohoto autorova patrně nejkompexnějšího teoretického díla. Vedle toho zde bude pojednáno také o autorově pozici v dějinách studia indoevropských náboženství. Obecná religionistika a indoevropská srovnávací mytologie jsou totiž v Lincolnově díle prakticky spojenými nádobami – a metodologické okruhy, kterým věnuje dílčí kapitoly uvedené monografie, jsou nerozlučně spjaty s problémy, jimž čelí několik desetiletí coby specialista na indoevropská náboženství.

Lincoln a tradice indoevropské srovnávací mytologie

Staré indoevropské polyteismy přežily do současnosti v podstatě pouze v Indii, a to v modifikované podobě v rámci komplexu zvaného „hinduismus“. Někdejší vyznavači jinak konvertovali před půltisíciletím a více obvykle ke křesťanství, islámu nebo zoroastrismu, a staré tradice tím upa-

3 Lincoln působil nejprve na univerzitě v Minnesotě (1976-1994) a poté v Chicagu (od 1993), kde dříve (v roce 1976) obhájil pod vedením Mircei Eliada dizertaci s názvem *Kněží, bojovníci a dobytek: Srovnávací studie o východoafrických a indoiránských náboženských systémech* (v originále *Priests, Warriors, and Cattle: A Comparative Study of East African and Indo-Iranian Religious Systems*). Práce vyšla později v přepracované podobě jako monografie Bruce Lincolna, *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley: University of California Press 1981.

4 V originále Bruce Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 2012 (do češtiny toto – jako ostatně ani žádné jiné – Lincolново dílo zatím přeloženo nebylo).

daly v postupné zapomnění, aniž by byly v autentické podobě důkladněji zaznamenány. Hlavní náplň práce moderních badatelů na tomto poli tudíž spočívá v jejich hypotetickém rekonstruování, a to na základě fragmentárního materiálu archeologického, etnologického a historicko-literárního. Primární úloha při poznávání náboženského myšlení starých Indoevropanů přitom náleží nejspíše třetímu z těchto okruhů, především pak korpusům dochovaných mytologií, ať už klíčové prameny pocházejí ze starověku (jako indické vědy, íránská *Avesta*, Hesiodova *Theogonia*), středověku (íránská *Lébor Gabála Érenn*, islandské *Eddy*), anebo novověku (ruské byliny, litevské a lotyšské legendy a písně).

Postoj k religiozitě starých Indoevropanů se během několika generací badatelů v posledním století a půl pozoruhodně rozvíjel a měnil – jednak díky inovativním interpretacím, jednak v důsledku kritického vymezování se vůči předchozí tradici výzkumu. Je-li cílem tohoto článku představit příspěvek současného autora, jakým je Bruce Lincoln, bude zároveň užitečné alespoň rámcově připomenout vývoj studia na tomto poli a osvětlit některé jeho významné mezníky.

Bádání na polích indoevropské lingvistiky a mytologie se rozvíjelo nejrychleji v Německu, a to v bezprostředním kontextu vrcholného romantismu. Během prvních desetiletí 19. století vznikají zásadní práce Franze Boppa, zabývajících se genealogií indoevropských jazyků,⁵ a Jacoba Grimma, jehož *Deutsche Mythologie* (1835)⁶ je seriózním pokusem zasadit poznatky o starogermánské mytologii do širšího indoevropského kontextu. Za skutečného průkopníka srovnávací indoevropské mytologie lze však nejspíše považovat Franze Felixe Adalberta Kuhna, zakladatele časopisů *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (1850) a *Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiet der arischen, keltischen und slawischen Sprachen* (1862), které v roce 1875 splynuly v *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*. Zde dostávaly prostor jak články o indoevropské srovnávací jazykovědě, tak o srovnávací mytologii, přičemž sám Kuhn patřil mezi nejpilnější autory.⁷ Výzkum se v této době rozvíjel také v Anglii, kde jej inicioval proponent „naturalistické“ školy (a rodilý Němec) Friedrich Max Müller. I jeho přístup charakterizovalo těsné sepětí mezi srovnávacím

5 Významné je zejména dílo Franz Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt am Main: Andreasche Buchhandlung 1816.

6 Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Göttingen: Dieterich 1835.

7 Viz např. Stefan Arvidsson, *The Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*, London – Chicago: University of Chicago Press 2006, 41-80. Za podnětné doplňující informace k počátkům studia indoevropských mytologií vděčím rovněž anonymním kritickým oponenturám k tomuto textu, zprostředkovaným redakcí časopisu *Religio*.

studiem indoevropských jazyků a mýtů. Sanskrt byl v počátcích indoevropéistického bádání často považován za nejkonzervativnější větev protoindoevropštiny,⁸ a s védskými hymny se tudíž pracovalo v podstatě jako s autentickým záznamem protoindoevropské religiozity. Podle Müllera reprezentovala stará božstva personifikované přírodní fenomény a mytologii Indoevropanů pokládala za alegoricko-poetické variace, vycházející z několika ústředních témat, mezi nimiž k nejvýznamnějším měla patřit „solární mytologie“.⁹

