

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Bruce Lincoln a jeho pojetí mýtu

Bruce Lincoln and his Concept of Myth

Vedoucí práce:

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor:

Jan Oberstein

Praha 2009

ANOTACE

Diplomová práce „Bruce Lincoln a jeho pojetí mýtu“ se pokouší vystihnout proměny Lincolnova nahlížení mýtu. Sleduje vývoj od Lincolnova bádání v rámci indoevropského výzkumu až po problematizování samotného vědeckého diskursu. Jakousi sjednocující linií celé práce je otázka moci či ideologie. Lincoln tematizuje ideologičnost mýtu (mýtus je definován jako nástroj pro legitimizování moci ve společnosti), ale také ideologičnost vědeckých přístupů zabývajících se mýtem (přístupy, které zastírají určité ideologické či politické záměry, jsou definovány jako teoretizující mýtus). Práce nakonec předkládá Lincolnovo pojetí nového, kriticky pojatého vědeckého bádání, které je založeno na reflexivitě samotného výzkumu.

ANNOTATION

Thesis „Bruce Lincoln and his Concept of Myth“ tries to perceive ongoing transformations of Lincoln's understanding of myth. It pursues the development of Lincoln's inquiry starting with Indo-European studies all the way to questioning the scholarly discourse itself. The main flow of this thesis centers around the issues of power and ideology. Lincoln deals both with ideological aspect of myth (myth is defined as an instrument for legitimizing power in the society) and with ideological aspect of scholarship on myth (scholarship that camouflages certain ideological or political intents is defined as theorizing myth). Finally, the thesis presents Lincoln's concept of new critical inquiry based on reflexivity.

KLÍČOVÁ SLOVA

Bruce Lincoln, mýtus, ideologie, společnost, moc, indoevropský výzkum, vědecký diskurs.

KEYWORDS

Bruce Lincoln, myth, ideology, society, power, Indo-European studies, scholarly discourse.

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně, výhradně s použitím uvedených pramenů a literatury. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 15. dubna 2009

.....

Jan Oberstein

PODĚKOVÁNÍ

Rád bych na tomto místě poděkoval ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D. za nespočet podnětných impulsů, které z jeho strany přicházely po celou dobu studia, především pak v rámci jeho religionistických seminářů.

OBSAH

OBSAH	5
ÚVOD	6
1. INDOEVROPSKÁ MYTOLOGIE A JEJÍ IDEOLOGičNOST	8
1.1 Charakteristika indoevropského mýtického systému	8
1.2 Sociální hledisko mýtického systému – sociogonické mýty	10
1.3 Obětní ideologie.....	20
1.4 Shrnující teze	21
2. INDOEVROPSKÝ VÝZKUM A JEHO IDEOLOGičNOST	25
2.1 Proměna Lincolnovy teorie a metodologie.....	25
2.1.1 Před „obratem“	25
2.1.2 Badatelova „vědecká naivita“ v kontextu jistých životních okolností.....	27
2.1.3 Lincolnova „vědecká konverze“	29
2.1.4 Nový záměr ve výzkumu mýtu: otázka moci.....	34
2.2 Mýtus Sira Williama Jonese	37
2.3 Politický podtext v díle Dumézila	41
3. VĚDECKÝ DISKURS A JEHO IDEOLOGičNOST	47
3.1 Dvojí uchopení mýtu	47
3.2 Diskuse kolem stylů interpretace mýtu.....	51
4. LINCOLNOVY „TEZE O METODĚ“	57
ZÁVĚR	65
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	67
SUMMARY	70

ÚVOD

Důvodů proč se zabývat dílem současného amerického religionisty Bruce Lincolna¹ je hned několik. Především však máme jedinečnou možnost na pozadí jeho díla sledovat vývoj, který se odehrál během posledních dekád v rámci samotné religionistiky, či chceme-li poněkud úžeji, v rámci chicagské školy (Joachim Wach, Mircea Eliade). Tento vývoj se nese v duchu stálého prohlubování reflexivity vědeckého zkoumání. Souvisí to s koncem nadvlády teologie a fenomenologie ve výzkumu náboženství a vzestupem nových, kritických přístupů. Tyto nové přístupy byly do velké míry inspirovány postmodernistickým myšlením. Ve Spojených státech – v Lincolnově rodné zemi – od konce šedesátých let velmi intenzivně působí vliv francouzského poststrukturalistického myšlení (Michel Foucault, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard, Roland Barthes). Typickými rysy postmoderny jsou zdrženlivý postoj vůči moderní západní vědě, nedůvěra k tradičním výkladům, zdůrazňování plurality názorů, napadání jakéhokoli univerzalizmu, kritika eurocentrismu, nacionalismu. Nové přístupy v religionistice všechny tyto podněty více či méně absorbují a v díle Bruce Lincolna jsou po mém soudu více než patrné.

Vědecká kariéra Bruce Lincolna začíná na poli indoevropského výzkumu. Následuje tak odkaz svého učitele Mircea Eliadeho a mnoha jeho dalších vědeckých předchůdců. Po nějaké době se však s dříve neproblematicky přijímanými přístupy rozchází, aby posléze kritizoval ideologické a politické předpoklady indoevropského výzkumu. Můžeme hovořit o jakémsi zvratu v Lincolnově přístupu. Ten se nadále stává více kritičtější, reflektovanější. Lincoln razí výzkum, který odhaluje jakékoli ideologické záměry, ať už v rámci náboženské řeči mýtů či v řeči samotného vědeckého diskursu. Právě v tomto momentu je možné spatřovat rys postmodernistického myšlení. Lincoln popírá neutralitu vědy, vědeckého

¹ Bruce Lincoln se narodil v roce 1948. Titul bakaláře získal v roce 1970 na univerzitě v Haverfordu. Na Chicagskou univerzitu přichází jako student v roce 1971, věnuje se zde studiu mýtu na katedře religionistiky (u Mircea Eliadeho). V roce 1976 obhájil u Eliadeho disertační práci *Priests, Warriors, and Cattle: A Comparative Study of East African and Indo-Iranian Religious System*. V rozmezí let 1974-1994 se podílel na komparativních výzkumech (*Discourse and Society Program*) na univerzitě v Minnesotě, nejprve jako asistent (1976-79), poté docent (1979-86) a nakonec jako profesor (1986-94). V tomto čase se rovněž účastnil různých programů v rámci humanitních věd, náboženských výzkumů, výzkumu Jižní Asie a také MacArthurova interdisciplinárního programu míru a mezinárodní spolupráce (*MacArthur Interdisciplinary Program in Peace & International Cooperation*). Od roku 1993 až do současnosti působí jako profesor religionistiky na *Divinity School* na Chicagské univerzitě. Od roku 2000 je též členem Centra pro výzkum Středního Východu (*Center for Middle Eastern Studies*) a několika dalších výborů (*Ancient Mediterranean World, History of Culture*). Další údaje viz <http://divinity.uchicago.edu/faculty/lincoln-education.shtml>.

způsobu zobrazování skutečnosti. Stejně jako starověká mytologie i vědecký výzkum má své určité ideové pozadí, které je nutné odhalit pod kritickým úhlem pohledu. Jestliže se kdysi moderna domnívala, že mýtus, mýtické myšlení je cosi překonaného či vůči vědě podřadného, řekne postmoderna ústy Bruce Lincolna, že vědecký diskurs je teoretizující mýtus či mýtus s poznámkami pod čarou.²

Předkládaná práce byla nazvána „Bruce Lincoln a jeho pojetí mýtu“. Slovo „mýtus“ zde chápu v onom naznačeném širším významu. Lincolnovo „pojetí mýtu“ tedy zahrnuje nejen Lincolnovo zkoumání indoevropských mytologií, ale také mýtických aspektů některých vědeckých přístupů. Jakousi spojující linií mezi oběma oblastmi (indoevropskou mytologií a vědeckým výzkumem) je otázka moci či ideologie. Lincoln zkoumá ideologičnost mýtů i vědy jako mýtu.

Záměrem práce je tedy nejprve představit výsledky Lincolnova zkoumání v rámci indoevropské mytologie se zvláštním zřetelem na její ideologičnost (1. kapitola). Posléze přejdeme k Lincolnově kritice samotného indoevropského výzkumu. Součástí kapitoly bude rovněž hrubý nástin proměny Lincolnova přístupu, který bude jakýmsi úvodem do další části práce. Dále se zaměříme na Lincolnovo přezkoumání dvou klasických přístupů v rámci indoevropského výzkumu mýtů: Sira Williama Jonese a Georga Dumézila (2. kapitola). Další kapitola bude – nejen z perspektivy Bruce Lincolna, ale také dalších dvou současných badatelů Roberta Ellwooda a Roberta A. Segala – pojednávat o vědeckých přístupech k mýtu, které se sami nevědomky staly mýty. Kapitola by mohla nést název „diskurs o mýtu jako mýtický diskurs“ (3. kapitola). Lincoln rozlišuje v dějinách výzkumu mýtu dva hlavní typy diskursu, oba jsou si však velmi podobné díky své tendenci vytvářet určitou sociopolitickou konstrukci. V závěrečné části práce (4. kapitola) bude předložen překlad a komentář známých Lincolnových „Tezí o metodě“, které lze chápat jako jakési metodologické vodítko, kterého by se měl podle Lincolna vědecký výzkum držet, pokud se má zbavit ideologického zabarvení.

² Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press 1999; Bruce Lincoln, „Two Notes on Modern Rituals,” *Journal of the American Academy of Religion* 45, 1977, 147-60.

1. Indoevropská mytologie a její ideologičnost

1.1 Charakteristika indoevropského mýtického systému

Bruce Lincoln se na počátku svého vědeckého bádání jako pokorný žák vydává vyšlapanou cestou svého učitele. Podobně jako on – slavný klasik oboru Mircea Eliade – totiž pro své odborné studie čerpá nepřeborné množství empirického materiálu z různých oblastí, které nesou zastřešující označení indoevropská kultura. Tyto studie³ jsou pozoruhodné jak pro výjimečnou šíři erudice, či pro bystrý vhled, který vnáší do některých metodologických problémů indoevropských výzkumů, tak především pro samotné vykreslení povahy indoevropského náboženského myšlení. A právě charakter indoevropského mýtického systému nás nyní bude zajímat nejvíce.

Pomocí komparativní metody Lincoln zpracovává široký soubor mýtických vyprávění uchovaných ve starověkých textech Indoevropanů. Zaměřuje se přitom primárně na ty mýty (a rituály, které s nimi souvisí), které v sobě zahrnují kosmologické hledisko. Jsou to ty mýty, které propůjčují smysl nebesům a zemi, životu a smrti, času a věčnosti, jakož i zcela banálním záležitostem jako jsou například trávení či plešatost. Lze říci, že nejvlastnějším charakterem těchto mýtů je to, že uvádějí člověka do celkové souvislosti s kosmem a tak mají tu schopnost jakoukoli entitu či událost integrovat do určitého všezahrnujícího mýtického schématu.

V souvislosti s tím Lincoln hovoří o takzvané homologii či homologickém myšlení.⁴ Tento pojem vyjadřuje právě onu provázanost mikrokosmu a makrokosmu, člověka a univerza, která dostává svůj výraz v nespočtu indoevropských mýtů. Typické pro homologické myšlení je absence jakéhokoli elementu, který by nebyl součástí systému, určité všezahrnující struktury. Není zde nic, co by nebylo možné začlenit. Všechny jednotlivé prvky se vzájemně podporují a posilují tak své oprávnění. Zpochybnit jednu sebenepatrnější věc v tomto systému by znamenalo zpochybnit zároveň s tím všechny ostatní.

Fakt homologie mýtického myšlení je nejpatrnější na sepjetí kosmu a lidského těla odrážející se v mýtech o stvoření. V těchto mýtech se kosmologické vrstvy vzájemně doplňují s vrstvami antropologickými. Kosmologie tvoří antropologii a naopak. Spekulace o povaze

³ Jedná se především o studie, které se později staly součástí knih *Myth, Cosmos, and Society: Indoeuropean Themes of Creation and Destruction*, Cambridge: Harvard University Press 1986 a *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991.

⁴ K pojmu homologie viz především Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 1-40.

lidského těla podléhá chápání kosmu a naopak. Pro tento účel je vytvořen určitý soubor homologií mezi částmi těla a odpovídajícími částmi kosmu. Mezi nejčastěji vyskytujícími se příklady homologií Lincoln uvádí těchto devět: 1. maso (či obecně lidské tělo)/země, 2. kost/kámen, 3. vlasy/květiny, 4. krev (či jiné tělesné tekutiny)/voda, 5. oči/Slunce, 6. mysl/Měsíc, 7. mozek (či myšlenky)/oblaka, 8. hlava/nebesa, 9. dech/vítr.⁵ Právě těchto devět homologií tvoří základní kameny indoevropského mýtického systému, zvláště pak stvořitelských mýtů. Každá dvojice spojená v těchto homologiích je pokládána za soupodstatnou. V rámci indoevropského systému myšlení se nemá za to, že „oči“ jsou jako „Slunce“, nýbrž že „oči“ jsou vytvořeny ze „Slunce“. Nejde tedy o vztah na základě podobnosti, nýbrž o vztah na základě soupodstatnosti, konsubstanciality.⁶ Lincoln si zde vypomáhá novotvarem: *alloforma*. Prefix „allo“ indikuje variaci. Pojem *alloforma* je užíván tam, kde jsou dvě věci spojeny v homologii na základě své soupodstatnosti, a mohou si tak být navzájem alternativními projevy. „Oči“ i „Slunce“ sestávají z jedné materiální podstaty (matter), která se přechodně vtěluje do dvou rozdílných forem. Obě tyto formy jsou pak vnímány jako jakési střídající se momenty v kontinuálním procesu, pomocí něhož se jedna forma nepřetržitě přeměňuje v druhou. Lze tedy říci, že ačkoli „oči“ a „Slunce“ vykazují zjevné odlišnosti, na té nejhlubší (nejpodstatnější) rovině jsou to samé. Jejich odlišnost je pouhá navenek se jevící odlišnost formy. Ve své podstatě jsou to vzájemné *alloformy*. Tento způsob uvažování je možné sledovat v celém mýtickém systému indoevropské oblasti, zvláště pak ve stvořitelských mýtech. Soubory jednotlivých homologií se všemi svými detaily jsou poskládány do jednoho složitě provázaného a promyšleného celku, systému.

Na základě uvedeného jsou shrnuty čtyři základní předpoklady tohoto dobře fungujícího myšlenkového systému:

- 1) Člověk a kosmos jsou vzájemné *alloformy*.
- 2) Co do svého bytí je materiální substance věčná, podléhá však nekonečné proměně.
- 3) Čas je nekonečný.
- 4) Změna je konstantní, avšak ty samé procesy se cyklicky opakují.⁷

⁵ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 16nn.

⁶ *Ibid.*, s. 5.

⁷ *Ibid.*, s. 140.

1.2 Sociální hledisko mýtického systému – sociogonické mýty

Lincoln sice nejprve probírá kosmologický aspekt indoevropských mýtů odděleně, avšak záhy vychází najevo, že je tu ještě jiná podstatná stránka věci. Je to hledisko sociální. Právě toto hledisko, dříve tak opomíjené, musí být dáno do souvislosti s kosmologickými obsahy. Aby bylo napříště ve výzkumu mýtů zohledněno jejich sociální pozadí, klade Bruce Lincoln tři fundamentální otázky, které mají být vztaženy na jakýkoli mýtus: „Co říkají tyto [Indoevropské] mýty o povaze společnosti? Kdo propaguje takové mýty? Kdo má prospěch z jejich propagace?“⁸

Nejprve je třeba se poohlédnout po tom, jaký obraz společnosti se zrcadlí v samotných mýtech. Lincoln si proto všímá těch mýtů, jejichž obsahem je takzvaná sociogonie, nebo-li zaměřenost na původ a vznik společnosti, sociálního těla té které kulturní oblasti. Ukazuje se, že v různých mýtických variantách sociogonických popisů, lze vysledovat určitý společný vzorec: roztrháním či rozkouskovaním těla prvního člověka (který je často také králem) vznikají sociální třídy, přičemž každá z nich odvozuje svůj původ i povahu od konkrétní části těla onoho prvního člověka. Charakteristické pro indoevropské společnosti jsou tři sociální třídy.⁹ První vrstvu tvoří kněží, jejichž původ je odvozen z hlavy prvního člověka a proto také mezi jejich charakteristické schopnosti patří myšlení, vnímání a řeč. Válečníci jako druhá vrstva vzešli z horního trupu první bytosti. Vzešli z jejich rukou, hrudi, srdce, plic, jde tedy o typické lokace síly, vitality a odvahy, jimiž je právě vrstva válečníků charakterizována. Třetí poslední třídou jsou prostí lidé. Jejich původ se odvozuje z dolního trupu prvního těla, z oblasti zahrnující břicho a genitálie, jsou tedy charakterizováni schopností produkce potravy (nejčastěji prostřednictvím chovu dobytka a zemědělství), sexualitou a apetitem. Třetí nejnižší vrstva je přitom nejpočetnější, stejně jako je dolní trup největší částí lidského těla.

Za touto základní, a dosti přímočarou charakterizací jednotlivých tříd, která vyplývá ze sociogonických mýtů, je možné poodhalit další její závažné důsledky. Zvláštní zřetel věnuje Lincoln především sociální hierarchii, která vyrůstá na jejích základech, a pak též vztahům mezi samotnými třemi sociálními vrstvami. Uvedme tedy nyní, společně s Lincolnem, ve stručnosti několik příkladů sociogonických mýtů indoevropské oblasti, abychom na nich ukázali vztah mýtu a společenského uspořádání.

⁸ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 141.

⁹ Tato „tripartitní“ struktura společnosti, nebo jinak: teorie „tří funkcí“ je dobře známá především z díla francouzského badatele Georsege Dumézila, který je jedním z největších odborníků v oblasti výzkumů indoevropského náboženského systému.