Badatelé Müllerovy doby obvykle přisuzovali starým Indoevropanům obdobné intelektuální schopnosti jako exotickým etnikům z tzv. třetího světa.¹⁰ Podobný obraz, založený ovšem na evolucionistickém paradigmatu, sdíleli počátkem 20. století britští intelektualisté (či ritualisté) jako Edward B. Tylor, James G. Frazer nebo Jane E. Harrisonová. Ti jej dále obohatili o nové etnografické poznatky, získané v prostředí zámořských kolonií. Zájem o mýtus či o náboženství Indoevropanů zde však nebyl nikterak zásadní.¹¹ Pro psychologický přístup, vzešlý z německého prostředí, byl naopak mýtus důležitým tématem. V rámci indoevropských studií nicméně nehrál významnější roli až do 50.-60. let 20. století, kdy Jungovu (v podstatě proto-kognitivní) teorii archetypů aplikoval na indoevropské mýty Joseph Campbell.¹²

Významné příspěvky k obecnému studiu mýtu přišly také z francouzského prostředí – jednak ze sociologické školy kolem Émila Durkheima a Marcela Maussa, jednak od průkopníka strukturalismu Clauda Lévi-Strausse. Zatímco první dva zkoumali mýty ve vztahu ke společenským konsenzům, Lévi-Strauss prolomil dosavadní evolucionistické paradigma o intelektuální nadřazenosti Západanů vůči neliterárním společnostem. Pojetí racionality, které zastával, bylo zásadně širší než u jeho předchůdců: logicky provázané, systémové myšlení nepřisuzoval pouze příslušníkům evropské kultury, ale považoval je prakticky za univerzální. Podle Lévi-Strausse bylo tudíž třeba hledat v narativech a symbolech „primitivů“ po-

8 Na exotický (spíše než archaický) charakter sanskrtu v rámci jazyků indoevropské ekumeny upozornila teprve studie Franze Boppa z roku 1816 (F. Bopp, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache...*).

9 Viz zvláště Friedrich Max Müller, *Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie*, Leipzig: Engelmann 1869.

10 James P. Mallory – Dean Miller, „Comparative Mythology“, in: James P. Mallory – Douglas Q. Adams (eds.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London – Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers 1997, 116-122: 116-117.

11 Srov. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press 1999, 70-73.

12 Viz především Joseph Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, New York: The Viking 1964 (česky dílo vyšlo jako: *Mýty Západu: Představy o bozích v dějinách civilizace*, Praha: Pragma 2002).

dobně komplexní řád jako v myšlení moderních Evropanů, pouze „strukturovaný“ jiným způsobem.¹³

Z tohoto ideového podhoubí čerpal zakladatel „nové“ indoevropské srovnávací mytologie Georges Dumézil. Jeho starší publikace z 20.-30. let 20. století vycházely ještě do určité míry z indoevropské lingvistiky, anticipované Müllerem, a interpretačně z přístupu Jamese G. Frazera. Po roce 1930 však jeho bádání získalo nový rozměr. Působila zde zřejmě jistá deziluze z dosavadních přístupů, především ale Dumézila zaujaly paralely mezi mytologicky kodifikovanými modely společnosti v indo-iránském prostředí, zvláště když v následujících letech narazil na podobnosti v tradicích Římanů a Skandinávů. Do roku 1940 již definoval klíčové kontury svého proslulého „trojčlenného“ či „trojfunkčního“ modelu, kterým ovlivnil podstatnou část oborových badatelů prakticky až do konce 20. století.¹⁴ Vycházel z hypotézy, že politický i náboženský život indoevropských etnik byl organizován na základě triadického ideového schématu, sestávajícího z aspektů posvátné svrchovanosti, války a produktivity. Jeho model zdůrazňoval zvláště 1) těsnou spojitost mezi společenským řádem a strukturou panteonu, 2) podvojný charakter svrchované (tj. kněžské, případně i vladařské) funkce, skládající se z aspektu „magického“ a „právního“, 3) rivalitu mezi kněžsko-válečnickou a zemědělsko-chovatelskou vrstvou společnosti v „zakladatelských“ mytologiích a 4) multifunkčnost ženského prvku, spojeného se všemi třemi sociálně-teologickými funkcemi.¹⁵

Jakkoli se Dumézil vymezoval vůči redukci svého díla na uvedený model – který považoval spíše za hypotézu vyžadující další výzkum – před kritiky jej obhajoval poměrně houževnatě po celá 40. léta a pokračoval v tom s jistými ústupky až do konce života. Jeho argumenty nepostrádaly na sugestivnosti. Kromě toho, že byl mistrem artikulace, disponoval mimořádně širokou a detailní znalostí textů a jazykovou výbavou, která mu umožňovala studovat prakticky všechny prameny v originálech. Svým

13 Viz zejména Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Praha: Dauphin 1996; srov. komentáře k Lévi-Straussovu přínosu studiu mýtu či religionistice obecně v: Jaan Puhvel, *Srovnávací mytologie*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997, 19-34; Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/1, 2009, 3-35: 4-12.

14 K historii vzniku Dumézilova trojčlenného modelu viz Hervé Coutau-Bégarie, „Život a dílo G. Dumézila“, in: Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, ed. Hervé Coutau-Bégarie, Praha: Oikúmené 1997, 33-39.