Lincoln na příkladu indického sociogonického mýtu zachyceném v Manuově Dharmašástre¹⁰ ukazuje, jak mýtus o první oběti (kterou je první bytost Puruša) definuje tradiční indickou sociální hierarchii, která v určité míře přetrvala do současnosti, a ustavuje ty, kteří budou na vrcholu takového hierarchického žebříčku, i ty kteří budou na jejím opačném konci. Také specifické činnosti jednotlivých indických společenských vrstev jsou odvozeny z uvedeného sociogonického mýtu. Příslušné části těla první bytosti Puruši korespondují s aktivitami příslušných kast.

Bráhmani, nejvyšší kasta v rámci indické společnosti, odvozující svůj původ z úst Puruši, jsou zde líčeni jako ti nejzpůsobilejší pro vykonávání obětí, tj. pro tu nejposvátnější lidskou činnost v celém vesmíru. Naopak šúdrové (nejnižší společenský stav, otroci), vzešli z nohou Puruši, mají přístup k obětování zcela zamítnut. Bráhmani, jakožto „hlas“ indické společnosti, mají kromě provádění obětí na starosti vyučování nauky a přijímání darů za provedení obětí. Válečníci – kšatrijové mají jakožto „ruce“ společnosti za úkol především ochranu lidí. Třetí společenská třída obchodníků, řemeslníků a zemědělců – vajšjů zajišťuje v první řadě ochranu dobytka, tedy stará se o produkci potravy. Všechny tři kasty pak mají povinnost se vzdělávat, vykonávat patronaci nad oběťmi (tzn. je i finančně podporovat) a obdarovávat ty, kteří oběti zajišťují.

Jak je patrné, rituální čistota a způsobilost k vykonávání obětí jsou stavebními kameny tradiční indické sociální hierarchie. Platí zde, že čím přímější přístup k obětování, tím vyšší sociální status. Oběť je centrální aktem celé společnosti a vztahy jednotlivých kast z ní přímo vyplývají. Či jinak řečeno: kolem oběti se rozvíjí specifický systém výměny mezi nejvyšší kastou bráhmanů a těmi ostatními, přičemž právě bráhmani mají v tomto systému zcela výsadní postavení.

Podobný sociogonický vzorec, avšak méně rozpracovaný do podrobností, nachází Lincoln také ve slovanském mýtu, konkrétně ve staré ruské básni „O holubím králi“¹¹. I zde se hierarchie sociálních tříd odvozuje od těla první bytosti, v tomto případě Adama. Prvořadí postavení tu však místo kněží zastávají carové a carevny, kteří vzešli z hlavy Adamovy. V pořadí druhou společenskou vrstvou, kryjící se s vrstvou válečníků, jsou princové a bohatýři pocházející z kostí Adamových. A nakonec je tu třetí nejnižší vrstva rolníků. Jej

¹⁰ Mānava Dharmaśāstra 1.87-93. Ukázka viz Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 142.

¹¹ V originále „Stič o golubinoj knig“, báseň pocházející z ústní lidové tradice, její kořeny sahají až do 13. století. Ukázka viz Bruce Lincoln, *Myth...*, s.145.

tělesnou lokací je Adamův klín, což je eufemistické označení pro genitálie, které nám dává vědět o hlavní životní náplni (vedle zajišťování potravy) této společenské třídy.

Hned několik příkladů sociogonického popisu uvádí Lincoln v rámci íránské mytologie.¹² Značné podobnosti s indickými a slovanskými záznamy vykazuje popis v apologetickém textu zhruba z 9. století *Škand gumānīk wičār* 1.20-24, který je však stručnější, když rovnou jednoduše konstatuje homologii mezi částmi těla a sociálními vrstvami. Hlava je spjata s kněžími, ruce s válečníky, břicho s prostým lidem, navíc je zde čtvrtá vrstva řemeslníků, která koresponduje s nohama. Také íránský mýtus opakuje ono rozdělení prvního krále (Yima) na tři části, které odpovídají třem společenským vrstvám (*Yašt* 19.30-39).

Poněkud komplikovanějším a odlišným íránským příkladem sociogonie je popis z *Ayādgar i Jāmāspīg* 4.39-41. Příběh zde popisuje rozdělení určitého prostoru i společnosti mezi tři syny primordiálního krále (Frēdōn). Nejprve jsou každému z nich přiděleny jisté atributy odpovídající jednotlivým sociálním třídám. Právo a náboženství jako atributy typické pro vrstvu kněží dědí první syn (Ērič), fyzická síla a moc jako charakteristické znaky válečníků připadají druhému synu (Tōz) a nakonec hojnost a materiální bohatství jako znak prostého lidu jsou přiřčeny synu třetímu (Salm). Poté je také každému ze tří synů vymezeno určité území. Jak je patrné, místo obětního rozdělení těla první bytosti či krále, jsme zde svědky dynastického dědictví, jehož pomocí je království primordiálního krále rozděleno do tří částí. Je to tedy samotná královská říše, která je rozdělena do tří sociálně diferencovaných částí.

Pro doložení povinností jednotlivých společenských vrstev a jejich vzájemných vztahů, uvádí Lincoln v rámci íránského náboženství příklad z *Mēnōg i Xrad* 31.¹³ Duch moudrosti zde udává výčet patřičných funkcí prisouzených jednotlivým třídám. Pro kněží je vyhrazeno dohlížení nad pravou náboženskou vírou, provádění obětí a vzývání pravých bohů. Navíc mají dbát na řádné dodržování práva a spravedlnosti, jakož i zvyků a sociálních vazeb. Též mají člověka přivádět k ctnosti a bránit ho proti zlu. Hlavní povinností válečníků je bránit zem proti nepřátelům a udržovat v ní mír. Prostý lid pak zajišťuje obdělávání půdy a má se vůbec snažit o celkovou prosperitu země.

Jak je vidět, i v tomto případě má prominentní vrstva kněží oproti ostatním bez pochyby největší díl odpovědnosti. Ústředním úkonem je zde, podobně jako v indické

¹² Bruce Lincoln, *Myth...*, s.146n.

¹³ *Ibid.*, s.147.

společnosti, obětování. Kromě specificky náboženské funkce, mají však kněží rovněž jistou odpovědnost právní a politickou. Pomocí práva, které bylo zjeveno jako posvátné, kněží usměrňují společnost. Ta je přitom považována za neméně posvátnou jako samotný kosmos, z čehož vyplývá, že ovlivňování společnosti pomocí práva je stejně posvátná činnost jako ovlivňování kosmu pomocí obětování. Právo je, stejně jako obětování, založeno na posvátných principech a tyto principy jsou plně ve správě kněží.

V případě válečníků je otázkou, zda-li povinnost bránit zemi před nepřáteli je to samé, co udržovat v ní mír. Jedná se o synonyma nebo jde o dvě různé povinnosti? Lincoln se domnívá, že odrazení vnějšího nebezpečí stran cizího nepřítele ještě zákonitě nezaručuje klid a mír uvnitř země samé. Vzhledem k tomu, že kněží mají na dodržování práva a spravedlnosti pouze dohlížet, je nasnadě, že vynucování právního úsudku kněží je úkolem právě pro třídu válečníků. Síla válečníků tak tedy zároveň slouží jako podpora autority kněžské vrstvy v právních a sociopolitických záležitostech.¹⁴

Co se pak týče nejnižší společenské vrstvy (zaměstnané především chovem dobytka a zemědělstvím), její povinnost definovaná jako snaha o celkovou prosperitu země je opět jaksi vymezena a limitována vrstvou kněží.

Ještě detailnější zachycení specifických povinností oněch tří společenských tříd nachází Lincoln v Césarově popisu galské společnosti, *De Bello Gallico* 6.13-15.¹⁵ Zvláštní pozornost vyžaduje hlavně díky podrobnému vyličení významu kněžské vrstvy. Uspořádání galské společnosti sestávalo z dvou vznešených vrstev – druidů a rytířů. Majoritu pak tvořil obyčejný lid (plebejci). Druidové se, jakožto intelektuální elita galské společnosti, angažovali ve věcech posvátných, prováděli oběti, byli nositeli vědění. Svou posvátnou moudrost uchovávali v paměti a pečlivě střežili před nepovolanými. Jejich pravomoc sahala i do oblasti práva, rozsuzovali nejrůznější spory. Toho, kdo se nehodlal podrobit jejich rozsudku, měli díky své moci možnost vyloučit z aktu obětování, což pro dotyčného znamenalo prakticky vyloučení ze společnosti.

Všechna tato privilegia nejvýše postavené třídy v rámci sociální hierarchie jsou nám již dobře známá z výše uvedených popisů. Co je zde, na půdorysu galské společnosti specifické, jsou peněžní vztahy mezi jednotlivými třídami a s tím spojené postavení druidů. V galské společnosti bylo jednou z hlavních povinností platit poplatky. Jediní, kdo byli z placení poplatků osvobozeni, byli právě druidové. Oni sami poplatky přijímali, avšak žádné

¹⁴ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 148.

¹⁵ Ukázka viz ibid.

neplatili. Třída rytířů již z povinnosti placení poplatků osvobozena nebyla, ale i jí byli zároveň poplatky vypláceny. Ti, kdo nejvíce dopláceli na tento dosti disproporční systém vyplácení poplatků, byli plebejci. Jim žádné dávky vypláceny nebyly, naopak museli platit nejvíce, stali se stálými dlužníky, což je nakonec donutilo k vazalství a stali se tak v podstatě otročící třídou. Druidové a rytíři profitovali z jejich neschopnosti platit, když je zcela záměrně drželi v pozici, která pro ně byla výhodná. Plebejci v této situaci neměli nikde zastání, neboť právní záležitosti i veškerá politická moc byla v rukou druidů. Nutno podotknout, že toto bezpráví uskutečňované na prostých, neurozených lidech opět není ojedinělou skutečností v rámci společenských struktur zmiňovaných indoevropských společností.

Pojďme se nyní opět více zaměřit na spojení popisu sociální reality, vztahů a procesů se sociogonickým mýtem. Toto spojení bylo nejvíce patrné v případě výše uvedeného popisu v *Mānava Dharmaśāstra* 1.87-93. Další ilustrativní příklad Lincoln nachází v Platónových spisech *Timaios* a *Ústava*. Platónovův ideální stát popisovaný v *Ústavě* je konstituován typickou tripartitní (či tří-funkční) strukturou společnosti. Bruce Lincoln tak konstatuje, stejně jako před ním Georges Dumézil¹⁶, že ona Platónova hierarchická koncepce ideální *polis* je založena na obecném indoevropském vzoru.¹⁷ To, co u Platóna došlo jisté obměny, je pouze to, že svrchovanou vrstvu kněží na vrcholu společenského žebříčku nahradili králové-filosofové. Avšak i oni, podobně jako kněží, spravují společnost pomocí svých intelektuálních schopností.

Platón kromě popisu sociální struktury založené na tripartitním modelu nabízí též analýzu přirozenosti lidské duše a snaží se obě tyto koncepce sjednotit dohromady.¹⁸ Ideální obec sestává ze tří stavů: výdělečného, vojenského a vládnoucího. Také lidská duše sestává ze tří částí: žádostivé, vznětlivé (či statečná) a rozumové. Důležitá je ona vzájemná souvztažnost, homologie duše a společnosti. Stejně, jako má být vznětlivá část duše přirozeným pomocníkem části rozumové, není-li ovšem zkažena špatným pěstováním, má být i vojenský společenský stav ku pomoci vládnoucím králům-filosofům. Stejně, jako je vznětlivá-statečná část lidské duše vnímána jako obránce člověka, je také vrstva válečníků dobrým obráncem obce. Ona odvážná část duše přitom jedná na popud části rozumné, stejně jako válečníci

¹⁶ Viz např. Georges Dumézil, *Mýtus a epos I*, Praha: OIKOYMENH 2001.

¹⁷ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 151.

¹⁸ Platón, *Ústava* 440e-441a

jednají na popud krále-filosofa. Žádostivá složka duše je pak homologickým odrazem nejnižší sociální třídy výrobců.

V dialogu *Timaios* postupuje Platón ještě dále, když prokazuje homologii též mezi zmíněnými třemi složkami lidské duše a částmi lidského těla.¹⁹ Bohové ustavili pro každou ze tří částí duše určité místo v těle. Jedna část duše – rozumnost – je zde navíc prohlašována za nesmrtelnou a přisuzuje se jí božský původ. Zbylé dvě části jsou pak smrtelné. Rozumná část duše byla bohy uložena v nejdokonalejší části těla – hlavě. Srdnatost, druhá část duše byla umístěna v hrudi a žádostivost, třetí a poslední část, byla snesena do dolního trupu. Ačkoli je hlava nejmenší částí těla, přisuzuje ji Platón nejdůležitější funkci: ovládat všechny části ostatní. Stejně tak vládne vznešený intelekt nad žádostmi. A podobně také král-filosof nad lidem v obci. Jen v případě, že by se nejnižší složka duše vzpírala velení rozumu, potlačila by tuto vzpuru ona vznětlivá (statečná) složka duše, jakož by vojenský stav potlačil případnou revoltu lidu.

Hierarchie v rámci Platónovy ideální společnosti je tedy pyramidická. Nejméně početná skupina, „hlava“ a elita společnosti, díky své duševní převaze (a takřka božskému původu) požívá vlivu nad ostatními společenskými vrstvami. Střední vrstvu přitom používá k vymáhání svých vlastních pravidel a k usměrňování nejnižší majoritní vrstvy. Ospravedlnění pro takovou převahu Platón nabízí například v *Ústavě* 431a-d, kde osvětluje význam slova „sebeovládání“. Stejně jako je třeba, aby lepší duševní stránka člověka vládla té horší, také uměřenější společenský stav, charakteristický právě svým sebeovládáním, má dohlížet nad mravně nevázanou většinou.

Jak jsme viděli, Platón umně spojuje představu ideálně fungující a uspořádané společnosti s mýtem, který staví na homologickém vztahu tělesných partií člověka, složek jeho duše a jednotlivých sociálních tříd. Podobně je tomu také v případě indické *Mānava Dharmaśāstra*. Lincoln však upozorňuje na jistý rozdíl těchto dvou sociogonických popisů: „zatímco ten první [*Manu*] líčí, jak byly jednotlivé vrstvy společnosti vytvořeny z těla prvního člověka, ten druhý [Platón] hovoří o tom, jak byly ony typické znaky těchto vrstev *do* těla prvního člověka umístěny.“²⁰ Dle Platóna jakýkoli spravedlivý člověk – tj. ten, který je schopný v první řadě sebeovládání – v sobě spojuje všechny tři odlišné části duše.²¹ Spravedlivý jedinec je tedy jakýmsi sociálním mikrokosmem, který v sobě zahrnuje všechny

¹⁹ Platón, *Timaios* 69d-70a

²⁰ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 156.

²¹ Platón, *Ústava* 434d,e

tři sociální typy a ze kterého vlastně teprve může vzniknout samotná společnost. Spravedlivý člověk je, dle Platóna, předobrazem fungující společnosti. Právě na něm je možné spatřit, jak spolu ony nesourodé složky vzájemně kooperují.

Jak je patrné z předchozích příkladů tuto roli prvního muže (Platónova „spravedlivého“) zastával v mnoha indoevropských stvořitelských mýtech první král. Král byl vnímán jako *alloforma* společnosti, tedy jako jakýsi předobraz její hierarchické diferenciaci. Zmiňovali jsme již sociogonické mýty, v nichž je tělo (či říše) prvního krále rozděleno do tří sociálních vrstev. První král je zde nahlížen jako sociální mikrokosmos, který v sobě slučuje všechny tři sociální vrstvy. Král jako předobraz společnosti stojí tedy jaksi mimo sociální hierarchii.

Proces však může být i opačný: první král může být stvořen z rozmanitosti oněch tří sociálních tříd. Lincoln uvádí popis Skytského mýtu, který je zachycen řeckým historikem Hérododem.²² První člověk (Targitaos) má tři syny. V čase počátků snesou se pak z nebe jako dary bohů tři posvátné předměty. Každý z těchto darů je charakteristickým symbolem jedné společenské vrstvy: pluh a jho představují třídu výrobců, meč reprezentuje třídu válečníků a pohár sloužící k obětování symbolizuje třídu kněží. O tyto dary postupně usilují všichni tři synové Targitaa. Avšak jedinému, komu se podaří tyto tři předměty získat, je nejmladší syn Kolaxais. Jedině on, jakožto držitel tří božských darů symbolizujících tři společenské vrstvy, pak může být ustanoven králem. Kolaxais se tedy stává králem až poté, co se v něm spojily všechny tři sociální vrstvy; až poté, co se stal všezahrnujícím sociálním mikrokosmem.

Z toho vyplývá, že nejen král je *alloformou* společnosti, tj. jejím předobrazem. Platí to také naopak: společnost je předobrazem krále. Král a společnost jsou vnímány jako spolu související protějšky. Jedno vzniká z druhého a naopak: jednota sociálních rolí uvnitř krále se rozděluje do jednotlivých sociálních vrstev a naopak rozmanitost těchto vrstev se spojuje v postavě krále. Bruce Lincoln dokonce pro ten účel zavádí novotvar: „regiogonie“, tj. mýtus o původu krále. Ona regiogonie pak vždy musí být dávana do souvislosti se sociogonií, neboť se jedná o jakési symetrické protějšky, podobně jako je tomu v případě kosmogonie a antropogonie.²³ Jinými slovy: tak jako spolu (v rámci indoevropského myšlení) souvisí původ člověka a vesmíru, souvisí spolu též původ krále a společnosti.

²² Herodotos 4.5-6, ukázka viz Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 156n.

²³ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 158.

Poté, co jsme uvedli tyto konkrétní příklady sociogonických mýtů indoevropské oblasti se všemi jejich specifickými detaily, můžeme přejít na obecnější rovinu. Vraťme se zpět k otázkám, které byly položeny na začátku: „Co říkají mýty indoevropské oblasti o povaze její společnosti? Kdo propaguje takové mýty? Kdo má z jejich propagace prospěch?“²⁴

Lze si povšimnout, že uvedené popisy stvoření sociální hierarchie byly vystavěny podle dvojího vzorce. Ten první – můžeme ho nazvat obětní model – popisuje roztrhání (tedy jakousi prvotní oběť) těla prvního člověka/prvního krále, přičemž z jeho částí vznikají tři společenské vrstvy. Druhý model – nazveme ho dynastický – operuje s genealogickými představami. V tomto případě není rozdělen král, nýbrž jeho království či potomstvo do tří částí, s tím že každá tato část je vnitřně spojena s konkrétní společenskou třídou. Oba tyto modely sociogonického mýtu – obětní i dynastický – se však shodují v tom, že krále a společnost (či společenskou hierarchii) představují jako jakési mýtické ekvivalenty, homologické protějšky. Uspořádání jednoho je přímým odrazem druhého. Společnost je ve své rozrůzněnosti vnějším projevem krále jakožto sjednocující sociální jednotky. Král tedy není chápán jako *zástupce* společnosti, ale jako přímé *ztělesnění* sociálního řádu, sociální totality.

Viděli jsme, že homologické myšlení se projevuje také v konkrétní podobě tří společenských vrstev. Každá z nich je představena jako určitá část těla. Vrstva kněží je hlavou společnosti, vrstva válečníků jejím horním trupem a běžní lidé (výrobci) jsou symbolizováni spodní částí těla. Charakteristická činnost té které společenské třídy a její postavení ve společnosti přesně odpovídá právě této tělesné symbolice. Stejně, jako je hlava umístěna na vrcholu těla a je považována za nejdůležitější jeho část, je též vrstva kněží dosazena na nejvyšší pozici ve společnosti a jsou jí svěřeny ty nejdůležitější povinnosti. Tato výsada je přitom ospravedlněna – analogicky s onou typickou částí těla – jejich (kněží) intelektuálními schopnostmi. Druhou pozici v sociálním žebříčku zastávají „silní a odvážní“ válečníci, kteří dohlížejí na vnitřní řád společnosti a střeží ji před vnějším i vnitřním nepřítelem. Třetí vrstva výrobců, „nohy“ společnosti, zajišťuje její chod tím, že ze všech sil podporují obě vyšší třídy. Neboť jsou tělesnou *alloformou* vrstvy výrobců žaludek a genitálie, spadá do jejich povinností zajišťování potravy a biologická reprodukce.

²⁴ Ibid., s. 141.

Vzniká tedy jakási vertikální hierarchie, ve které nejméně početná skupina požívá nejvyšší míru autority a prestiže; hierarchie, ve které tato minorita využívá zbylé společenské vrstvy ve svůj prospěch. V tomto společenském systému je veškeré intelektuální snažení rezervované pro úzce vymezenou menšinu, elitu. Ostatním je svěřena práce manuální, byť někteří (třída válečníků) též požívají jisté moci, prosperity a prestiže. Většina však slouží jako podřízení. Nejvyšší společenská vrstva je tak vlastně zcela závislá na produktivitě ostatních tříd. Sama osvobozena od manuální činnosti, využívá podpory ostatních pomocí institucionalizované štědrosti – ať již ve formě darů či poplatků. Výměnou za to poskytuje jakýsi ideový a rituální servis.

Vrstva kněží jakožto intelektuální elita, jakýsi ideologický aparát společnosti, vytváří a propaguje mýty, spekulace o povaze člověka a kosmu. Ovšem nejen to. Jak se Bruce Lincoln domnívá, angažují se kněží rovněž v propagaci určité sociální ideologie zašifrované v sociogonických a regiogonických mýtech.²⁵ Pojem ideologie zde přitom Lincoln nechápe pouze jako jakýsi ideál, vůči kterému je sociální realita poměřována. Jinými slovy: jakýsi cíl, ke kterému by měla společnost dospět. Mnohem důležitější je, že tato ideologie slouží jako jakási „zástěrka, která strategicky zastírá, zkresluje a činí nesrozumitelné významné aspekty skutečných sociálních procesů. Stejně jako jakákoli jiná ideologie, mýtus do značné míry slouží k vytváření falešného vědomí u většiny členů společnosti, přesvědčující je o *správnosti* jejich způsobu života, ať již je jakýkoli, a celkového sociálního uspořádání.“²⁶ Je patrné, že Lincoln používá pojem *ideologie* v marxistickém smyslu, když ji chápe jako souhrn idejí, které jsou považovány za objektivně platné, jsou propagovány členy určitých společenských vrstev a v podstatě legitimizují stav věcí, který je v souladu se zájmy právě těchto vrstev. V našem případě je to tedy vrstva kněží, která pomocí stvořitelských mýtů vytváří falešné vědomí v ostatních vrstvách společnosti, když je ubezpečuje o oprávněnosti určité sociální situace. Kněží pomocí mýtů legitimizují svou privilegovanou pozici v rámci společnosti.

Lincoln nicméně varuje před příliš jednoduchým antiklerikalismem. Kněžská vrstva sebe sama chápe jako ty, kdo „odhalují, artikulují a předávají ty nejposvátnější a nejhlubší ze všech pravd, ve kterých nebylo zjeveno nic menšího než základní struktury reality – kosmické, jakož i sociální.“²⁷ Jejich sebehodnocení by tedy nemělo být znevažováno. Nicméně jakkoli jsou kněží přesvědčeni o posvátnosti svých pravd, jejich skutečným zájmem

²⁵ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 164.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, s. 165.

jsou určité ideje a normy, které určitým způsobem formují společnost. Tyto ideje a normy poskytují kněžím velmi výhodnou pozici, která jim pak opět dovoluje ony ideje a normy prosazovat.

Rovněž vrstva válečníků má do jisté míry prospěch z mýtů propagovaných kněžími. Jestli lze vrstvu kněží považovat za ideologický aparát společnosti, vrstva válečníků je pak jejím donucovacím aparátem. Jak bylo možno vidět na konkrétních příkladech, sociogonické mýty vytvářejí a legitimizují používání síly ze strany válečníků. Tato síla pak může být použita k obraně vůči vnějšímu nepříteli, či je prokazována při aktivním vedení války. Síla válečníků však může být využita také jako represe vůči nejnižší vrstvě prostých lidí. V jakékoli rozvrstvené společnosti - tu indoevropskou nevyjímaje - totiž nejnižší sociální třída představuje potencionální hrozbu pro vládnoucí vrstvy. Mohla by se pokusit o narušení stávajícího řádu ve snaze o nápravu dosavadní sociální nespravedlnosti. Samotná možnost zásahu represivních sil však již předem jakoukoli vzpouru nejnižší vrstvy odrazuje.

Sociogonické mýty ospravedlňují represivní jednání ze strany vrstvy válečníků vůči nejnižší vrstvě navíc také vzhledem k charakteristice nejnižší vrstvy. Jak víme, nejnižší společenská vrstva měla jako svou tělesnou *alloformu* žaludek a genitálie. Její hlavní činností bylo zajišťování potravy a biologická reprodukce. Mělo se za to, že vrstva prostých lidí je ovládána pudově, přičemž svůj apetitivní charakter nejsou schopni sami usměřňovat. Právě tento fakt ospravedlňoval jejich stálou kontrolu ze strany vyšších vrstev. Racionální kontrolu vykonávali kněží, tu silovou pak válečníci. Pomocí mýtické ideologie tak byla nejnižší třída nejprve sociálně degradována, vykázána do patřičných sociálních mezí, tj. až na samé dno společnosti. Nad touto jejich pozicí pak byla stanovena stálá kontrola. Konkrétní příklad lze nalézt opět v Platónově *Ústavě*.²⁸

Největší podíl na podřízenosti nejnižší vrstvy však neměla represivní síla válečníků, ale úspěšná propagace mýtické ideologie stran kněží. Právě ono *falešné vědomí* vyplývající z takové propagace, vylučovalo jakoukoli nespokojenost se stávajícím stavem nejnižší vrstvy. Mýty prostě konstatovaly podřízenost prostých lidí jakožto normativní, věčnou pravdu. Stejně jako je dolní část těla podřízena té horní části, je i nižší společenská vrstva podřízena vyšším vrstvám. A pokud nižší vrstva pociťuje útisk, je to stejně taková danost, jako když váha horního trupu stlačuje dolní část těla.

²⁸ Platón, *Ústava* 431a-d, 441e-442b

Důležitým aspektem ideologického podmanění nejnižší vrstvy je rovněž záležitost, které jsme se již trochu dotkli – charakterizace nejnižší vrstvy. Vzhledem k mýtickému sepětí této vrstvy s určitými tělesnými partiemi (žaludek, genitálie, nohy), považovali ji výše postavení za méněcennou. Charakterizovali ji jako nenasytou, apetitivní, nečistou. Toto odhodnocení vedlo u této vrstvy k vytvoření onoho falešného vědomí, které pak vlastně jen potvrzovalo pravdivost mýtického popisu jejího původu a místa v rámci společnosti.

1.3 Obětní ideologie

Doposud jsme mluvili pouze o mýtu jakožto o jakési šifře, která je nositelkou určité sociální ideologie. Zaměříme se nyní také na rituální praxi indoevropské oblasti. Nemusíme se však příliš vzdalovat, neboť oboje – mýtické myšlení i rituální praxe – spolu velmi úzce souvisí. Viděli jsme, že v sociogonických mýtech převládala představa oběti prvotní bytosti. Prostřednictvím obětování vzniká z jednotlivých kusů těla prvotní bytosti společnost. Obětování bylo též ústřední činností nejvyšší vrstvy společnosti – kněží. Ptejme se tedy: jak dalekosáhlý je význam oběti v indoevropském systému myšlení?

Bruce Lincoln se domnívá, že oběť měla v indoevropské společnosti (tedy nejen u Germánů, Keltů, Skythů, Thráků, ale i u Řeků a Indů) zcela výsadní postavení.²⁹ Stejně jako jiní badatelé (např. Mircea Eliade) hovoří o oběti jako o „opakování kosmogonického procesu. Každé provedení oběti bylo vnímáno jako znovu-stvoření světa, které rozvíjí materiální substanci z její mikrokosmické formy do makrokosmu, a tak podporuje stvoření.“³⁰ Objasněme: zmiňovali jsme výše, že indoevropské stvořitelské mýty popisují vznik světa z rozdělených částí těla prvotní bytosti. Jedná se o jakýsi pohyb od mikrokosmu k makrokosmu. Z těla první bytosti (mikrokosmu) vzniká svět (makrokosmos). Zmínili jsme rovněž, že mikrokosmos a makrokosmos jsou v indoevropském myšlenkovém systému vzájemně propojeny v homologickém vztahu. Jedno úzce souvisí s druhým. Je to patrné na vzájemném propojení (*alloformách*) slunce a očí, větru a dechu, vody a krve, země a masa, atd. Jedná se o alternativní formy téhož, jakési esenciální látky. Právě na tomto homologickém vztahu mikrokosmu a makrokosmu je založena kosmogonie. A rovněž antropologie, neboť proces funguje i obráceně: z makrokosmu vzniká mikrokosmos, tělo

²⁹ Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991, s. 172.

³⁰ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 42.

prvního člověka vzniká z homologických částí makrokosmu. Pokud jde tedy o oběť jako rituál, ten pak jen opakuje či kopíruje onen proces vzájemné souhry mikrokosmu a makrokosmu. A tím jaksi udržuje celé stvoření v chodu.

Lze říci, že oběť je ústředním motivem, kolem kterého je indoevropská společnost uspořádána. Není jen centrálním pojmem indoevropské rituální praxe, ale též středem celého spekulativního myšlení. Lincoln dokonce mluví o *obětní ideologii* (sacrificial ideology) v rámci indoevropské společnosti.³¹ Obětní ideologie v sobě spojuje mýtus a rituál. Činí z nich součásti jednoho systému. Tento „totalitní a totalizující systém“³² má, jak jsem řekli, svůj střed v homologii mikrokosmu a makrokosmu. Všechny jednotlivé aspekty v rámci tohoto systému se vzájemně podporují, posilují své oprávnění. Z toho také vyplývá velmi přesvědčivá moc tohoto systému. Žádnou jeho součást není možné zpochybnit, neboť by tím byly zároveň zpochybněny všechny části ostatní.

Obětní ideologie staví na přesvědčení, že celý řád kosmu spočívá na patřičném provedení oběti, neboť oběť stála též při tvoření vesmíru. Oběť je vnímána jako jakési pojítka mezi člověkem a kosmem, mikrokosmem a makrokosmem. Oběť ovšem též figuruje při tvoření společnosti – vzpomeňme na sociogonické mýty, a rovněž má vliv na uspořádání společnosti. To vše spolu úzce souvisí, vše drží pevně při sobě. Jenže to, že to „drží při sobě“ je způsobeno právě mocí ideologie. „Člověk pak například nemůže tvrdit, že nejnižší vrstva prostých lidí je na stejné společenské úrovni jako vrstva kněží, bez toho, aniž by tvrdil, že oběť ne-znovuvytváří kosmos v každém okamžiku, kdy je prováděna.“³³ Oběť je totiž vnímána jako proces, který je paralelní k sociogonii. A člověk, aby si udržel svou představu kosmu, musí zároveň akceptovat privilegované postavení vrstvy kněží ve společnosti, a tím též podřízenost všech ostatních vrstev.

1.4 Shrnující teze

Můžeme tedy společně s Lincolnem shrnout v obecných tezích: „mýtus a rituál jsou stylisticky rozdílné, ovšem komplementárně a vzájemně se posilující mody pro šifrování a šíření ideologie.“³⁴ Mýtus a rituál jsou, podle něj, součásti jednotného, vše-integrujícího systému náboženské ideologie. Ta má, na rozdíl od ideologie sekulární, to specifikum, že

³¹ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 167nn.

³² *Ibid.*, s. 172.

³³ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 171.

³⁴ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 172.

prezentuje určité analýzy povahy lidské přirozenosti a samotného kosmu. Zkrátka řečeno: prezentuje určitý kosmologický názor. Mimoto ovšem náboženská ideologie, stejně jako jiné ideologie, „věnuje důkladnou pozornost povaze a vlastnímu uspořádání jisté třetí entity, která je prostředkem mezi mikrokosmem jedince a makrokosmem univerza: jde o mezo-kosmos lidské společnosti.“³⁵ Z faktu, že náboženská ideologie prezentuje, kromě kosmologického názoru, také určité sociální hledisko, dle Lincolna vyplývá, že je napříště nepřipustné, abychom zkoumali mýtus, rituál a náboženství odděleně. Je třeba je zkoumat vždy v rámci konkrétní společnosti, ve které jsou zakotveny. Mýtus, rituál a náboženství znázorňují struktury a organizaci konkrétní společnosti pomocí svých pojmů, a tyto struktury a organizaci také často pomáhají střežit.

Nelze tedy separovat projevy spekulativního myšlení od tvrdých faktů sociální hierarchie a vykořisťování. Mocný systém náboženské ideologie umožňuje onu sociální hierarchii a vykořisťování právě díky přesvědčivé moci kosmologických představ. Vše-syntetizující systém náboženské ideologie, propagovaný pomocí mýtů a rituálů vrstvou kněží, s sebou nese dva důsledky: 1) lidé všech společenských vrstev vnímají kosmos jako poznatelný a útulný; 2) lidé všech společenských vrstev vnímají společnost jako legitimní a rovněž útulnou, stabilní, věčnou a spravedlivou. Právě toto mínění přispívá ke skutečné stabilitě společnosti.³⁶ A dodejme, že toto mínění je projevem schopnosti mýtu vytvářet v lidech falešné vědomí.

Je možné si povšimnout, že Lincolnovu pojetí náboženského systému, jakožto vzájemného vztahu kosmických (či mýtických) a sociálních obsahů, nabízí jisté podobné postřehy, které rovněž nacházíme v rámci koncepce náboženství jako kulturního systému Clifforda Geertze³⁷. Geertz používá odlišnou terminologii: namísto „kosmických obsahů“ užívá pojem „světový názor“ a místo „sociologických obsahů“ pak pojem „étos“. Ve své slavné knize *Interpretace kultur* Geertz píše: „[n]áboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi určitým způsobem života a určitou (přestože nejčastěji implicitní) metafyzikou, a udržuje tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propůjčované autority.“³⁸ Náboženské symboly, či můžeme říci náboženství jako systém symbolů, spojují/je v sobě

³⁵ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 173.

³⁶ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 170.

³⁷ Clifford Geertz (1926-2006) americký kulturní antropolog, filosof kultury, religionista, zakladatel a nejvýznamnější představitel symbolické antropologie. Viz Břetislav Horyna, heslo „Clifford Geertz“, in: *Filosofický slovník – kolektiv autorů*, Olomouc 1998, s. 151.

³⁸ Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha: Sociologické nakladatelství (Slon) 2000, s. 106.

určité sociální jednání lidí s jejich světonázorem, představou kosmu. Oba tyto aspekty se vzájemně posilují, legitimizují se navzájem. Geertz na jiném místě používá pojmy „modely reality“ a „modely pro realitu“.³⁹ Prvým označuje určitou interpretaci světa, řádu věcí. Druhým pak pravidla pro uspořádání sociálního života, vzájemných sociálních vztahů. Je to stále onen dvojitý aspekt náboženských symbolů – světový názor a étos. Oba tyto aspekty jsou přitom v symbióze, jejich spojení je z pohledu věřícího nerozlučitelné. Nerozlučitelné proto, že náboženské symboly „obdařují pojmy obecného řádu bytí [světový názor] takovým nádechem skutečnosti, že se [...] nálady a motivace [étos] zdají jedinečně realistické.“⁴⁰ Jsou tedy nerozlučitelné nezpochybnitelnou silou přesvědčivosti. Typické znaky náboženství jsou proto soulad a autorita.