15 Komplexněji své pojetí indoevropské religiozity Dumézil shrnul zejména v Georges Dumézil, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles: Latomus 1958, v širší podobě pak v id., *Mythe et épopée* I-III, Paris: Gallimard 1968-1973. Většinu jeho rozsáhlé publikační činnosti jinak tvoří spíše tematicky úzce zaměřené práce. K polemikám nad Dumézilovým trojčlenným modelem viz např. Hervé Coutau-Bégarie, „Místo závěru – ludus scientiae“, in: Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, ed. Hervé Coutau-Bégarie, Praha: Oikúmené 1997, 256-258.

modelem i některými dalšími tématy mimo něj (např. prvotní božstvo, typy kněžství, ústřední rituální mechanismy) nadlouho stanovil „uzlové“ body indoevropské srovnávací mytologie. Celé studium pak vysvobodil ze zajetí nerozvinuté lingvistiky a evolucionistické antropologie a obohatil jej o historicko-sociologické aspekty, strukturální analýzu a metodologickou kritičnost (jakkoli právě tu mu oponenti často odpírali).¹⁶

Dumézilův ústřední koncept měl bezpochyby slabá místa: 1) pramenné doklady o propojení sociální a kultické roviny u Indoevropanů na bázi jím postulované triadické matrice jsou poměrně slabé; 2) triadické struktury, které Dumézil identifikoval v mytologiích, se často ukazovaly být nejednoznačnými a jeho práce také místy vykazovala znaky manipulativního či selektivního nakládání s daty; 3) problematická je idea dogmatického konzervativizmu, kterým Dumézil vysvětloval petrifikaci triadického modelu po celá tisíciletí – s přesvědčením, že k jeho uplatňování docházelo patrně vědomou i nevědomou cestou¹⁷ (podobně jako uvažoval Claude Lévi-Strauss o svých „binárních opozicích“); 4) Dumézil téměř zcela opomíjel archeologický aspekt studia (čímž poskytl „munici“ kritikům z řad procesuálních archeologů).¹⁸

Podobně jako předtím Lévi-Strauss nebo Max Müller, i Dumézil zjevně v určité fázi bádání podlehł „konceptualistické“ zarputilosti vedoucí k obhajování apriorně vytvořeného interpretačního schématu na úkor citlivějšího vysvětlování tradic multioborovým studiem.

Od 60. let 20. století pak musel Dumézil opakovaně čelit ještě jinému typu kritiky – obviněním z antisemitských a ultrapravicových inklinací. Ta byla namířena nejen na jeho někdejší vztahy s proponenty meziválečného francouzského ultranacionalismu, ale také na charakter jeho indoevropsistických prací z přelomu 30.-40. let, které podle některých oponentů vykazují implicitní sympatie k fašismu. Za touto kritikou, která gradovala v 80. letech (tedy na samém sklonku Dumézilova života), stáli zejména proslulí itaľští historikové Carlo Ginsburg a Arnaldo Momigliano a později také – do té doby nepřilíš známý – americký religionista Bruce Lincoln.¹⁹

16 Ke zhodnocení Dumézilova příspěvku ke studiu indoevropských náboženství viz zejména Edgar Polomé (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, (Journal of Indo-European Studies 16), Washington, DC: Institute for the Study of Man 1996.

17 K reflexi problematiky šíření náboženských idejí v kontextu Dumézilova modelu viz např. Aleš Chalupa, „Četl Caesar Dumézila? ‚Ideologie tripartie‘ a její přínos pro studium římského náboženství II“, *Sacra* 4/2, 2006, 5-17: 11-14.

18 Ke kritické reflexi Dumézilovy práce z pozice procesuální archeologie viz zejména Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico 1998, 250-261.

19 Navzdory vágnímu mlčení kolem svých předválečných politických postojů mohl Dumézil doložit dlouhodobé přátelské vztahy s badateli židovského původu, jako je Émile Benveniste, Marc Bloch, Sylvain Lévi, Marcel Mauss nebo Claude Lévi-

Lincolna s oběma italskými badateli spojují vedle profese historika i židovské kořeny (u indoeuropeistů jev nepříliš obvyklý, zvláště pak v poválečném období). Na rozdíl od nich však nezachází tak daleko, aby Dumézila spojoval s inklinacemi k nacismu – pro germanofobní francouzský fašismus ostatně nepříliš typickými. Předložil také hmatatelnější důkazy o Dumézilově politickém aktivismu v podobě pro-mussoliniiovských článků, které Dumézil publikoval ve 30. letech pod pseudonymem Georges Marcenay. I jeho ideologická analýza kritizovaného Dumézilova díla *Mythes et dieux des Germains* (1939)²⁰ je podstatně hlubší a konkrétnější, než tomu bylo v případě jeho italských kolegů.²¹

K Dumézilovi zase pojí Lincolna kromě oborové specializace ještě úzká vazba na Mirceu Eliada. Zatímco Dumézil patřil k okruhu blízkých Eliadových přátel z akademického prostředí a po válce spolu působili na pařížské Vysoké škole praktických studií (École pratique des hautes études), kam byl čerstvý exulant Eliade přijat na Dumézilovo doporučení, Lincoln se po Eliadově přesunu do Chicaga stal jeho doktorským studentem. Politolog Hervé Coutau-Bégarie také připomněl, že Lincoln ve svých akademických začátcích posílal Dumézilovi – coby dobové autoritě na poli indoeuropeistiky – své komparativní studie. Skutečnost, že tehdy vzbudily u francouzského badatele spíše rezervované reakce, mohla podle jeho názoru povzbudit pozdější Lincolnovu útočnost (projevenou ovšem teprve po Eliadově smrti).²² V Lincolnově díle je ovšem vztah religionistiky a politiky akcentován dlouhodobě. Již v raných studiích zdůrazňuje bytostnou subjektivitu obsaženou v každém popisu reality. Podle něj je takový popis vždy „aktivně konstruován“ na bázi „selektivní evidence“, která vychází ze zájmů badatele (v tom nejširším smyslu slova).²³ A Dumézi-