Jisté podobnosti s Lincolnovým konceptem jsou patrné. Stejně jako mohla být (v indoevropském náboženství) struktura kosmu považována za věčnou, totéž mínění se nakonec přeneslo i na strukturu společnosti. „Sociohistorické nahodilosti a přírodní zákony byly definovány v rámci toho samého mýticko-rituálního diskursu, a byly obdařeny tím samým statutem absolutní fakticity a věčné pravdy.“⁴¹ Systém náboženské ideologie funguje tak, že kosmické (mýtické) obsahy ospravedlňují sociální obsahy a naopak. Zpochybnit jedno znamená zároveň zpochybnit druhé, a zpochybňování jednoho aspektu s sebou vždy nese dokazování nespočtem velmi přesvědčivých argumentů. Kosmický a sociální diskurs jsou tak dva nerozlučitelné aspekty náboženství, s Lincolnem řečeno vzájemné *alloformy*. Dodejme pak, že nelehkým úkolem badatele je pod kritickým úhlem pohledu rozpoznávat ony „švy“ obou jmenovaných aspektů.

Co se dále týče možného vlivu na Lincolново zkoumání indoevropského náboženství, nelze upřít jistou inspirovanost sociologickou školou Émila Durkheima⁴². Je to patrné především díky Lincolnovu popírání autonomie náboženství/mýtu vůči společnosti. Již jsme řekli, že Lincoln odmítá zkoumání mýtu, rituálu či náboženství odděleně, ale vždy na podkladě určité společnosti, ve které jsou vtěleny. Lincoln by se ovšem s Durkheimem neshodl na tom, že koncepty reality jsou pravidlům života společnosti podřízeny. Či přesněji řečeno, neshodl by se na tom, že sociální realita představuje primární skutečnost a že všechny

³⁹ Clifford Geertz, *Interpretace...*, s. 109n.

⁴⁰ Jedná se o úryvek z Geertzovy definice náboženství, viz *ibid.*, s. 107.

⁴¹ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 171.

⁴² Émile Durkheim (1858-1917) francouzský filosof a sociolog, zakladatel sociologie náboženství. Viz Břetislav Horyna, heslo „Émile Durkheim“, in: *Filosofický slovník – kolektiv autorů*, Olomouc 1998, s. 96.

ostatní fenomény jsou od ní teprve odvozené (jako jakési její projevy v podobě sociálních faktů).

2. Indoevropský výzkum a jeho ideologičnost

2.1 Proměna Lincolnovy teorie a metodologie

V předchozí kapitole jsme stručně představili Lincolново pojetí indoevropského mýtického systému. Nyní chceme ukázat, že Lincoln ve svém zkoumání indoevropských mýtů, náboženství a společnosti nepostupoval vždy stejným způsobem. Jeho přístup je typický neustálým posunováním se vpřed, směrem ke kritickému promýšlení svých předchozích badatelských pozic. V následující podkapitole se proto pokusíme vystihnout hlavní změny jeho vědecké metody vzhledem k indoevropskému výzkumu.

2.1.1 Před „obratem“

Lincolnovy dřívější práce byly vedeny obvyklým způsobem, tj. za pomoci konvenční komparativní metody.⁴³ Metody, kterou neproblematicky převzal od svých vědeckých předchůdců. Metody, pomocí které je na základě srovnávání nejrůznějšího empirického materiálu indoevropských oblastí (povětšinou náboženských textů) rekonstruován pravděpodobný indoevropský náboženský systém. Styl práce založený na této metodě je patrný v Lincolnových raných dílech, počínaje jeho disertační prací později vydané jako *Priest, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*⁴⁴. Ta je psána pod vedením Mircea Eliadeho a nese zřetelný vtisk vědeckého přístupu tohoto Lincolnova velkého a vlivného učitele. Předpokládá se zde existence jakési původní indoevropské proto-kultury a sleduje se šíření jejích náboženských idejí do nejrůznějších oblastí. Lincoln zde bez sebemenších rozpaků přejímá Eliadeho snahu rekonstruovat prostřednictvím komparativní analýzy onu ztracenou indoevropskou civilizaci.⁴⁵

Podobné předpoklady týkající se původu mýtických vyprávění, a také podobné komparativní přístupy se vyskytují i v následujících dvou knihách, které Lincoln publikuje během osmdesátých let: *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's*

⁴³ Ke stylu komparativní metody v prvních Lincolnových dílech (1981-86) viz Charles Hallisey, „The Comparisons of Bruce Lincoln“, *Religious Studies Review* 28, 1988, s. 17-22.

⁴⁴ Bruce Lincoln, *Priest, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley: University of California Press 1981.

⁴⁵ Brian K. Pennington, „Critical Evaluation of the Work of Bruce Lincoln“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 2.

*Initiation*⁴⁶ a *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*⁴⁷. V posledně jmenované knize je pouze jakýsi náznak pochybnosti. Tento náznak zabírá všehovšudy jednu poznámku pod čarou, která komentuje skutečnost, že Lincoln čerpá materiál pro tuto knihu z rozsáhlého souboru mýtických příběhů zachovaných ve starověkých textech různých národů indoevropské jazykové oblasti. V oné poznámce se dozvídáme, že se Lincoln snažil vyhnout formulacím, které by postulovaly hypotézu „proto-indoevropské“ etnické skupiny, souboru mýtů, náboženství či společenského systému. Navrhuje na místo toho mluvit o určité sdílené tradici (zahrnující mýty, rituální praktiky, určitý způsob uvažování o povaze kosmu a společnosti), která je uchovaná v textech různých národů, jejichž jazyky spadají do indoevropské skupiny. Existenci různých způsobů řešení indoevropské otázky (teorie společného genetického původu, difuzionismus⁴⁸, a další) pak dává na vrub oněm podobnostem, které je možné pozorovat napříč jednotlivými náboženskými tradicemi.⁴⁹

Rovněž soubor statí zabývajících se smrtí a pohřebními zvyklostmi, který se stal později součástí knihy (její I. částí) *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*⁵⁰, pojednává o indoevropském mýtickém systému a náboženství neproblematicky. Pomocí komparativní metody zde Lincoln zkoumá opakovaně se vyskytující představy a motivy v rámci popisů „onoho světa“. Komparován je materiál z oblasti Indie, Íránu, Řecka, Říma, texty Keltů, Germánů a Slovanů. I zde se vyjádřeno ono úsilí rekonstruovat jakousi jednotnou podobu indoevropských mýtů, rituálů a náboženské víry.

Kritický postoj Bruce Lincolna k problematice indoevropské kultury se naplno objevuje, a je obsažněji vyjádřen, až v dodatečně doplněném úvodu ke knize *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*⁵¹, ale hlavně ve stati „The Two Paths“⁵², která uzavírá její první část, a která byla též dokončena až těsně před vydáním knihy v roce 1991. Zde jsou naznačeny významné změny v Lincolnově uvažování o indoevropském náboženství.

⁴⁶ Bruce Lincoln, *Emerging from the Chrysalis: Studies in Rituals of Women's Initiation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1981.

⁴⁷ Bruce Lincoln, *Myth, Cosmos, and Society: Indoeuropean Themes of Creation and Destruction*, Cambridge: Harvard University Press 1986.

⁴⁸ Difuzionismus (z lat. *diffusus*, rozptýlený, rozšířený) popisuje vznik a rozvoj kultur či center prostřednictvím kategorií migrace a difúze základních kulturních znaků z původní, „mateřské“ kultury. Viz Jiří Kučírek, Břetislav Horyna, heslo „difuzionismus“, in: *Filosofický slovník – kolektiv autorů*, Olomouc 1998, s. 89.

⁴⁹ Bruce Lincoln, *Myth...*, s. 173, poznámka 2.

⁵⁰ Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago: University of Chicago Press 1991, s. 21-118.

⁵¹ *Ibid.*, s. xiii-xix.

⁵² *Ibid.*, s. 119-127.

To, co je zde bráno v potaz, je samotné teoretické a metodologické hledisko zkoumání. Jde takřka o jakýsi dokument vývoje badatele, který vede až ke kritické pozici vůči vlastní práci.

2.1.2 Badatelova „vědecká naivita“ v kontextu jistých životních okolností

Než se pustíme do podrobnějšího vyličení povahy změn metodologického přístupu Bruce Lincolna, uvedeme několik jeho vlastních, zajímavých postřehů, které se dotýkají jeho předchozí „vědecké naivity“. Uvedeme je proto, abychom nahlédli fakt, že změnám vědeckých pozic badatele nejčastěji předchází jakási změna jeho osobního postoje. Nebo-li chceme tvrdit, že pro komplexnější, a tedy skutečné pochopení vědeckého přístupu kohokoli, je nutné znát také určité osobní pozadí jeho práce.

Lincoln se v úvodu své knihy *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*⁵³ vyznává ze své neustávající snahy vymanit se z jistého vědního oboru, jistého paradigmatu a diskursu, který přijal za svůj bez dostatečně kritické reflexe v počátcích své akademické kariéry. Tento diskurs, ve kterém se Lincoln kdysi angažoval nese název (řeceno s trochou nadsázky) „mýtus o Indoevropském mýtu“. Lincolnova snaha distancovat se od tohoto „mýtu“ je zcela pochopitelná, neboť za ním stál ještě větší, nebezpečnější „mýtus“: mýtus o Árijské rase. Lincoln sám mluví o své ostudné naivitě, která mu nasazovala „klapky na oči“ a zabraňovala tak včasnému rozpoznání ideologičnosti zmiňovaného vědeckého výzkumu. Stojí za povšimnutí, čemu onu naivitu přičítá.

Její zdroj vidí v jistých životních okolnostech, nebo lépe řečeno rodinných okolnostech: Lincolnovy rodiče a prarodiče byli sice formálně Židé, ovšem zcela sekularizovaní, a tak se doma o náboženství téměř nemluvalo. Přestože šlo o domácnost poměrně komunikativní a rovněž intelektuální témata byla oblíbeným námětem k rozhovorům, uvědomuje si Lincoln, že zde byla jistá sféra zahalená mlčením. Toto mlčení mělo svůj původ ve snaze ochránit – jak Lincoln později rozpoznal – jeho samého i jeho sestru od všeho, co by jim přivodilo strach. Z toho důvodu bylo téma druhé světové války skoro zapovězeno. Stejně tomu bylo s těmi událostmi rodinné historie, u kterých hrozilo, že by oba sourozence oddělily od amerického „mainstreamu“ a učinily by je zranitelnými. Mimo to, že všichni Lincolnovy předci byli Židé, mnozí z nich byli navíc levicově orientovaní –

⁵³ Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago: University of Chicago Press 1999.

komunisté, anarchisté. Lincolnův otec byl dokonce za McCartyho éry⁵⁴ na černé listině. Bruce Lincoln se narodil až po válce v roce 1948, tedy – jak doufali jeho rodiče – v době, kdy již nehrozilo nebezpečí. Ona odhodlanost rodičů vychovat syna, který se nemusí bát, byla Lincolnovy do velké míry ku prospěchu. Na druhé straně ovšem – jak Lincoln říká – skoro zásadové mlčení rodičů v problematických otázkách zapříčinilo jeho naivitu.⁵⁵

Tato naivita pak prý byla nejvíce očividná v roce 1971, kdy třiačtyřicetiletý Lincoln přijíždí na chicagskou univerzitu, rozhodnutý věnovat se zde studiu mýtu na katedře dějin náboženství. Přivádí ho sem přítomnost Mircea Eliadeho, který zde již od roku 1957 působí. V letech těsně před Lincolnovým příjezdem na Chicagskou univerzitu, zve Eliade významné profesory, aby zde přednášeli na téma indoevropského mýtu, mimo jiné byl mezi nimi také slavný Georges Dumézil. Sám Mircea Eliade pak po těchto návštěvách hostujících profesorů věnuje mnoho svých přednášek látce indoevropských náboženství. To již je v době, kdy se na studia zapisuje také Lincoln. Stržen nadšením svého slavného učitele pro zmíněný předmět výzkumu, začíná se Lincoln učit starověké jazyky. Kromě řečtiny, latiny, také starou norštinu, perštinu, starou irštinu, ruštinu, ale hlavně sanskrt, neboť Indie byla v té době chápána jako jakési privilegované dějiště religiozity.⁵⁶ I v tom můžeme spatřovat jistý vliv Mircea Eliadeho, který měl k Indii blízký vztah.⁵⁷

Již jako student se tedy Lincoln začíná zabývat komparativní mytologií a pokračuje tak v odkazu svých vědeckých předchůdců.⁵⁸ Mnoho z nich se ovšem zapletlo s nacistickým hnutím. Vůči této stránce jejich vědecké práce byl zpočátku Lincoln – jak sám přiznává – zcela slepý. Komentuje to slovy: „místo nebezpečných ideologů, viděl jsem talentované lingvisty, erudované orientalisty a průkopnické badatele na poli mýtu.“⁵⁹ Poválečný výzkum se již sice zbavil oné hanebně zneužitě „árijské teze“, ovšem zájem o „Indoevropany“ zůstal. Byla jen odstraněna otázka „rasy“ a původ „Indoevropanů“ byl přemístěn kamsi do ruských stepí – uzavírá Lincoln.

⁵⁴ Joseph R. McCarthy (1909-1957) americký politik proslulý především vyšetřováním protiamerické činnosti, byl symbolem antikomunistické hysterie, která v Americe propukla počátkem padesátých let.

⁵⁵ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. xii.

⁵⁶ Bruce Lincoln, „Responsa Miniscula,” *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 60.

⁵⁷ Mircea Eliade pobýval v Indii na soukromé stipendium v letech 1928-1932, studoval na kalkatské univerzitě sanskrt, dějiny indické filosofie a jógu u profesora Surendranatha Dasgupty a po šest měsíců žil mezi ršikéšskými jóginy. Indickou filosofií pak přednášel v letech 1933-1940 na bukurešťské univerzitě. Viz předmluva k Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 1993.

⁵⁸ Lincoln uvádí tyto: Georges Dumézil, Stig Wikander, Otto Höfler, Jan de Vries a Emile Benveniste, či starší badatele oboru jako byli Hermann Günter, Herman Lommel, Walter Wüst, Rudolf Much, Franz Altheim, Richard Reitzenstein a Hans Heinrich Schaeder. Viz Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. xiv.

⁵⁹ Ibid.

Knihy *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, za kterou Lincoln obdržel cenu jak od Chicagské univerzity (2002), tak od Americké akademie náboženství (2000), chce být určitým pokusem anulovat jeho dřívější nedostatek kritičnosti a zjednat jakousi nápravu. Jádrem knihy proto tvoří kapitoly, kde je dominantním tématem spojení teorie mýtu a privilegování „árijského“ či indoevropského mýtu, a tím i určitého etnika, rasy.

2.1.3 Lincolnova „vědecká konverze“⁶⁰

Po tomto stručném nástinu některých životních okolností, které stály v pozadí Lincolnova vědeckého působení, pokusíme se krátce vystihnout postupnou proměnu či posun v Lincolnově komparativní metodě na poli indoevropského výzkumu a změny jeho vědeckého přístupu vůbec. Viděli jsme, že se Lincoln ihned na začátku své vědecké dráhy snažil vybavit jistou jazykovou dovedností, která ho měla disponovat k výzkumu v rámci komparativní mytologie. Víme, že provázanost výzkumu náboženství se studiem jazyků doprovází religionistiku jako samostatný obor od počátků její existence. Sám zakladatel oboru Friedrich Max Müller (1823-1900) – shodou okolností rovněž indolog – dává vzniknout religionistice především jako srovnávacím dějinám náboženství, přičemž jejich hlavním nástrojem má být srovnávací jazykověda. V jedné z českých „učebnic“ religionistiky se o tom dočítáme: „[n]a tomto požadavku můžeme opět zřetelně ilustrovat dobovou podmíněnost konstituování religionistiky a její úzké souvislosti s vývojem vědeckých paradigmat v 19. století; Müllerovo nárokování srovnávací jazykovědy totiž zapadá do doby rozkvětu indogermanistiky, která srovnáváním a etymologickými dedukcemi hledala jazykové kořeny a počátky jazykového vývoje celé indogermánské oblasti.“⁶¹

Jiná, dnes již klasická, odborná publikace hodnotí počátky srovnávacího výzkumu v religionistice takto: „[n]ové perspektivy se otevřely především ve srovnávacím výzkumu mýtů, v němž se hledaly inherentní *zákony*, aby se vysvětlily nápadné mytologické paralely v různých kulturách, které sotva mohly mít vzájemný kontakt. Tak mohla nakonec religionistika poukázat na výskyt *spřízněných skupin či rodin náboženství*. K nim počítáme

⁶⁰ Pojem „konverze“ si vypůjčuji od Elizabeth A. Clark, která tento výraz používá v souvislosti s Lincolnovou proměnou badatelských pozic, především pak má na mysli Lincolново distancování se od toho zaměření, které religionistice vtiskl jeho učitel Mircea Eliade, viz Elizabeth A. Clark, „Engaging Bruce Lincoln“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 13; Bruce Lincoln na to sice ve svých „Responsa Miniscula“ namítá, že nešlo o nějaký dramatický zvrat, rozkol či náhlý okamžik, kdy by mu „spadly jakési šupiny z očí“, nýbrž že šlo o postupné promýšlení dané problematiky poněkud odlišnými způsoby, než byly ty Eliadeho, viz Bruce Lincoln, „Responsa Miniscula“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 59n; Budu se však držet názoru, že „konverze“ může být také postupná, a tak tento termín použiji.

⁶¹ Břetislav Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha: OIKOYMENH 1994, s. 62.

například takzvaná indoevropská náboženství, to znamená náboženství národů a kultur, náležejících k rodině indoevropských jazyků, která snad mohou být převedena na jedno staré indoevropské pranáboženství.⁶² Jak je patrné, ráz Müllerova konceptu srovnávající mytologie – založený na dohledávání jazykových podobností mezi různými kulturami za účelem obhájení určitého sociopolitického názoru – se v religionistice usadil na velmi dlouhou dobu. Ani Jacques Waardenburg se v citovaném oddílu nepostavil k dané problematice patřičně kriticky, když v podstatě připustil možnost dohledat na podkladě jazykové spřízněnosti jakési prapůvodní náboženství.

Jak jsme již řekli, Lincolnův obrat ve výzkumu mýtu je nejvíce zřejmý v knize *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Jedná se o obsáhlý soubor studií pocházejících z různých let, který je rozdělený na tři samostatné celky. První část obsahuje studie z let 1978-1980 a jejich obsahem je indoevropská mytologie vztahující se k tématu smrti a posmrtného života.⁶³ Druhá část je pak souhrnem studií z let 1984-1988.⁶⁴ Třetí, závěrečná část je polemikou proti metodologii Georghese Dumézila, jde o studie z let 1986-1990.⁶⁵ Toto široké časové rozmezí nám umožňuje sledovat Lincolnův vývoj. První a druhá část knihy vykazují, co se týče metody i tématu, značné rozdíly.

Stran metody: v pozadí první části knihy je stále ještě patrná Lincolnova snaha rekonstruovat původní indoevropskou kulturu, původní náboženské přesvědčení (belief) Indoevropanů. Řečeno Lincolnovými slovy: „typem komparace, kterým jsem se dříve zabýval, ale kterému se nyní snažím vyhnout, je rekonstruktivní úsilí, které konstituuje jako svůj předmět výzkumu předpokládané náboženské přesvědčení a zvyky předpokládaných národů, kteří žijí v předpokládaném čase a prostoru a mluví předpokládaným jazykem.“⁶⁶ Jistě: každý článek v tomto řetězci má svá vlastní nemalá úskalí. I když je možné například vysledovat určité mezikulturní jazykové podobnosti, nelze zcela jednoznačně určit jaké povahy je tento vztah. Nelze s jistotou usuzovat na jakýsi původní společný jazyk. Podobné těžkosti nastávají rovněž při pokusu rekonstruovat indoevropské mýty, rituály či náboženské přesvědčení. Není zde evidentní jistota jednoho společného zdroje navzájem si podobných narativních vzorců.

⁶² Jacques Waardenburg, *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita – Georgetown 1997, s. 60.

⁶³ Bruce Lincoln, „Death and Funerary Geography in Indo-European Myth“, in: Bruce Lincoln, *Death...*, s. 21-27.

⁶⁴ Bruce Lincoln, „War, Sacrifice, and the Science of the Body“, in: *ibid.*, s. 131-227.

⁶⁵ Bruce Lincoln, „Polemic Pieces“, in: *ibid.*, s. 231-268.

⁶⁶ Bruce Lincoln, *Death...*, s. xv.

První část knihy uzavírá studie „The Two Path“ pocházející z pozdější doby (1988). Lincoln si v ní na začátku klade jasný cíl: rekonstruovat pravděpodobnou indoevropskou představu týkající se putování zemřelého na „onen svět“. ⁶⁷ Jde o zkoumání dobře známého mýtického motivu, kdy zemřelý po smrti podstupuje jednu ze dvou cest (buď do božské sféry onoho světa nebo do temného podsvětí). Lincoln porovnává nejrůznější prameny, které se víceméně shodují na tomto modelu – severská básnická i prozaická Edda, indické védy a upanišady, zoroastrovská eschatologie, Platónův dialog Gorgias či jiné řecké texty. Tyto prameny však nejsou zcela konzistentní v principech, které určují kteří zemřelí půjdou tou či onou cestou. Je tedy nutné vytvořit na podkladě příslušných pramenů určitý *prototyp*, který pak logicky a historicky předchází, předznamenává jednotlivá empirická data. Poté se zkoumá nakolik jsou jednotlivé příklady věrně odvozeny z onoho prototypického vzorce či naopak nakolik dochází k jeho různým transformacím. V takovém případě se ovšem empirická data vzpírají každé přímočaré aplikaci této metody a slouží nakonec jako zpochybnění jejích teoretických předpokladů. ⁶⁸ Lincoln následně zjišťuje, že se prameny výrazně liší v určení etických kritérií, na jejichž bázi se pak zemřelí vydávají první či druhou posmrtnou cestou. Každý ze zkoumaných textů jaksí rozlišuje mrtvé na základě jiných etických měřítek: ať už jsou to za života vykonané oběti a odříkávání posvátných formulí, míra poznání a nevědomosti, spravedlivý a zbožný život, sebepoznání získané skrze asketický způsob života nebo hrdinská smrt v bitvě. Vzniká ovšem problém, jak rekonstruovat indoevropský prototyp, který by zahrnoval všechny tyto vyskytující se odlišnosti. Prototyp, který by vysvětloval mýty ve všech jejich variantách.

Lincoln se poté, co narůstání rozporů v rámci mýtických variant nebralo konce, rozhodl na tento projekt rezignovat. Když se k němu potom po letech opět vrátil, zjistil, že problém nespočívá tolik v povaze jednotlivých empirických dat, jako spíše v teorii a metodě, se kterou k nim přistupoval. Lincoln si především uvědomil, že „pokus o rekonstruování prototypické („proto-indoevropské“) formy, ze které by bylo možné nakonec odvodit všechny mýtické varianty, by ve skutečnosti mohl zastříť mnohé z toho, co je v mýtu nejvíce fascinující a důležité. I když tento přístup připouští, že se obsahy daného mýtu budou obměňovat tak, jak budou tradovány různými lidmi napříč časem a prostorem, jeví se potom jako problematické takovou obměnu zahrnout do vědeckého výzkumu: výzkumu, který si klade za svůj cíl obnovení jakéhosi hypotetického „originálu“. Takový výzkum se pak ve

⁶⁷ Bruce Lincoln, „The Two Path“, in: *Death...*, s. 119.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 120.

skutečnosti snaží převrátit historické procesy a znovu nabýt onoho prapůvodního (a ahistorického) momentu jednoty, harmonie a jednoznačné dokonalosti.⁶⁹ Lincoln pak přímo útočí na Eliadeho styl práce, když hodnotí takový výzkum jako „určitý druh mýtu a rituálu, který je založený na romantickém „steskú po ráji“.“⁷⁰

Lincolnův rozchod s „eliadovským“ stylem komparace souvisí s jeho získáním většího smyslu pro historii. Elizabeth L. Clark se domnívá, že takový posun koresponduje s celkovým vývojem, který se nedávno udál v historiografii. „Lincolnovo odstoupení od teorie „proto-indoevropského“ jazyka, národa či oblasti souvisí s Foucaultem inspirovaným zřeknutím se „hledání počátků“ ve výzkumech historie.“⁷¹ Hledání jakéhosi „počátku“, počáteční jednoty různých kultur doprovázené vytvářením předpokládaného obrazu oné původní kultury, se skutečně jeví jako převrácení historických procesů. Lze to označit jako vměšování přítomnosti do minulosti. Zcela na místě je pak Lincolnova narážka a jakési srovnání takového počínání se „steskem po ráji“, který zakoušel Eliadeho archaický člověk mající hrůzu z dějin a toužící po návratu do posvátného času počátku (*in illo tempore*) plného jednoty, harmonie a bytí, který realizoval v rituálním opakování mýtických archetypů založených bohy, hrdy a předky.⁷² Můžeme říci, že badatel rekonstruuující původní indoevropskou kulturu, ve své snaze znovu obnovit její jednotný obraz, popírá to, co je historicky konkrétní a specifické, a je tak ve svém jednání onomu archaickému člověku (podle Eliadeho pojetí) velmi podobný.

Za více historicky orientované pojetí mýtu vděčí Lincoln rovněž italskému badateli Cristianu Grottanellimu. Jejich vzájemný kontakt započal v září 1979 na konferenci v Římě, kde Grottanelli otevřel společnou diskusi. Poukazoval tehdy na skutečnost, že mýtické vzorce, které Lincoln pokládá výhradně za indoevropské, se vyskytují i v jiných tradicích. Ačkoliv se Lincoln zpočátku bránil Grottanelliho argumentům, postupně – jak diskuse léty pokračovala – začal měnit názor. Grottanelli ho především přivedl na myšlenku, že to, co vytváří společné mýty, není společný jazyk či společný původ, ale společné sociální struktury a historické situace. Rovněž pak Lincoln inspiroval v tom, že důležitější, než popisování a interpretování

⁶⁹ Bruce Lincoln, „The Two Path“, in: *Death...*, s. 123.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Elizabeth A. Clark, „Engaging Bruce Lincoln“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 15.

⁷² Viz např. Mircea Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Praha: OIKOYMENH 1998, s. 52-63 a Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 1993.

mýtů jakékoli tradice (skutečné či rekonstruované), je prozkoumání vztahu mezi mýtickými diskursy na jedné straně a historicko-sociálními procesy na straně druhé.⁷³

V druhém souboru studií knihy *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* již Lincoln postupuje jinak – jsou zde patrné důsledky oné změny náhledu na danou problematiku. Jeho nový komparativní přístup je zaměřen více historicky, neboť určitá společná témata zkoumá v jejich původních, samostatných kontextech. Nový přístup je typický tím, že se zaměřuje na jednu konkrétní skupinu/společnost v konkrétním čase a na konkrétním místě. Další změnou je to, že místo předpokládaného náboženského přesvědčení (belief), se zde Lincoln více soustředí na náboženské praktiky a zvyky (practices) daných lidí.

Změna v Lincolnově nahlížení mýtu s sebou rovněž nese určitý tematický posun: jestliže bylo v první části knihy hlavním tématem umírání a smrt, v druhé části je to téma zabíjení. Smrt zde již není pojednávána jako přirozená událost, která přichází s koncem života, ale jako něco, co za určitých podmínek „někdo“ uvaluje na „někoho“. Ti, kdo zabíjejí jsou často schopni činit tak s jistou sebedůvěrou a poměrně čistým svědomím. Děje se tak proto, že jim to umožňuje pozice, kterou zastávají a přesvědčení, kterému věří. Změna Lincolnova úhlu pohledu na téma smrti souvisí s jakousi změnou jeho postoje. Studie vztahující se ke smrti byly poznamenány soucitem nad faktem lidské smrtelnosti. Sám Lincoln se v úvodu knihy dokonce přiznává ke svému pozdějšímu zjištění, a to sice, že sepsání oněch prvních studií bylo do značné míry motivováno smrtí jeho dědečka (Frank William Lincoln, 1890-1977). Přiznává, že ve studiích z té doby se zrcadlí jeho snaha po „znovu získání útěchy z mýtů, které popisují smrt jako spočinutí v blažené krajině prosté utrpení a starostí“, a že čerpal „osobní útěchu ze souboru představ, které hovoří o tom, že zkušenosti a moudrost zemřelých nejsou navždy zapomenuty, nýbrž že se vracejí zpět do života v podobě paměti.“⁷⁴ Zatímco motivem, který je v pozadí první části studií, je – jak jsme viděli – jistý osobní sentiment, studie o zabíjení⁷⁵ vypovídají o Lincolnově větší reflexi sociopolitického aspektu dané problematiky.

⁷³ Bruce Lincoln, *Death...*, s. xvi.

⁷⁴ *Ibid.*, s. xiii.

⁷⁵ Především jsou to „The Druids and Human Sacrifice“, „On the Scythian Royal Burials“ a „Homeric *lyssa*: Wolfish Rage“, in: *Death...*, s. 176-187, 188-197, 131-137.

2.1.4 Nový záměr ve výzkumu mýtu: otázka moci

Lincolnovo opuštění „starého“ přístupu s sebou přineslo jakýsi nový záměr: zkoumání role mýtu při uplatňování moci ve společnosti, tedy při konstrukci určité sociální hierarchie. Lincoln se již na náboženské instituce, ideje a zvyky nedívá jako na pouhé systémy hodnot, jejichž hlavním a jediným účelem je stabilita společnosti (myšleno v pozitivním slova smyslu), nýbrž jako na určité nástroje, které slouží zájmům jisté privilegované skupiny.

Tato intence zkoumání je patrná právě v již zmiňovaných studiích o zabíjení. Jsou zde odhalovány určité ideologické myšlenkové struktury, na jejichž základě určitá společenská třída uzurpuje jinou a staví ji tak na stranu oběti. Tyto ideologické struktury mají takovou přesvědčivou moc, že dotyčné opravňují či dokonce zavazují za jistých okolností zabíjet. Lincoln si při zkoumání těchto ideologických konstruktů (legitimizovaných pomocí mýtického vyprávění) vytyčuje dvojí cíl: „zaprvé si všímat toho, jak a proč byly tyto diskursy tolik účinné, a za druhé demaskovat je pomocí odhalení důsledků, které s sebou nesou a prokázat zjevné sociální a materiální zájmy, kterým slouží.“⁷⁶ Lincoln rovněž ukazuje, že to nejsou jen mýtická vyprávění, která kódují určitou sociální ideologii. Tuto schopnost mají také některé popisy v rámci starověké vědy. Z posledních tří studií druhé části knihy *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*⁷⁷ vyplývá, že starověká věda na základě určitého souboru fyziologických znalostí a poznání rovněž může mystifikovat a tvořit vzorce sociální, genderové a etnické hierarchie.

Vrátíme-li se ke studii „The Two Path“, tedy k tématu posmrtného putování zemřelého, vidíme, že i zde nakonec Lincoln dochází k tomu, že ony mýtické představy dvou posmrtných cest nejsou nic jiného, než idealizované reprezentace lidských hierarchií. Jsou vyličený tak, aby podporovaly smysl hodnot, které jsou charakteristické pro konkrétní sociální skupiny či vrstvy. Ať už je to smrt v bitvě či za života nabyté vědění co zajišťuje zemřelému nebeskou odměnu a přístup do míst, kde pobývají bohové, jedná se v obou případech o nepřímé ospravedlňování pozemských činností typických pro tu či onu sociální vrstvu. Mýtické představy o posmrtném životě tak zde pomáhají upevnit určité skupině výhodnou pozici ve společnosti. V případě heroické smrti v bitvě je potvrzována pozice vrstvy válečníků, v případě vědění jakéhokoli druhu pak vrstvy kněží. Lincoln tedy tvrdí, že

⁷⁶ Bruce Lincoln, *Death...*, s. xv.

⁷⁷ Bruce Lincoln, „Debreasting, Disarming, Beheading: Some Sacrificial Practices of the Skyths and Amazons“, „Physiological Speculation and Social Patterning in a Pahlavi Text“ a „Embryological Speculation and Gender Politics in a Pahlavi Text“, in: *Death...*, s. 198-208, 209-218, 219-227.

víc než cokoli jiného sledujeme na zmiňovaných mýtických představách určité argumenty, které jménem té či oné skupiny prosazují specificky uspořádaný sociální řád. Jde o lidské společenské zájmy a preference, které jsou prostřednictvím mýtického diskursu představeny jako „normativní, transcendentní či dokonce spásonosné“.⁷⁸ Podle Lincolna by proto výzkum mýtu měl být pozorný především vůči tomuto sociálnímu zápasu, který se v mýtickém diskursu zrcadlí. Mluví v této souvislosti o jakýchsi dvou cestách či přístupech zkoumání: „[...] člověk se pomocí jakési spodní cesty zkoumání (lower path) lépe dostane k sociálnímu a materiálnímu světu, ve kterém působí eschatologická, soteriologická a kosmologická přesvědčení, než kdyby následoval onu hypoteticky vyšší cestu zkoumání (higher path), která setrvává v jistých božských světech, jež tato přesvědčení popisují.“⁷⁹ Je zřejmé, že Lincoln volí prvně jmenovaný způsob zkoumání, který se zaměřuje na vztah mýtických popisů a sociální skutečnosti. Odmítá přitom nadále pouze popisovat a interpretovat světy, které mýty zobrazují.

Lincoln tvrdí, že taková pozice ve výzkumu mýtu je odvozená více od Gramsciho než od Lévi-Strausse.⁸⁰ Ačkoli Lincoln považuje Lévi-Straussovo dílo za „až dosud nejlepší teoretickou diskusi o mýtu“⁸¹, vyčítá mu, že si nevšiml jedné skutečnosti: že binární opozice (teplý/studený, vysoký/nízký, světlo/tma, žena/muž, atd.), které dle Lévi-Strausse budují vnitřní strukturu mýtu, jsou – jakkoli pro lidské myšlení nezbytné – rovněž jakési „elementární nástroje diskriminace, [...] které vytvářejí hierarchické rozdíly“; nejde tedy o jakousi „prázdnou hru kategorií, nýbrž o sociální a politickou intervenci.“⁸² Byl to mimo jiné právě Antonio Gramsci⁸³, který Lincolnovi ukázal, že skrze mýtické diskursy mohou být prosazovány určité politické snahy. Lincoln dochází k tomu, že diskurs (jakožto nástroj pro utváření společnosti) v jakékoli podobě (tedy nejen verbální, ale též symbolické) využívá společenská elita k tomu, aby jeho pomocí „zastřela nevyhnutelnou nespravedlnost jakéhokoli sociálního řádu a ospravedlnila tak uplatňování moci nad utlačovanými, aby se tím, že

⁷⁸ Bruce Lincoln, „The Two Path“, in: *Death...*, s. 124.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 146.

⁸² *Ibid.*, s. 118.