Strauss, který se za Dumézila v této kauze také postavil. Stojí za zmínku, že kromě Dumézila měli po válce problémy se svojí vyhraněnou pravicovou orientací i jiní významní indoeuropeisté jako Jan de Vries nebo Stig Wikander či postavy světové religionistiky jako Joseph Campbell nebo Mircea Eliade – viz zejména Jaan Puhvel, „After Dumézil, What?“, in: Edgar Polomé (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil*, (Journal of Indo-European Studies 16), Washington, DC: Institute for the Study of Man 1996, 147-155: 147-149; Hervé Coutau-Bégarie, „Thiasa sykofantů („Bratrstvo pomlouvačů“)“, in: Georges Dumézil, *Mýty a bohové Indoevropanů*, ed. Hervé Coutau-Bégarie, Praha: Oikúmené 1997, 237-239; srov. Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991, xvii-xix, 235-238.

20 Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris: Leroux 1939.

21 Viz B. Lincoln, *Theorizing Myth...*, 124-137.

22 H. Coutau-Bégarie, „Thiasa sykofantů...“, 238.

23 Viz B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice...*, 244.

lovy rekonstrukce indoevropské ideologie byly podle Lincolnova názoru významně ovlivněny právě jeho politickými názory či sympatiemi.²⁴

Ideologické otazníky kolem díla francouzského badatele zůstávají dodnes předmětem kontroverzí. V každém případě však v rámci indoeuropeistiky 1. poloviny 20. století, prosycené rasovými teoriemi v implicitní či explicitní podobě,²⁵ představoval Dumézil jednoznačně objektivního a seriózního badatele. Nebude v tomto kontextu od věci zmínit, že i sám Lincoln byl v roce 1988 (tedy pouhé dva roky po své polemice s Dumézilem) napaden britskou íránistkou Mary Boyceovou kvůli údajně nekritické práci s kontroverzním konceptem indoevropských válečnických spolků typu *Männerbünde*²⁶ a byl nucen se ideologicky hájit podobným způsobem jako předtím Dumézil.²⁷

Na poli indoeuropeistiky představuje Lincoln možná vůbec prvního badatele, který by se mohl Dumézilovi vyrovnat v široké jazykové vybavenosti,²⁸ detailní znalosti pramenného materiálu a také mimořádné literární produktivitě. Od roku 1976 se k jeho dosavadním třinácti monografiím připojilo téměř dvě stě publikovaných textů akademických a doplňkově i populárních, mezi nimiž nechybí reakce na dobově aktuální témata spojená s náboženstvím (včetně polemik nad soudobým islámem po atentátu na redakci *Charlie Hebdo* v roce 2015).²⁹

Po technické stránce vynikají Lincolnovy akademické práce konkrétností odkazů na informační zdroje (např. ve srovnání s Dumézilovými často vágními asociacemi typu „v jednom textu“ či „jinde“) a také maximální názorností při komparativní práci (kdy zpravidla řadí vybrané sek-

24 Viz *ibid.*, 244-252; pro detailnější analýzu viz také B. Lincoln, *Theorizing Myth...*, 129-137.

25 K této problematice lze doporučit zejména následující monografie: S. Arvidsson, *The Aryan Idols...*; Bernard Mees, *The Science of the Swastika*, Budapest: Central European University 2008.

26 Dotyčný koncept rozpracovali během 30. let 20. století významní znalci indoevropských mytologií (a stoupenci politiky nacistického Německa) Stig Wikander a Otto Höfler.

27 Viz Mary Boyce, „Priests, Cattle, and Men“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50/3, 1987, 508-526. Lincolnovou reakcí je text „Warriors and Non-Herdsmen: A Response to Mary Boyce“, viz B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice...*, 244-252.

28 Podle akademického životopisu na stránkách Chicagské university ovládá Lincoln na komunikační či pasivní úrovni čtyři světové a sedm pramenných jazyků (viz <<http://www.divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/CVs/Lincoln%252c%20CV.pdf>>, [20. 5. 2016]).

29 Bruce Lincoln – Anthony C. Yu, „A Reply to Jean-Luc Marion’s ‚After ‚Charlie Hebdo‘, Islam Must Critique Itself““ [online], *Sightings*, <<http://divinity.uchicago.edu/sightings/reply-jean-luc-marion%e2%80%99s-%e2%80%9cafter-%e2%80%98charlie-hebdo%e2%80%99-islam-must-critique-itself%e2%80%9d-bruce-lincoln>>, 12. 2. 2015 [20. 5. 2016].

vence pramenných textů do srovnávacích tabulek). Po stránce obsahových kvalit jsou pak zjevné zvláště tři rysy, jimiž se odlišuje od indoeuropeistů o generaci starších: 1) schopnost pohybovat se kromě historické literatury také na poli archeologie a současné etnografie; 2) důraz na historický, sociální a především ideologický kontext vzniku pramenných textů; 3) odmítání stabilních explanačních schémat jak na úrovni komparací univerzálních (ve stylu „binárních opozic“ Clauda Lévi-Strausse), tak i komparací etnických (jako v případě Dumézilovy trojčlenné matrice).