⁸³ Antonio Gramsci (1891-1937) italský filosof marxistické orientace, politik. Ve filosofii známý svým odklonem od ortodoxního marxismu. Marxistickou tezi o hegemonii proletariátu interpretoval jako intelektuální a morální reformu společnosti. Viz Břetislav Horyna, heslo „Antonio Gramsci“, in: *Filosofický slovník – kolektiv autorů*, Olomouc 1998, s. 157.

legitimizovala svou autoritu, vyhnula přímému použití síly“.⁸⁴ Na pozadí Gramsciho teorie hegemonie pak Lincoln připouští, že takový diskurs může rovněž sloužit členům podřízených společenských vrstev. Mohou ho využít v jejich snaze „odmystifikovat, odlegitimizovat a dekonstruovat ustavené normy, instituce a diskursy, které hrají roli při konstruování jejich podřízenosti.“⁸⁵

Jiným přiznaným vlivem, který zapůsobil na Lincolnovo pojetí mýtu, bylo dílo Rolanda Barthesa.⁸⁶ Zvláště pak Barthesův slavný esej *Mýtus dnes*.⁸⁷ Barthes zde mýtus ztotožňuje s ideologií, charakterizuje ho jako sémiologický systém či metajazyk, ve kterém jsou znaky zbaveny svého původního kontextu a označení, aby byly posléze naplněny zcela novým, mystifikujícím pojmovým obsahem.⁸⁸ Úkolem mýtu je dle Barthesa „zakořeňovat dějinnou intenci v přirozenosti a nahodilost ve věčnosti“, a dále: „mýtus je z formálního hlediska nejlépe uzpůsobeným nástrojem ideologického převratu.“⁸⁹ Jakýsi ohlas těchto tezí pak můžeme slyšet v jedné z Lincolnových definic mýtu: jde o „autoritativní modus narativního diskursu, který je možným nástrojem při trvajícím utváření sociálního vymezení a hierarchií, to jest při utváření společnosti samotné“.⁹⁰ Či jinde: „Mýtus je ideologie v narativní formě.“⁹¹

Je zde možná na místě zastavit se u dvou pojmů, které Lincoln používá v souvislosti s mýtem nejčastěji: „ideologie“ a „diskurs“. Lincoln přiznává, že oba pojmy se v jeho pracích vždy vyskytují jaksi nešikovně vedle sebe, aniž by bylo zřejmé, který z nich je více preferován. Je si také vědom toho, že obě tyto kategorie mají nespočet možných vysvětlení. Lincoln nicméně trvá na používání obou, přičemž je ponechává v určitém napětí. V pojmu „ideologie“ Lincoln oceňuje marxistickou (zvláště pak Gramsciho) perspektivu, v pojmu „diskurs“ se zase odráží vliv Nietzscheho následovníků (zvláště foucaultovských pozic). Pojem „ideologie“ dle Lincolnova dobře vystihuje zaujatou povahu řeči, která v sobě kóduje

⁸⁴ Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York: Oxford University Press 1989, s. 4.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 5.

⁸⁶ Roland Barthes (1915-1980) francouzský literární vědec a filosof, fenomenologií ovlivněný představitel strukturalismu. Výrazně přispěl k revitalizaci postmoderního zájmu o mýtus, pojatý jako kulturně aktivní prvek při sebezdůvodňování historických i moderních společností. Viz Břetislav Horyna, heslo „Roland Barthes“, in: *Filosofický slovník – kolektiv autorů*, Olomouc 1998, s. 44.

⁸⁷ Česky: Roland Barthes, *Mytologie*, Praha: nakladatelství Dokořán 2004, s. 107-157.

⁸⁸ *Ibid.*, s. 112n.

⁸⁹ *Ibid.*, s. 140.

⁹⁰ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 123.

⁹¹ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 147.

určité materiální zájmy. Pojem „diskurs“ pak značí řeč, která je obdařena konstitutivní mocí, je nástrojem pro utváření společnosti.⁹²

Ačkoli Lincoln hovoří o ideologii v souvislosti s mýtickou narací, zmiňovali jsme výše, že jisté sociopolitické důsledky s sebou nesly také některé fyziologické spekulace v rámci starověké vědy. I věda tedy v tomto případě vytváří určité sociální vzorce, které ospravedlňuje svým způsobem argumentace. Není to tedy tak, že by byl mýtus nutně utlačovatelský a věda naopak osvobozující.⁹³ Že by mýtus byl neadekvátním, mystifikujícím znázorňováním skutečnosti a věda by naopak vedla k naprosto pravdivému obrazu skutečnosti. I vědecký diskurs může mystifikovat. Vzhledem k tomu můžeme říci, že Lincolna příliš nezajímá rozdíl žánru (mýtických vyprávění a vědeckých popisů), nýbrž obsah a důsledky jakékoli myšlenkové spekulace. Tento způsob uvažování je pro další Lincolnův vývoj zásadní, neboť ho přiměje podrobit kritickému zkoumání samotné vědecké přístupy některých badatelů, zvláště pak ty jejich aspekty, které podobně jako mýtus maskují jakési jiné zájmy. Lincoln nejprve přezkoumává přístupy badatelů v oboru, ve kterém se dříve sám angažoval: v rámci výzkumu indoevropského mýtu.

2.2 Mýtus Sira Williama Jonese

Kontakt Západu s mimoevropskými kulturami podnítil koncem 18. století rozvoj evropské jazykovědy. Mezi těmi, kteří se živě zajímali o studium jazyků byl také William Jones (1746-1794). Již během studia na Oxfordu se etabloval jako jeden z předních světových lingvistů. Vystudoval rovněž práva a po nějaké době byl jmenován do úřadu nejvyššího soudce v indickém Bengálu, v Kalkatě. V roce 1784 zde Jones také zakládá „Asijskou společnost“, které sám předsedá coby její prezident. Šlo o učenou společnost, která podporovala výzkum asijské kultury a která výsledky své činnosti prezentovala na výročních přednáškách.⁹⁴ V únoru, roku 1786 Sir William Jones pronesl na třetím výročním zasedání před pětaticeti členy „Asijské společnosti“ svou slavnou řeč, která položila základy indoevropskému výzkumu. Jones zde na základě svých lingvistických analýz oznámil, že sanskrt vykazuje velmi silnou spřízněnost s klasickou řečtinou a latinou. Jones tvrdil, že podobnosti je možné pozorovat u slovních kořenů i na formách gramatiky. Vyřkl proto

⁹² Bruce Lincoln, „Responsa Miniscula“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 63.

⁹³ Bruce Lincoln, *Death...*, s. xv.

⁹⁴ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 83n.

odvážný závěr, že všechny tři jazyky musejí mít společný původ. A nejen tyto, ale také perština, jazyk Germánů a také jazyk Keltů spadají dle Jonese do jednoho a téhož jazykového rodu. Lincoln ukazuje, že Sir William Jones nebyl první, kdo vyslovil podobnou myšlenku, šlo pouze o jakousi vytříbenější verzi dlouho vznesené hypotézy. Nyní však obdařené nebývalou autoritou a mocí institucionálního charakteru.⁹⁵ Jones byl zkrátka vlivný muž. Tehdejší lingvisté však drželi Jonesovo vyjádření ve vážnosti. Mnoho badatelů dokonce vnímalo jeho tezi a linii zkoumání, která bezprostředně následovala, jako předěl mezi předvědeckými spekulacemi a seriózní vědeckou disciplínou využívající komparativních a historických metod.

Sir William Jones pak každý následující rok – vždy při výročním zasedání „Asijské společnosti“ – přicházel s další specifikací své teorie. Třetí až deváté zasedání (1786-1792) se zabývalo klasifikací asijských národů. Diskuse vždy následovala předem vytyčeným způsobem: postupně byla probírána geografie, historie a nakonec kulturní znalosti daného národa. Jones se pak soustředil na čtyři specifické oblasti v rámci okruhu kulturních znalostí: jazyk a písmo, filosofii a náboženství, architekturu a sochařství, vědu a umění.⁹⁶ V Jonesově případě však nešlo o pouhý popis kultur dotyčných národů, ale také a především o jejich hodnocení. Oním hodnotícím kritériem pak byla určitá (Jonesem stanovená) úroveň kulturních znalostí a též míra vlivu dané kultury. Prvním, výchozím hodnotícím kritériem byla úroveň jazyka. Nejpříznivěji dopadl v Jonesově ohodnocení sanskrt – „dokonalejší než řečtina, propracovanější než latina a vytříbeněji kultivovaný než oba dohromady“.⁹⁷ Jones tedy sanskrt považoval za jakýsi standard, kterým poměřoval všechny ostatní jazyky. Privilegované postavení mezi jazyky zaujímal rovněž perština. Naopak arabštinu a tatarštinu shledal v mnoha ohledech vůči sanskrtu jako jazyky podřízené. Nejhůře ovšem dopadla čínština, na které Jones nenašel nic originálního. Podobně pak dopadlo také hodnocení ostatních kulturních aspektů daných národů. Ať už šlo o filosofii, vědu či umění, kladně oceněny byly vždy Indie a Persie.

Jak Lincoln ukazuje, velkým přáním Williama Jonese bylo dospět na základě analýzy jednotlivých kulturních aspektů k jakémusi prapůvodnímu národu či rase, ze které by poté bylo možné odvodit všechny ostatní. Přání zde bylo otcem myšlenky a posléze vědecké hypotézy: Jones spojil národy Indie a Íránu na bázi jejich lingvistických, náboženských

⁹⁵ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 84.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 88.

⁹⁷ „The Third Anniversary Discourse, on the Hindus, delivered 2nd of February, 1786,“ *Works of Sir William Jones*, 3:34-35, in: Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 87.

a uměleckých podobností. O něco později k této skupině přidal také Čínu a prohlásil, že tyto národy byly kdysi součástí jedné „hinduistické rasy“ (Hindu race). Tu pak doplňovaly další dvě, vůči ní nepřátelské rasy: arabská a tatarská (turko-mongolská).⁹⁸ Jones tedy vytvořil jakousi trojčlennou „etnologii“ sestávající ze tří prapůvodních ras, z nichž, jak věřil, lze odvodit ostatní světové národy. Tyto tři rasy měly původně sdílet společné teritorium, které Jones situoval zhruba na území dnešního Íránu.

V roce 1792 Sir William Jones představil své ambiciózní závěry na devátém setkání „Asijské společnosti“. Výsledky svých již tak svérázných zkoumání zde navíc propojil s dalším zdrojem: biblickou knihou Genesis, zvláště kapitolou 10-11. Jones byl přesvědčen, že se na onom předpokládaném původním území tří ras odehrála „posvátná historie“ vylíčená v prvních jedenácti kapitolách Genesis. Tři prapůvodní rasy navíc ztotožnil s Noemovými syny: hinduistickou rasu s Chámem, arabskou rasu s Šémem a tatarskou rasu s Jefetem. Tento záměr nebyl zcela původní, Jones se do velké míry inspiroval u Jacoba Bryanta (1715-1804).⁹⁹ Ten se ve svém díle *Analysis of Ancient Mythology* pokoušel pomocí komparace nejrůznějších jazyků a mytologií rekonstruovat prehistorii lidstva a zároveň tak „vědecky“ potvrdit ono biblické líčení „počátků“. Byť s trochu odlišnými závěry, Jones tento postup víceméně kopíroval. Tvrdil, že tři prapůvodní rasy coby potomci Noeho nejprve obývali společný prostor, jakýsi střed světa (dle Jonese území Íránu). V počátcích rovněž společně sdíleli jisté „posvátné vědění“. Ona jednota byla ovšem narušena pádem babylónské věže a tři pospolu žijící rasy byly rozptýleny. Po pár generacích Tataři (potomci Jefetovi) propadli barbarské idolatrii, hinduistická rasa (potomci Chámovi) pak udržela svou čistou monoteistickou víru pouze během vlády první dynastie.¹⁰⁰ Rozptýl původních ras pak byl nepřetržitý.

Jak je patrné, Sir William Jones vnímal historii jako proces postupného dělení, expanze a individuace. Tři původní rasy (situované v jednom původním středu světa) se postupně prostorově, genealogicky, kulturně a lingvisticky rozvětvují, jde o neustávající proces. Jones pak věřil, že srovnávacími výzkumy lze jaksí obrátit výsledky historického procesu a teoreticky znovu objevit jednotu lidstva zakoušenou za dob Noemových. Podobné pojetí nebylo první, ale ani poslední. Obdobnou snahu můžeme sledovat v kulturní

⁹⁸ Ibid., s. 90; Bruce Lincoln, „Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples,” *History of Religions* 42, 2002, s. 12.

⁹⁹ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 85n.

¹⁰⁰ Bruce Lincoln, „Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples,” *History of Religions* 42, 2002, s. 13.

antropologii na přelomu 19. a 20. století, ve směru nazvaném difuzionismus, byť se zde již upustilo od oné argumentace založené na biblickém líčení „počátků“ lidstva. Bruce Lincoln v jedné ze svých studií hodnotí takový přístup následovně: „teorie ovlivňování a difúze jsou nejčastěji primitivními nástroji, které slouží k prosazování závislosti jedné skupiny na druhé, čímž zakládají odlišnou hodnotu, moc, originalitu a autenticitu dotyčné skupiny“.¹⁰¹ Tato charakteristika zcela vystihuje také Jonesovu teorii, ve které jsou určité národy z hlediska svého původu nadřazeny jiným.

Lincoln vnímá postavu Sira Williama Jonese jako praktický a poučný příklad jistého typu diskursu. Diskursu dosti svérázného: Jonesovo teoretizování je jakýmsi „koktejlem“, ve kterém je volně smíchána „problematika mýtu, historie, geografie, rasy, vývoje, civilizačních výkonů a prestiže, náboženství a biblické autority“.¹⁰² To vše Jonesovi slouží jako materiál, ze kterého konstruuje zprávu o počátcích lidstva. Úlomky nesourodých dat jsou přitom poskládány do jakési mýtické či epické struktury. Jones sám vytváří jistý mýtický diskurs. Tento „mýtus“ byl pak následně tradován: z Jonesovy slavné věty o genetické spřízněnosti jazyků (později označované jako „indoevropská teze“) byl pozdějšími výklady vytvořen jakýsi „moment, kdy dřívější fantazie a intuice dosáhla konkrétní formulace, která posvětila a odstartovala počátek vědy“.¹⁰³ Dodejme, že tato věda nese název indoevropský výzkum, a že Sir William Jones stál u zrodu výzkumu, v jehož pozadí se objevovaly etnocentrické, nacionalistické a rasistické zájmy. Jonesova „hinduistická rasa“ získala v 19. století pojmenování „árijská“, po druhé světové válce pak toto označení zmizelo, badatelé se distancovali od jeho negativního zatížení a začalo se mluvit o „Indoevropanech“ (rovněž pojem, který je dědictvím 19. století).¹⁰⁴

Lincoln pak shrnuje, že není zcela chybné všimnout si zjevných podobností mezi sanskrtem, řečtinou, latinou a jinými jazyky. Otázkou však zůstává, co badatel z těchto podobností vyvodí. Ona lingvistická analýza by neměla od patřičného popisu sklouznout k domýšlení a ohodnocování historie. Snaha znovu rekonstruovat jakýsi prapůvodní jazyk navíc zákonitě vyvolává v člověku určitou představu lidí, kteří tímto jazykem mluvili; představu určité komunity; poté určitého místa a času v dějinách, kde a kdy tato komunita pobývala a nakonec také představu určité odlišující charakteristiky této komunity.¹⁰⁵ Přejít

¹⁰¹ Bruce Lincoln, „The Center of the World and the Origins of Life,” *History of Religions* 40, 2001, s. 326.

¹⁰² Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 88.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 94.

¹⁰⁴ Více ke genealogii tohoto diskursu viz *ibid.*, s. 54-75.

¹⁰⁵ *Ibid.* 95.

od zkoumání proto-jazyka tak velmi nenápadně, ale jistě vede ke zkoumání jakési proto-kultury, její obraz je poté předmětem vědeckého zájmu. Fantazie a domýšlení to jsou hlavní rysy takového výzkumu.

Sir William Jones, motivován více svou fantazií, než-li vědeckou racionalitou, vypráví svůj příběh, svůj „mýtus“ o původu jazyků a starodávném středu světa odkud vzešlo lidské pokolení. On a jiní badatelé, kteří „podlehli tomu pokušení a zapojili se do onoho diskursu počátků a center, [...] spřádají své vlastní mýty, přestože sami upřímně věří, že interpretují mýty druhých“.¹⁰⁶

2.3 Politický podtext v díle Dumézila

Bylo již řečeno, že každý mýtický či náboženský diskurs má, podle Bruce Lincolna, určitou svou sociopolitickou dimenzi, kterou je nutné podrobit kritické analýze. Řekli jsme také, že i vědecký diskurs s sebou může nést jisté zájmy neslučitelné s vědou. I věda může mít svůj politický rozměr. Badatelé často aktivně konstruují předmět svého výzkumu skrze selekci dat. „Jde o proces, ve kterém systematicky vytrhují určitá data, zatímco jiná ignorují, z jejich původního kontextu a znovu je artikuluji v kontextu novém, jimi navrženém. Tyto nové kontexty jsou pak nevyhnutelně, byť nejčastěji nevědomě, podmíněny zájmy jejich autorů.“¹⁰⁷ Vědecký výzkum tedy vytváří určité syntetické konstrukce, které nemohou být nikdy zcela neutrální a nezaujaté. I vědci žijí v určitém čase, na určitém místě, v určité sociopolitické situaci, a toto vše na ně do nějaké míry působí. Lincoln dokonce tvrdí, že věda, vědecký výzkum je „dějištěm politického úsilí a manévru, i když to není vždy zcela zjevné“.¹⁰⁸

Osobou, na které Lincoln svá tvrzení dokládá je mimo jiné také Georges Dumézil. Lincoln se jím zabývá ze zcela zřejmého důvodu: Dumézil je nejvýraznější postavou indoevropského výzkumu. Výzkumu, který byl Lincolnovi polem působnosti v prvních letech jeho vědecké dráhy. Lincoln svého času považoval Dumézila za skvělého vědce, přiznává jeho velký vliv na svou práci.¹⁰⁹ To je patrné například v tom, že Lincoln zprvu od Dumézila převzal model „třífunkčního“ uspořádání indoevropské společnosti (viz 1. kapitola práce). Po jisté době si však Lincoln začíná více všimnout sepejetí mezi Dumézilovou akademickou prací

¹⁰⁶ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 95.