Pokud Dumézil studoval indoevropské společnosti prizmatem systému sociálních „funkcí“, které se měly odrážet v mýtických motivech a symbolech, Lincoln je zakotven pevněji v pozici historika. Všimá si zejména významu kněží při konstruování mýtů a rituálů (jejichž vzájemná vazba bývá často zásadní, jak ukázali již ritualisté a později zejména Mircea Eliade). Všimá si také tradiční role králů coby reprezentantů sociálního řádu, za něž odpovídají životem, nebo bojovníckých vzorů (jako Cú Chulainn, Sigurd, Achilleus, Ardžuna aj.), k nimž se zpravidla váže motiv smrti v mladém věku a zároveň idea nesmrtnosti v podobě legend zachovávajících jejich památku (ve smyslu „slávy, která neuvadá“). Tyto i další elementy starých indoevropských kultur se – jak Lincoln ukazuje na konkrétních příkladech – v Evropě v nějaké podobě zhodnotily i po přechodu ke křesťanství.³⁰

Ústřední Lincolnovou specializací je prostředí předislámského Íránu, četné studie věnoval také předkřesťanské Skandinávii. S přehledem se ovšem pohybuje i v jiných etnických oblastech – například jeho studie k obětní ideologii Keltů z konce 80. let 20. století³¹ mohou být podnětné i pro současné oborové specialisty. Tato skutečnost pouze dokládá, jaké možnosti pro porozumění torzovitě doloženým tradicím poskytuje srovnávací studium, pokud je specializace badatele budována náležitě zešíroká.

Lincolnovy monografie jsou často spíše souborem nezávisle vzniklých studií, které byly spojeny dohromady teprve dodatečně na bázi nějaké významné tematické linky. Jeho zřejmě nejkompexnější dílo na poli komparatistiky indoevropských mytologií představuje *Smrt, válka a oběť: Studie k ideologii a praxi* (1991),³² které shromažďuje vybrané studie z 80. let 20. století a patří k nejstarším autorovým monografiím. Starší texty, v nichž se pracuje s hypotetickými rekonstrukcemi teoným a mýtických prototypů, mohou dnes působit poněkud zastaralým dojmem (jak ostatně Lincoln v retrospektivně psané předmluvě k monografii sám přiznává).³³

30 Viz B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice...*, 7-15.

31 *Ibid.*, 176-182.

32 V originále *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991 (do češtiny dílo přeloženo nebylo).

33 B. Lincoln, *Death, War, and Sacrifice...*, xiii-xiv.

Místy je také prostupuje poněkud těžkopádný strukturalismus nebo intuitivní interpretace (kdy je například had coby tradiční protivník indoevropských bohů označován za mytickou reprezentaci cizího, neindoevropského etnika).³⁴ Přesto lze i při současných metodologických měřítkách označit tato shrnutí „sakrační ideologie Indoevropanů“ jako inteligentní a hodnotná. Mladší části monografie, věnované vztahu mezi mýty a rituály jednotlivých indoevropských skupin, pak patří – navzdory stáří čtvrtstoletí – zřejmě k tomu nejlepšímu, co na poli studia religiozity Indoevropanů doposud vzniklo. Obzvláště cenné jsou analýzy obětní ideologie ve vztahu k doloženým mytickým modelům „makrokosmu“ (vesmír a příroda), „mezokosmu“ (společnost) a „mikrokosmu“ (lidské tělo).³⁵

Lincolnovou primární snahou obvykle bývá definování základní logické struktury, kolem níž je sakrální ideologie či praxe vybudována. Na první pohled může tato snaha evokovat postupy George Dumézila nebo Clauda Lévi-Strausse, na rozdíl od nich ovšem Lincoln vytváří svá schémata *ad hoc*, a to za účelem vtěsnání výkladu kvůli lepší názornosti do jednoduché matrice (kterou může být – nutno podotknout – i trojčlenná ideologie nebo binární opozice).

Lincoln a obecná religionistika

Na základě svého přesvědčení, že jedním z ústředních rysů náboženství světa je diverzita, zatímco univerzální rysy (pokud lze vůbec nějaké evidovat) jsou v podstatě „banalitami“, odmítá Lincoln prakticky všechny ambiciózní „obecné modely“, vytvořené během půldruhého století trvajících dějin religionistiky. Ať jde o „solární mytologii“ Maxe Müllera, „kolektivní nevědomí“ Carla Gustava Junga, „binární opozice“ Clauda Lévi-Strausse, „trojčlenný systém“ George Dumézila nebo koncept „*homo religiosus*“ Mircei Eliada, všechny se při aplikaci ukázaly být různým způsobem problematické a podle Lincolna odrážejí spíše „fantazie a přání“ svých autorů než historickou (resp. transhistorickou) realitu.³⁶ Jde možná o názor příliš kategorický, neboť zvláště Lévi-Strauss nebo Dumézil iniciovali velký pokrok v oblasti strukturální analýzy a také na některé Eliadovy fenomenologické koncepty lze dodnes navazovat.³⁷ Lincoln

34 *Ibid.*, 10-12.

35 *Ibid.*, 167-173.

36 Viz B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars...*, 122.

37 Například dánský religionista Lars Albinus považuje Lincolnovo souhrnné odmítní „univerzalistických“ konceptů v religionistice v podstatě za další druh univerzalizmu – viz Lars Albinus, „Regimes of Truth: Review of Bruce Lincoln's *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the History of Religions*“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25/2, 2013, 178-196: 191-193.

k tomuto vyhraněnému postoji dovedly nejspíše dva ústřední principy jeho metodologie, které prostupují prakticky celým jeho badatelským dílem: 1) výše naznačený přístup „měkkého“ strukturalismu, který však sám Lincoln – nutno uvést – nazývá „post-strukturalismem“³⁸ a který se mu osvědčil na poli indoevropské srovnávací mytologie, a 2) intenzivní studium vztahu vědy a ideologie, táhnoucí se zhruba od polemiky s Dumézilem, jež Lincoln řadí k metodologům postmoderní dekonstrukce (například k Russellu McCutcheonovi či Lincolnovu kolegovi z Chicagské univerzity Jonathanu Z. Smithovi).

Na uvedených principech je vystavěno také Lincolnovo v úvodu zmíněné dílo *Bohové a démoni, kněží a badatelé* z roku 2012. Jednotlivé kapitoly se zpravidla dotýkají některého z ústředních témat oboru, a celá monografie tak v podstatě představuje netradiční religionistickou „metodologickou příručku“. Samotný název evokuje autorovu zálibu v paralelách mezi (starověkými i současnými) teology na jedné straně a religionisty na straně druhé. Oba typy učenců spojuje podle Lincoln minimálně vazba na určitou instituci, pro kterou pracují a jejíž činnost obhajují, a také disponování specifickými znalostmi, zájmy (materiálními i nemateriálními) a cíli.³⁹ Není v tomto ohledu bez zajímavosti připomenout, že zakladatelé religionistiky se obvykle rekrutovali právě z teologických kateder – a že i současní adepti studia se rekrutují (v míře bezpochyby vyšší než u jiných oborů) z jedinců „duchovně orientovaných“, jejichž vztah k náboženství bývá zpravidla pozitivní.⁴⁰ Dotyčné srovnání má samozřejmě své meze, neboť v mnoha rovinách je činnost obou typů „specialistů na náboženství“ antagonistická: zatímco religionista přestává být religionistou, přijme-li kategorie a diskurz teologa, z pohledu teologa představuje religionista obvykle heretika či „outsidera“.⁴¹

S uvedeným tématem úzce souvisí i provokativní otázka, kterou Lincoln s oblibou předkládá – totiž zda moderní věda nevytváří svými teoretickými koncepty pouze další „režim pravdy“, a nepokračuje tak v podstatě v agendě, kterou v předosvícenské době zastávali především teologové. Jeho

38 Viz B. Lincoln, *Theorizing Myth...*, 150-151.

39 Viz B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars...*, xi-xii.

40 Uvedené psychologické dispozice mohou být pro vědecké studium náboženství jistě komplikující, v jiných ohledech však naopak prospěšné: od „duchovně orientovaných“ adeptů studia lze například očekávat citlivější přístup ke komplexní povaze náboženství, zabraňující jeho tendenčnímu zplošťování na různé dílčí (např. politicko-mocenské nebo sociálně-integrační) aspekty. V souvislosti s tímto tématem lze odkázat například na Lincolnovo shrnutí dějin religionistiky v příznačně nazvané kapitole „The (Un)Discipline of Religion“, viz B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars...*, 131-136.

41 Srov. *ibid.*, 1-3.

kladné přesvědčení v této věci⁴² není obecně mezi religionisty příliš sdíleno – často s poukazem na aktivní sebereflexi, s níž je moderní akademik, na rozdíl od teologa, nucen permanentně pracovat.⁴³ Lincoln, obohacen zkušenostmi ze studiem religiozity Melanésie a východní Afriky, však v této věci poukazuje na zásadní teoretické úskalí: i sebereflexe badatele je totiž utvářena na základě subjektivního ideového systému, který jedinec (vrostlý do svého kulturního prostředí) považuje za „přirozený“.⁴⁴

Vedle problematiky vědeckého diskurzu věnuje Lincoln ve své „metodologické příručce“ významný prostor dekonstrukci obecných pojmů, s nimiž religionistika pracuje. Nechybí zde vcelku známá připomínka, že pojem „náboženství“ (které románské i germánské jazyky – na rozdíl od češtiny a slovenštiny – převzaly z latinského *religio*) se v současném vymezení objevuje v Evropě teprve v době osvícenství, zatímco většina starých i některé ze současných jazyků pro něj nemají odpovídající ekvivalent. Nijak zásadně se tím však nezpochybňuje skutečnost, že jako kulturní fenomén je „náboženství“ univerzální záležitostí, navzdory velké diverzitě projevů.⁴⁵ Pokud jde o „kulturní relativismus“, Lincoln se v rámci tohoto frekventovaně užívaného sousloví vymezuje především vůči obecnému pojmu „kultura“. Dráždí jej zejména obvykle implicitní předpoklad, že se jedná o jakési stabilní, neměnné a vydělené systémy, a označuje tento pojem za badatelský fetiš a ideální typ, který je „více transcendentálnější než reálný“ – čímž se trochu podobá náboženským kategoriím.⁴⁶