¹⁰⁷ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 244.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 252.

¹⁰⁹ *Ibid.*, xiii.

a jeho politickým životem. Sepjetí mezi Dumézilovou prací, kterou tolik obdivoval, a které byl za mnohé vděčný a Dumézilovým životem, který byl natolik politicky poznamenán, že to Lincoln nemohl ignorovat.

Georges Dumézil (1898-1986) byl profesorem indoevropských civilizací na pařížské Sorbonně. Byl badatelem výjimečných schopností a erudice, ovládal nespočet jazyků: prakticky všechny z indoevropské skupiny, navíc pak málo známou arménštinu či většinu kavkazských jazyků. Jeho dílo čítá více než padesát knih, které získaly uznání mnoha filologů, historiků náboženství a antropologů. Svou práci vždy Georges Dumézil prezentoval jako striktně apolitickou.¹¹⁰

Dumézilovo dílo si nicméně našlo i své kritiky. Lincoln ukazuje, že starší kritika se zaměřila na detaily Dumézilovy komparativní metody, jeho zacházení s empirickým materiálem a jistou jeho tendenci schematizovat. Pozornosti nešel ani onen „třífunkční“ sociální systém, který měl, podle Dumézila, odlišovat Indoevropany od ostatních národů. Lincoln ovšem mnohem více zajímá kritika, která se zformovala až počátkem osmdesátých let. Reprezentují ji italští badatelé Arnaldo Momigliano, Carlo Ginzburg a Cristiano Grottanelli. Ti se více soustředili právě na otázku ideologických pozic skrytě zastávaných v Dumézilových textech. Lincoln vyzdvihuje nejpodstatnější body, kterými se ona kritika zabývala: „(1) Dumézilova idealizace Indoevropanů a jejich tripartitního systému; (2) skutečnost, že představil svou teorii tří funkcí v letech 1938-42, kdy byl fašismus v různých formách naléhavou starostí jakéhokoli Francouze; (3) podobnost tohoto systému s Mussoliniho „korporativní společností“ a „integrálním nacionalismem“ Charlese Maurras¹¹¹; (4) jeho angažovanost v kruzích blízkých Maurrasově straně *Action Française*.“¹¹² Je zde navíc ještě pátý bod, který se týká Dumézilova stanoviska vůči německému fašismu. Zde se ovšem názory liší. Zatímco Momigliano a Ginzburg spatřovali v Dumézilově díle *Mythes et dieux des Germains* (1939) jisté sympatie s nacismem, Grottanelli i Lincoln nenásledují tuto linii argumentace.¹¹³ Lincoln pak ukazuje, že politické zájmy se v diskusi o indoevropském náboženství a společnosti objevovaly ve dvacátých,

¹¹⁰ Bruce Lincoln, „Rewriting the German War God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the late 1930s,” *History of Religions* 37, 1998, s. 189.

¹¹¹ Charles Maurras (1868-1952) francouzský spisovatel, novinář a hlavní ideolog francouzské pravice. Politicky se začal angažovat v souvislosti s Dreyfusovou aférou, v roce 1899 vstoupil do strany *Action Française* a brzy se stal její vůdčí postavou. Jeho snahou bylo znovuoživení tradičních institucí ve Francii (monarchie a katolicismu) skrze získání převahy nad vnějšími nepřátelskými vlivy (stran protestantů, svobodných zednářů a Židů).

¹¹² Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 124n.

¹¹³ *Ibid.*, 125.

třicátých a čtyřicátých letech velmi silně. Dumézilovi blízcí kolegové jako byli Otto Höfler či Jan de Vries přímo spolupracovali s nacisty. Nebo jako Stig Wikander měli vůči nacismu nevyjasněné vztahy.¹¹⁴

Lincoln při bližším zkoumání Dumézilova díla, pod vlivem zmíněných italských badatelů, odhaluje určitý jeho politický podtext. Ten je nejvíce patrný v Dumézilově přístupu ke germánské mytologii, zvláště pak ve výkladu některých germánských božstev. Lincoln se přitom víceméně drží dvou Dumézilových děl: *Mitra-Varuna* (1940) a *Mythes et dieux des Germains* (1939).

V prvně jmenovaném textu se Dumézil pokouší jaksi reinterpretovat pozici boha Týra. Ačkoli se tehdejší odborníci shodovali v tom, že jde o boha války, Dumézil přichází s novou interpretací: Týr je bohem práva, mistrem právního manévrování. Týr se pak dostává na roveň Ódina (pána magických schopností) a společně tak, podle Dumézila, tvoří dva aspekty první, nejvyšší funkce sociálního uspořádání.¹¹⁵ Lincoln proti tomuto pojetí polemizuje. Na příkladech pěti germánských mýtů dokládá Týrovu pozici boha války, reprezentujícího válečnickou funkci (tj. v pořadí druhou v „trojfunkčním“ hierarchickém systému) a klade si tedy otázku proč Dumézil zvolil onu netradiční interpretaci.¹¹⁶ Lincoln se pak jakousi spekulací pokouší prokázat souvislost mezi Dumézilovým výkladem Týra jakožto boha práva a jeho politickými postoji z konce třicátých let.

Aby potvrdil své tvrzení, zaměřuje se Lincoln nejprve na Dumézilovo pojetí boha Ódina, které je zachycené v díle *Mythes et dieux des Germains*. Lincoln upozorňuje na to, že tato Dumézilova práce byla sepsána ve stejném roce, kdy Hitler, k nelibosti Francie, znovu vyzbrojil Porýní, v roce 1936 (vydáno 1939). Dumézil pak v této práci dokazuje, že Germánům, na rozdíl od Římanů, Keltů či Indoíránců, zcela chybí kněžské instituce, což zakládá jakýsi „svéráz“ jejich mytologie a odlišuje je tak od ostatních indoevropských národů. Germánská mytologie s jejími bohy se tak, dle Dumézila, rozvinula směrem k válečnictví. I samotný bůh Ódin byl schopný získat svou prestiž pouze jako válečný vojevůdce, nikoli jako nejvyšší král a kněz. Dumézil toto vnímal jako odchýlení se od indoevropského prototypu.¹¹⁷ Lincoln se domnívá, že Dumézil se zde snažil Indoevropany zbavit

¹¹⁴ Bruce Lincoln, „Rewriting the German War God...“, s. 192n.

¹¹⁵ Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris: Presses universitaires de France 1940, s. 111-128, in: Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 128.

¹¹⁶ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 131.

¹¹⁷ Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris: E. Leroux 1939, s. 153-154, in: Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 133.

odpovědnosti za germánský militarismus.¹¹⁸ Germáni se zkrátka odchýlili od původního indoevropského ideálu, byla porušena ona „trojfunkční“ sociální hierarchie – oslabení institucí královských a kněžských vedlo k neschopnosti udržet vrstvu válečníků v patřičných mezích. Svědčí o tom fakt, že samotné nejvyšší božstvo (Ódin) bylo „militarizované“.

Lincoln dokonce tvrdí, že Dumézil v průběhu celého díla *Mythes et dieux des Germains* interpretuje boha Ódina tak, aby mohl kriticky mluvit o germánské agresivnosti a bojovnosti.¹¹⁹ Používá ho tedy jako prostředek k vyjádření svých politických postojů. Dumézil se snaží odlišit vládu boha Ódina od vlády Mithothyna, aby poukázal na jakési politické rozdíly obou. Toto téma se naplno objevuje v *Mitra-Varuna*, kde je „panování Ódinovo“ doprovázené, dle Dumézila, mnoha negativními jevy: zahrnuje rovnostářství, dynamiku totalitních ekonomik, komunismus, protikapitalistickou morálku. Naopak „panování Mithothyna“ zastává soukromé vlastnictví, odstupňovanou sociální hierarchii a právní řád. Tato konstrukce pak Dumézilovi slouží jako klíč k posouzení současné situace: zatímco všechny indoevropské národy vybudovaly socioekonomické systémy mithothynického typu, jediní Germáni a Slované (tj. nacisté a sověti) se drží typu ódinovského.¹²⁰

Zajímavou souvislost pak Lincoln nachází mezi Dumézilovou novou interpretací boha Týra a tehdejší politickou situací. Řekli jsme, že ačkoli byl Týr běžně chápán jako bůh války, pokoušel se ho Dumézil definovat jako boha práva či lépe řečeno „právníka války“, jako obratného diplomata. Dokládá to na známém mýtickém příběhu: na počátku času se bohové cítí být ohroženi vlkem Fenrim, nechají ho proto pod záminkou hry svázat zvláštním, magickým poutem (*Gleipni*). Nedůvěřivý Fenri však žádá zástavu, aby se ujistil, že mu nechtějí ublížit – některý z bohů musí vložit ruku do jeho tlamy. Týr jako jediný je ochoten toto učinit a dát tak Fenrimu jakousi zástavu či slib. Jakmile ovšem Fenri ucítil, že se již nelze vyprostit, a že šlo tudíž o léčku, ukousl Týrovi ruku (*Gylfaginning*, kap. 13,21). Podle Dumézila je Týrovo jednání dokladem jeho mistrného právního manévrování, též ovšem znamená porušení přísahy. Dumézil pak rozvíjí jakousi obecnější úvahu na téma, jak dalece by se měl člověk nechat zavázat („svázat“) slibem druhého či měl-li by vůbec uzavírat s nepřítelem pochybné a nespolehlivé dohody.¹²¹ Lincoln se domnívá, že Dumézilova interpretace onoho mýtického příběhu úzce souvisí s událostí mnichovské dohody, kde se

¹¹⁸ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 133.

¹¹⁹ *Ibid.*, s. 134.

¹²⁰ Georges Dumézil, *Mitra-Varuna...*, s. 152-159, in: *ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, s. 166n, in: *ibid.*, s. 135.

Chamberlain a Daladier zřekli Československa výměnou za Hitlerův slib míru. Ukazuje tak, že Dumézilovo tematizování boha Týra jakožto mistra právního manévrování daleko přesahuje rámec akademického zájmu.¹²²

Jak je patrné, Dumézilovo dílo z konce třicátých let není zdaleka tak apolitické, jak sám autor tvrdil. Způsob, jakým Dumézil zachází s germánskou mytologií, zahrnuje nejen jeden politický podtext. Lincoln napočítal těchto šest: (1) *Francouzský nacionalistický (proti-germanistický) podtext*: zdůrazňuje odlišnost Germánů od ostatních indoevropských národů a jejich nebezpečnost. Tento podtext je možné nalézt v Dumézilově pojetí Ódina jakožto „militarizovaného“ božstva. (2) *Pacifistický podtext*: vypovídá o možnosti zachovat mír s Německem. Objevuje se v pojetí Týra coby „pána práva“, nejvyššího boha, který alternuje za Ódina. (3) *Xenofobní podtext*: vyjadřuje tvrzení, že proklamovaný mír může být zrádný a smlouva s Němci či s kýmkoli jiným může být pastí. Jde o podtext skrytý v Dumézilově pojetí Týra jakožto mistra právního manévrování a toho, kdo ošálil vlka Fenriho. (4) *Anti-komunistický podtext*: vyjadřuje, že soukromé vlastnictví a odstupňovaná hierarchie jsou základem stabilního sociálního řádu. Rovnostářství znamená pro takový řád nebezpečí. Tento podtext je patrný na protikladu panování Ódina a Mithothyna. (5) *Roajalistický, maurassiánský podtext*: harmonicky jednotná třídní hierarchie je považována za jakýsi ideál. Všechny protikladné segmenty společnosti mají být pod kontrolou státní moci, nejlépe krále. Král a církve jsou nezbytně nutné instituce k zachování takového řádu. Vliv Charlese Maurrása a jeho „integrálního nacionalismu“ je zde více než patrný. Takovýto podtext můžeme spatřovat v Dumézilově pojetí „trojfunkčního“ sociálního systému, zvláště pak na onom germánském odchýlení se od tohoto indoevropského ideálu. (6) *Fašistický, anti-nacistický podtext*: vyjadřuje Dumézilovy sympatie s Mussoliniho koncepcí fašistické Itálie, která si na jedné straně zachovává dobré vztahy s Vatikánem a monarchií, na straně druhé udržuje svou vojenskou složku v mezích právního řádu. Fašistická Itálie je tak dle Dumézila dynamickou, dobře uspořádanou společností, od které by se Francie mohla leccos přiučit. Lincoln tento podtext nachází též v Dumézilově interpretaci římské mytologie. Na rozdíl od Germánů (Němců), Římané (Italové) uchovaly onen ideální indoevropský systém nejvěrněji.¹²³

Jak je zřejmé, Dumézilovo rané dílo tvořilo jakousi spleť šifru, v níž indoevropská mytologie sloužila jako nástroj k propagování autorových politických názorů. Jde o politický

¹²² Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 135.

¹²³ *Ibid.*, s. 136.

diskurs zahalený do pláštíku vědeckého výzkumu. Dumézilova politická orientace formovala jeho výběr a interpretaci dat indoevropské mytologie, a lze tedy říci, že Dumézil konstruoval minulost tak, aby odpovídala přítomnosti, jeho přítomnosti. Bylo k tomu jen třeba zbavit určitá data jejich původního kontextu a dosadit je do kontextu nového, vlastního. Lincoln k tomu na jednom místě poznamenává: „člověk musí žasnout nad téměř magickým postupem, kterým byl [Dumézil] schopen proměnit římské mýtické příběhy oslavující konec království a zrod republiky v „indoevropské“ mýty velebící suverénní moc. [...] Je pak možná na místě připomenout, že tento výkon byl uskutečněn člověkem, který byl ve svém mládí v úzkém spojení s *Action Française*, a který zůstal po celý svůj život zatvrzelým rojalistou a prohlašoval se za „muže pravice“.“¹²⁴

V indoevropském „trojfunkčním“ sociálním systému se pak zrcadlí nejen představa ideální společnosti samotného Dumézila, ale slouží mu rovněž jako určité kritérium při posuzování a ohodnocování jednotlivých národů. Privilegovány jsou ty národy, které se nejvíce přibližují onomu vytyčenému ideálu. Vědecká konstrukce je tu opět nástrojem pro klasifikaci národů a kultur.

¹²⁴ Bruce Lincoln, *Death...*, s. 252.

3. Vědecký diskurs a jeho ideologičnost

Řekli jsme, že Bruce Lincoln chápe mýtus jako určitý způsob kódování sociální ideologie. Mýtus je v rukou elity společnosti nástrojem k uplatňování moci, napomáhá konstruovat a střežit hierarchicky uspořádaný společenský řád. Mýtus je nositelem struktur a organizace společnosti, ve které je vyprávěn, tradován. S Lincolnem shrnuto: „mýtus je ideologie v narativní formě“.¹²⁵ Na příkladu indoevropského výzkumu jsme ovšem měli možnost vidět, že také vědecký diskurs může být prostředkem k vytváření určitých sociálních konstrukcí. Jak bylo patrné v případě Sira Williama Jonese a Georga Dumézila, i věda může být šifrou sociální či politické ideologie. Na základě jakési racionální fikce jsou činěny rozdíly mezi rasami, národy, státy a kulturami. Vědci se v tomto případě stali onou elitou, která pomocí svého „mýtu“ uplatňuje moc při vytváření a střežení sociopolitické reality.

Lze tedy říci, že také vědecký diskurs je určitým druhem mýtu, jenom poněkud sofistikovanějším? Není vědecký diskurs jen jiným případem ideologie v narativní formě? Není tedy pravdou, že *mythos* byl již ve starém Řecku nadobro překonán *logem*? Že pověra byla překonána racionalitou?

Lincoln podává určitou kritickou genealogii výzkumu mýtu, aby dokázal fakt, že badatelé zkoumající mýtus se sami často stávali vypravěči mýtu. Diskurs o mýtu se stával mýtickým diskursem. Způsob, jakým badatelé analyzovali mýtus, nevedl k žádným relevantním výsledkům. Důvodem byly kognitivní a esencialistické předpoklady zahrnuté v metodě. Je pak otázkou, co je předmětem výzkumu, kterému říkáme mytologie. Či dokonce, zda-li je tu vůbec nějaký skutečný předmět výzkumu; nejde-li pouze o jakýsi falešný fenomén vytvořený aktem pozorování a interpretace. Koncept mýtu je navíc vždy součástí určitého širšího světového názoru toho, kdo takový koncept vytváří. Badatelé zkrátka nejsou osvobozeni od kulturního prostředí, ze kterého sami pocházejí a to se pak odráží v jejich metodě výzkumu.¹²⁶

3.1 Dvojí uchopení mýtu

Dvě významné události podle Lincolnova podstatně ovlivnily následnou deskripci a hodnocení mýtu. První událostí je Platónovo odhodnocení kategorie mýtu jako čehosi

¹²⁵ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 147.

¹²⁶ Robert Ellwood, „Is Mythology Obsolete?“, *Journal of the American Academy of Religion* 69, 2001, s. 675.

nevyzrálého a iracionálního. Onou druhou důležitou událostí je pak znovuoživení mýtu Johannem Gottfriedem Herderem. Ten vnímal mýtus jako cosi prapůvodního a autentického.¹²⁷ Podle Lincolna každá z těchto pozic poskytla určitý ideový základ pro další vývoj nahlížení mýtu. Platónovo negativní ocenění mýtu převládlo v době osvícenství a napomohlo k vytvoření konstruktů „západní civilizace“. Z procesu překonání *mythu logem* bylo učiněno určité „paradigma dynamismu, pokroku, vědy a racionality, které má údajně navždy charakterizovat a odlišovat Evropu“.¹²⁸ Herderovo pojetí mýtu se pak dle Lincolna naplno prosazuje v období romantismu. Důvodem znovupřijetí a kladného ohodnocení mýtu je jeho využití ve prospěch identity daného národa (Herder pojímal národ jako entitu, která je definována sdílenými mýty, jazykem, vlastí a fyziognomií). Mýtus byl tedy chápán jako dávné, nepomíjející a autentické dědictví, se kterým se může etnicky a jazykově vymezená skupina identifikovat. Takové pojetí vedlo až k tomu, že mýtus byl využíván jako nástroj ke zmobilizování lidu a vytvoření národního státu.