Pro indoeuropeisty či obecně specialisty na archaická náboženství budou hodnotné zvláště kapitoly věnované teorii panteonu či vztahu mýtu a historie. Lincolnův přístup k náboženským reáliím obvykle vychází z pečlivého výzkumu jejich socio-historického pozadí. V tomto směru hodnotí kriticky zejména skutečnost, že badatelé mají dosud tendenci pracovat nepřítliš reflektovaně s konstrukty intelektuálních elit zkoumaných společností a víceméně přitom opomíjet „systémy“ jiných, okrajových společenských skupin, které mohou být značně odlišné. Vzniklé akade-

42 Již ve starší monografii *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship* (1999), kde Lincoln pracuje s mýtem coby „ideologií v narativní formě“, definuje vědu provokativně jako „mýtus s poznámkami pod čarou“ – viz B. Lincoln, *Theorizing Myth...*, 207-209.

43 Viz zejména kritické komentáře: L. Albinus, „Regimes of Truth...“, 189, 194; Stefan Arvidsson, „Review of Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars*“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25/2, 2013, 168-177: 171-172.

44 Viz B. Lincoln, *Gods and Demons, Priests and Scholars...*, 2.

45 *Ibid.*, 73-74.

46 *Ibid.*, 2.

mické popisy náboženských reálií jsou tudíž „konstrukty“ vytvořené na základě těch „konstruktů“, které se badatelé rozhodli upřednostňovat.⁴⁷

Právě z těchto poznatků vychází Lincolново studium náboženských panteonů – pokouší se porozumět především procesům, které stojí za jejich vznikem a vývojem. Na základě ukázek ze starogermánských náboženství navrhuje rozlišovat tyto typy panteonů: 1) implicitní panteon, který je „sedimentárním výsledkem neformálního diskurzu“, má zpravidla lokální charakter a jeho struktura podléhá permanentnímu vývoji (v důsledku měnících se preferencí jednotlivců či komunity); 2) explicitní panteon, který je „rigorózně systematizovaný prostřednictvím specialisty“, čehož důsledkem jsou zmíněné transformační procesy zpomaleny, a 3) exogenní panteon, který je založen na popisu, jenž byl vytvořen vnějším pozorovatelem (ať je jím starověký jinověrec, či moderní etnograf), a tudíž jej lze považovat za „deskriptivní (a nikoli preskriptivní), historický (a nikoli náboženský)“.⁴⁸

Pokud jde o mýty, sleduje Lincoln u jejich tvůrců v podstatě tutéž politicko-ideologickou rovinu jako při studiu diskurzu moderních badatelů. Mezi četnými definicemi, které se během dějin religionistiky objevily, volí Lincoln perspektivu pojímající mýtus jako „diskurz, který se soustavně vyhýbá originalitě a zatemňuje autorství svých producentů a reproducentů, a tím tají jejich pozici a zájmy ... mající vliv na uzpůsobení příběhů, které vyprávějí“.⁴⁹ Tímto způsobem se pokouší vysvětlit nejen skutečnost, proč obvykle existují různé verze téhož mýtu (zvláště u neliterárních společností), ale také motivace, které za těmito transformacemi mohou stát. Ještě zajímavějším podnětem je v tomto směru poukaz na paralely mezi mýty a historií, které platí zejména v případě rané historiografie. Lincoln ukazuje na příkladu rozličných verzí zaznamenávajících sjednocení norského království Haraldem Krásnovlasým v 9. století, že hranice mezi oběma žánry nejsou nikterak kategorické (jakkoli jistě moderní historik pracuje na základě dosti odlišných zásad ve srovnání s historikem doby krále Haralda).⁵⁰

Monografie *Bohové a démoni, kněží a badatelé* není prvním Lincolnovým dílem věnovaným teorii a metodologii studia náboženství. Řešení těchto záležitostí naopak prostupuje v zásadě všemi autorovými publikacemi zaměřenými na historická témata. Ve srovnání s ranými pracemi snad pouze roste míra pozornosti, kterou těmto aspektům studia Lincoln věnuje.

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, 19-20.

49 *Ibid.*, 55.

50 *Ibid.* Šířeji je toto téma rozpracováno v monografii Bruce Lincoln, *Between History and Myth: Stories of Harald „Fairhair“ and the Founding of the State*, Chicago: University of Chicago Press 2014.

V jistém ohledu lze Bruce Lincolna označit za badatele konzervativního, držícího se osvědčených kriticko-hermeneutických přístupů, tedy „religionistiky založené na konglomerátu politické ekonomie, sociální historie, etnografie, ideologické kritiky a diskurzivní analýzy“.⁵¹ Když mu italský religionista Daniel Ullucci ve své recenzi *Bohů a démonů* navrhl, že by jeho studium mohly významně obohatit kognitivní přístupy (zejména v pojetí Justina Barretta nebo Harveyho Whitehouse),⁵² odmítl Lincoln tato doporučení s poukazem na jejich limity a nerozvinutost a označil tyto sebevědomé trendy současné religionistiky jednoduše za „módní, rozpačité a bezzubé (*trendy, timid, and toothless*)“.⁵³

Závěr

V rámci religionistiky nepatří Bruce Lincoln k postavám, které by bylo možné spojit s nějakým inovativním směrem bádání, ústředním modelem nebo klíčovým pojmem. Jeho autorské kvality na poli studia indoevropských náboženství vycházejí v zásadě z kombinace mimořádného přehledu v pramenech, jazykové vybavenosti a vysoké publikační produktivity. Zároveň s tím oplývá i schopností nápaditého, a přitom logického a nenásilného, propojování faktografických informací. Na základě souhry těchto faktorů lze pochopit prominentní věhlas, který si Lincoln mezi indoevropeisty během posledního čtvrtstoletí získal. Jeho dílo je mimo jiné dokladem, že výzkum na poli starých indoevropských náboženství stále posouvá kupředu především multidisciplinární přístup vycházející z precizní pramenné kritiky – navzdory tomu, že těžiště současné religionistiky spočívá spíše v přístupech spadajících do sociologie nebo psychologie náboženství.

Pokud jde o Lincolnovy metodologicky orientované příspěvky, nemusely by – i přes jejich obvyklou provázanost se studiem indoevropských náboženství – zklamat ani akademiky profilované spíše obecně a teoreticky či spojené se studiem výše zmíněných sociologických či psychologických aspektů náboženství. Výjimku mohou představovat pouze ti, u nichž stojí archaická náboženství zcela mimo badatelský zájem, případně ti, kteří vidí perspektivu oboru výhradně v uplatňování schémat kognitivních věd. V rámci akademické obce (zvláště ve Spojených státech) si ohlas

51 Bruce Lincoln, „Reflections on the Reflections of Messrs. Junginger, Arvidsson, Albinus, and Ullucci“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25/2, 2013, 209-219; 217-218.

52 Viz Daniel Ullucci, „Complicating Myth: A Review of Bruce Lincoln’s *Gods and Demons, Priests and Scholars: Critical Explorations in the Study of Religions*“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25/2, 2013, 197-208.

53 B. Lincoln, „Reflections on the Reflections...“, 204, 216-218.

získalo zejména Lincolново studium mýtu, zaměřené na ideologické pozadí jeho vzniku a vývoje, respektive na společensko-politickou poptávku stojící za jeho formováním.⁵⁴ Hodné pozornosti jsou rovněž autorovy provokativní teze k paralelám mezi teology a historiky náboženství nebo dekonstruktivní práce s ústředními pojmy religionistiky. Obojí lze v podstatě chápat jako druh „povinného“ cvičení v badatelské sebereflexi.

Ústředním kladem Lincolnových prací je ovšem poctivá náročnost v uplatňování teoretických schémat, která jsou vždy beze zbytku aplikována na konkrétní příklady z nějaké náboženské tradice. Monografie *Bohové a démoni, kněží a badatelé* se coby autorovo patrně nejsystematičtější metodologické dílo vyznačuje právě touto kvalitou, jež významně omezuje potenciální nedorozumění a usnadňuje obecnou použitelnost prezentovaných modelů. Protože k hlavním náležitostem vědeckého projevu by měla patřit přehlednost a srozumitelnost, může právě toto Lincolново dílo sloužit jako vhodný vzor pro vytváření teoreticko-metodologických statí.

54 Lincolnova monografie *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship* (Chicago: University of Chicago Press 1999) získala v roce 2000 výroční cenu Americké akademie náboženství v kategorii „analyticko-deskriptivní studie“ a v roce 2002 cenu vydavatelství University of Chicago Press.

SUMMARY

**Gods and Demons, Priests and Scholars:
The Science of Religion according to Bruce Lincoln**

The article introduces the work of Bruce Lincoln – modern American historian of religion and prominent specialist in Indo-European traditions. Among the experts within the latter field, Lincoln's work became remarkable mainly due to the combination of his literary productivity, linguistic skills, detailed orientation within the literature, and ability to present original and well-argued explanations, based usually on sensitive (post)structuralist methods and insights into the socio-historical background of Indo-European myths, pantheons, or religious institutions. During the 1980s Lincoln drew attention for getting into a direct clash with a contemporary authority in the Indo-European studies, Georges Dumézil, because of the supposed ideological (fascistic) background in the latter's work from the Interwar period. Since this event, Lincoln's attention to the influence of political or other ideological factors in the academic discourse has been increasing.

This accent is very notable in one of his recently published monographs *Gods and Demons, Priests and Scholars* (2012). The book represents a systematized collection of the author's critical observations in the methodology of religious studies. Its chapters deal with a variety of topics – from deconstructions of terms used in the science of religion to the study of the ideological background of the processes by which myths and histories were/are to be created. Especially for his ideas on the latter topic, Lincoln has received notable evaluations from present-day academic scholars.

In a positive contrast with most of his predecessors in the field of methodology of religious studies, Lincoln never omits the application of his theoretical contemplations to concrete historical examples. While his work in the field of Indo-European religions became significant without the creation of any interpretative “general model” (like Dumézil's “tripartite ideology”), his work in the methodology of religious studies may serve as an optimal general pattern because of the above-mentioned qualities.

Keywords: Bruce Lincoln; Georges Dumézil; Indo-European mythology; Indo-European religions; religious studies; methodology.

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

JAN REICHSTÄTER
reichstater@mail.muni.cz