Na podkladě těchto dvou navzájem odlišných pojetí mýtu poté Lincoln rozlišuje dvě hlavní vlny ve vědeckém výzkumu mýtu:

(1) *Filologicko – romantický diskurs*. Byl podnícen lingvistickými objevy konce 18. století. Mezi představitele tohoto diskursu Lincoln počítá krom zmiňovaného Herdera také například Johanna Georga Hamanna, bratry Grimmovi, Richarda Wagnera, Friedricha Nietzscheho, Adalberta Kuhna, Friedricha Maxe Müllera, Paula Henriho Malleta či právě Sira Williama Jonese. V tomto diskursu byl mýtus (v duchu Herderovy koncepce) vysoce ceněn jako zdroj kolektivní (tj. národní či rasové) identity, ve které je uchována prastará lidská zkušenost a moudrost. Mýtus byl spojen s národem, vyjadřoval jeho hodnoty. Byl to však právě tento diskurs, ve kterém byl mýtus ztotožňován s „árijským“ národem, který byl někdy explicitně, jindy skrytě vnímán jako protějšek „Semitů“. Na základě zkoumání jistých lingvistických sklonů byla vytvořena domněnka, že „Árijci“ více tíhnou k mýtu, „Semité“ zas k rituálu a zákonu. Mělo se pak za to, že „Semité“ mají menší představivost, a že jsou méně kreativní, než-li je tomu v případě „Árijců“.¹²⁹

(2) *Antropologický diskurs*. Může být nazván také diskursem „etnografickým“, „evolucionistickým“ či „kolonialistickým“, jeho počátky jsou datovány od 2. poloviny 19. století. Badatelé jako byli Andrew Lang, Sir James Georges Frazer, Edward Burnett

¹²⁷ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 209.

¹²⁸ *Ibid.*, s. 210.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 67; Bruce Lincoln, „A Response to Robert Segal,” *Religious Studies Review* 28/3, 2002, s. 197.

Tylor, Arnold van Gennep, Émile Durkheim či Lucien Lévy-Bruhl chápali mýtus především jako ústní tradici (až druhotně textovou). Mýtus pak zkoumali ve spojení s rituální praxí a vzorci sociální organizace. Tito badatelé se rovněž pokoušeli přenést Darwinův model evoluce z oblasti biologie do sféry kultury. Posloužily jim pro ten účel dvě klíčové kategorie: „primitivní“ a „moderní“. Tyto pojmy označovaly nejen rozdíl časový (z hlediska vývoje), ale také prostorový, rasový a politický. Pojmem „primitivní“ byly potom oceňovány všechny ty národy, jimž Evropané, ti „moderní“ odepřeli stejný status. V rámci této konstrukce byl mýtus ohodnocen jako cosi negativního (podle Lincolna jde o onu linii nahlížení mýtu nastartovanou Platónem a prosazovanou v době osvícenství) a spojen s „primitivními“ národy jakožto projev jejich naivity, iracionality, nevědomosti a tudíž i méněcennosti. Mýtus byl zkrátka chápán jako typický rys „primitivní mentality“. Toto pojetí pak napomohlo legitimizovat koloniální expanzi, která vypukla koncem 19. století. Ony kolonizované národy již nebyly jen pohany, kteří vyžadují spásu skrze evangelium, byly také těmi, kteří postrádají rozum a historii, neboť uvízli v pověře a v mýtu.¹³⁰

Každý ze zmíněných diskursů nahlíží mýtus z dosti odlišného úhlu pohledu. Filologický přístup přijímá mýtus velmi kladně, naproti tomu v pojetí antropologů se mýtus dočkal naprostého odmítnutí, odhodnocení. Přes veškeré rozdílnosti však mají oba přístupy cosi společného. „První [filologicko – romantický diskurs] rozlišuje mezi „árijskými“ a „semitskými“ národy na základě jazyka, druhý [antropologický diskurs] rozlišuje „primitivní“ a „moderní“ kultury na základě evoluce, ovšem oba diskursy konstruuji ostrou diskontinuitu mezi dvěma typy lidí: jeden ztotožnil s evropským „my“ a ten druhý s podřadnějším, cizím „oni“.“¹³¹ Oba diskursy tedy vytvářeli, každý svým způsobem, určitou podobu sociopolitické reality. Oba sloužily jako prostředek k zajištění privilegovaného statutu pro ty, kteří takový diskurs vedli. Jinakost „těch druhých“ byla přitom využívána pouze jako nástroj pro vymezení, ospravedlnění a nadřazení vlastní identity. „Oni“ jen potvrzovali nadřazenost onoho „my“. Ti, co se podílely na zmíněných přístupech k mýtu tak neříkali příliš mnoho o „těch druhých“, jako spíše o sobě samých. Můžeme tedy potom říci, že spíše než *zkoumání* mýtů jiných národů, bylo jejich aktivitou *vyprávění* svých vlastních mýtů o „těch druhých“.

Jak je zřejmé z předešlé kapitoly, Bruce Lincoln se více zaobírá oním filologicko – romantickým diskursem. Zajímá se hlavně o to, jak se tento diskurs zformoval; jak a proč

¹³⁰ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 70.

¹³¹ Ibid.

znovu oživil předtím degradovanou kategorii mýtu; proč získal takové přijetí a ovládnul téměř celé jedno století; proč měl takový vliv dokonce i poté, co byl podroben drtivé kritice; a jak je možné, že byl opět přiveden k životu po 2. světové válce, navzdory skandální roli, kterou sehrál (prostřednictvím kategorií Árijců/Semitů) v nacistické ideologii. Objevení či lépe řečeno jakási diskursivní konstrukce „Árijců“ byla typickým příkladem toho, jak samotní badatelé promítali do historie svá zbožná přání a tužby. „Badatelé si počínaje Sirem Williamem Jonesem představovali tento lid jako své nejdávnější předky a vytvořili pro ně jakýsi popis počátků, který v mnoha variantách zahrnoval biblický, nacionalistický, kolonialistický, rasistický, orientalistický, antisemitský, protikřesťanský či militaristický podtext.“¹³² Lingvistický výzkum tu přitom byl nezbytným pomocníkem. Právě lingvistické analýzy přispěly nakonec ke konstrukci jakéhosi prapůvodního jazyka a tak i prapůvodního národa či kultury.

Na jednom místě se Lincoln pokouší shrnout vývoj tohoto diskursu. Podle něj zahrnuje pět konstitutivních elementů. (1) Jako výchozí bod a hlavní předpoklad Lincoln vidí Herderovu představu národa (*Volk*) jakožto entity, která je definována sdílenými mýty, jazykem, vlastí a fyziognomií. (2) Dalším předpokladem je Jonesova hypotéza „árijského“ či „indoevropského“ prapůvodního jazyka (*Ursprache*), který (jak jsme zmínili výše) měl být jistým společným předchůdcem sanskrtu, perštiny, řečtiny, latiny a dalších jazyků. (3) První dva jmenované prvky jsou dány do souvislosti a vzniká tak domněnka, že prapůvodní jazyk nutně implikuje existenci jakéhosi prapůvodního národa (*Urvolk*), který obýval určité území (*Urheimat*), sdílel jednotný soubor mýtů (*Urmythen*) a oplýval stejnou fyziognomií (*Urphysiologie*). Znovudohledání všech těchto komponent pak bylo stanoveno jako cíl rekonstruktivního výzkumu. Historie tak byla pojmána a vykládána retrospektivně. (4) Dalším důležitým momentem je spojitost předešlých postojů s rodícím se nacionalismem. Dané národy byly mobilizovány na základě společně sdíleného jazyka, mýtů, jisté (většinou mýtické) prehistorie a území. Autonomní stát pak měl odpovídat jejich vykonstruované kolektivní identitě. (5) Nakonec Lincoln uvádí obvyklý rys tohoto diskursu: je to tendence odlišit ony mýty, jazyk a jiné součásti svého vlastního národa od národů ostatních. Vzniká dichotomie „my“ versus „oni“. Kategorie „ti druzí“ může být naplněna jakýmkoli obsahem.

¹³² Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 212.

Avšak pro ty, kteří sami sebe konstitovali jako „Árijce“, byla kategorie „ti druzí“ vyplněna pojmem „Semité“.¹³³

Lincoln tvrdí, že většina badatelů, kteří se během 19. století zabývali mýtem, činili tak v rámci tohoto diskursu. Až koncem století začaly vznikat nové přístupy díky vzrůstajícímu etnografickému materiálu. Vliv onoho staršího, filologicko-romantického diskursu však přetrvával i nadále, aby se znovu objevil ve třicátých letech 20. století v nacistickém Německu a sehrál zde svou nechvalně známou roli. Není samozřejmě snadné odpovědět na otázku, nakolik je možné volat k odpovědnosti za tyto skutečnosti právě badatele počátku 19. století, kteří onu spekulaci započali. Odpověď je stejně problematická, jako když se ptáme, zda-li jsou nukleární fyzikové zodpovědní za použití atomových zbraní. Přes onu problematičnost odpovědi se však domnívám tvrdit, že každý vědec si musí být vědom toho, že jeho badatelská činnost může mít nesmírné následky, ačkoli mohou vyjít najevo až mnohem později. Tyto jakkoli vzdálené následky nelze od vědeckého bádání, které jim předcházelo, zcela oddělit.

3.2 Diskuse kolem stylů interpretace mýtu

Lincolnova interpretace vývoje vědeckých koncepcí mýtu vzbudila mezi podobně orientovanými badateli zájem. Za pozornost stojí především dva z nich: prvním je profesor teorie religionistiky na univerzitě v Lancasteru Robert A. Segal, druhým pak emeritní profesor religionistiky na univerzitě v Jižní Kalifornii Robert Ellwood. Oba dva badatelé, podobně jako Lincoln, rozeznávají v množství teorií mýtu dva základní přístupy: racionalistický a romantický. V základu těchto přístupů stojí, jak uvádí Robert Ellwood, v prvním případě osvícenství se svým racionalismem, v případě druhém pak romantismus se svým subjektivnějším pojetím pravdy.¹³⁴ Ellwood i Segal, stejně jako Lincoln, se domnívají, že onen racionalistický přístup k mýtu lze nejlépe sledovat u antropologů devatenáctého století (pro Segala je například prototypem racionalistů viktoriánský antropolog Edward Tylor¹³⁵). Zatímco však Bruce Lincoln vidí jako typické reprezentanty romantického přístupu badatele-filology osmnáctého století, Ellwood i Segal se shodují na tom, že charakterističtější příkladem romantického nahlížení mýtu je trojice významných postav století dvacátého: Carl Gustav Jung, Mircea Eliade a Joseph Campbell.

¹³³ Ibid., s. 74.

¹³⁴ Robert Ellwood, „Is Mythology Obsolete?“, *Journal of the American Academy of Religion* 69, 2001, s. 676.

¹³⁵ Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, *Journal of the American Academy of Religion* 70, 2002, s. 612.

Již bylo řečeno, že rozdílnost obou přístupů – racionalistického a romantického – je patrná v tom, jak posuzují mýtus. Ellwood a Segal jsou za jedno s Lincolnem: racionalisté chápou mýtus jako „primitivní“ protějšek „moderní“ vědy. Mýtus a věda jsou v racionalistickém pohledu zcela neslučitelné, neboť jde o navzájem se vylučující chápání skutečnosti. Tam, kde věda při vykládání skutečnosti mluví o působení neosobních procesů, odkazuje se mýtus na činnost nejrůznějších bohů. Z podstaty věci je tedy pro racionalisty naprosto vyloučená existence jakýchkoliv „moderních mýtů“ – samo spojení si vzájemně odporuje. Mýtus má být vědou jednou provždy nahrazen. Věda má v pojetí racionalistů člověka osvobodit od pout nevědomosti, pověry a despotismu tím, že nahradí zastaralý výklad skutečnosti abstraktním, racionálním způsobem uvažování.¹³⁶

Robert Segal zmiňuje příklad Edwarda Tylora. Ten (Tylor) si nejprve všímá spíše než rozdílu, určité podobnosti mýtu a vědy: mýtus, podle něj, stejně jako věda vzniká na základě pozorování a tvoření hypotéz; stejně jako věda usiluje i mýtus o systematické vysvětlení událostí okolního světa. To tedy znamená, že také mýtus stojí na zcela racionálním základu; mýtus je, dle Tylora, stejně racionální jako věda. Segal poukazuje na fakt, že Tylor je v tomto ohledu předchůdcem Clauda Lévi-Strausse, který dokonce pokládá mýtické myšlení za vědecké.¹³⁷ Tylor se tvrzením racionální povahy mýtu sice vyhne rychlému odhodnocení takzvaných „primitivních národů“ (*primitives*) a jejich mýtů, ovšem vzápětí neopomene dodat, že navzdory své racionální povaze docházejí mýty vždy ke zcela mylným závěrům. „Primitivní národy“ totiž vždy sahají po prvním vysvětlení, které je nablízku: síly působící za událostmi okolního světa vykládají v analogii ke svému vlastnímu chování (tedy antropomorfně). Takže shrnuto: přes Tylorovo počáteční uznání mýtu, pro něj mýtus nakonec stále zůstává primitivní, oproti vědě méněcenný; zatímco výklad skutečnosti pomocí mýtů pokládá za falešný, výklad vědecký zas za ten jediný správný. Je patrné, že s vývojem od mýtu k vědě jde tedy ruku v ruce také vývoj od „primitivního“ k „modernímu“. „Moderní společnost“ musí, dle optiky racionalistů, mýtus odmítnout, překonat; vysvětlování skutečnosti je nadále nutné přenechat vědě. Pro to, aby se jakákoliv skupina mohla vyvinout v „moderní společnost“, je třeba, aby přestala svým mýtům přisuzovat takovou vážnost. Mýtus je takto nerozlučně spjatý s „primitivní společností“, věda zas se „společností moderní“; obě „uskupení“ jsou přitom zcela neslučitelná a nám je jasné, že se jedná o evoluční model kultury.

¹³⁶ Robert Ellwood, „Is Mythology Obsolete?“, s. 680.

¹³⁷ Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, s. 613.

Je zajímavé a poněkud zarážející, že Robert Segal, přestože si je vědom Tylorova jasného tvrzení neslučitelnosti mýtu a vědy, prohlašuje, že jsou to spíše podobnosti mezi mýtem a vědou, nikoli odlišnosti mezi nimi, co Tylora zajímá.¹³⁸ Důraz na onu podobnost je patrný také v Segalově hodnocení Tylorova přístupu na jiném místě: „primitivní společnost“ se skrze své mýty vykazuje stejnou intelektuální zvědavostí, jakou lze nalézt u „společnosti moderní“.¹³⁹ Ovšem jak již bylo řečeno, tato intelektuální zvědavost zakládající podobnost mýtu a vědy je ihned vyvážena radikální asymetrií vědění, vědomostí (*knowledge*). Právě tato nestejná míra vědění podstatně odlišuje mýtus od vědy; právě ona, dle Tylora, dává vzniknout rozdílným úrovním kultury a civilizace. Pro Bruce Lincolna je tento fakt důkazem toho, že Edward Tylor svým konceptem zcela odpovídá onomu etnograficko – kolonialistickému diskursu. Jediné, co pak Tylora odlišuje od převažující tendence zmiňovaného diskursu, je to, že činí rozdíl mezi mýtem a vědou, „primitivními národy“ a „moderní společností“ nikoli na základě absence rozumu (*reason*), nýbrž vědění (*knowledge*). Ve výsledku jde však v očích Bruce Lincolna o totéž: prostřednictvím jakéhosi evolučního modelu kultury, který striktně rozlišuje mezi „primitivními národy“ a „moderní společností“, je ospravedlňována evropská koloniální nadvláda. Je lhostejno, zda se ti, kteří tuto nadvládu vykonávají, považují za více rozumné, nebo za více vědoucí.¹⁴⁰

Postavíme-li vedle sebe Segalovu a Lincolnovu argumentaci, je zřejmé, že každý z nich posuzuje věc z trochu jiné perspektivy. Zatímco Lincoln si v Tylorově pojetí mýtu všímá politického podtextu, Robert Segal se u Tylora zaměřuje na povahu mýtu jako takového (tedy na samotné pojetí mýtu u Tylora). Proto také Segal svou analýzu uzavře tím, že Edward Tylor chápe mýtus jako zcela apolitický.¹⁴¹ Zdá se, že je to právě tato jiná perspektiva, co staví oba badatele do jiné pozice co se týče otázky politického aspektu teorií mýtu; oba se musejí v závěrech nutně rozcházet. Pro Segala jsou pak některé racionalistické teorie mýtu zcela apolitické, kdežto Lincoln, a společně s ním také Robert Ellwood, bude ty samé teorie hodnotit jako nacionalistické, imperialistické či kolonialistické, tedy jako politické. Aby mohla být, podle Segala, jakákoli teorie označena jako politická, musela by jako taková posuzovat mýtus coby nástroj či šířitele určité politiky. Segal je ovšem přesvědčen, že mýtus nemusí vždy nutně souviset s politikou, a otevřeně proto Lincolnovi

¹³⁸ Robert Segal, „Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship, *Religious Studies Review* 28/3, 2002, s. 194.

¹³⁹ Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, s. 612.

¹⁴⁰ Bruce Lincoln, „A Response to Robert Segal,“ *Religious Studies Review* 28/3, 2002, s. 198.

¹⁴¹ Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, s. 613.

vytýká příliš cynické pojetí mýtu. Lincolnovu tezi, že mýtus je ideologií v narativní formě považuje za příliš vyhrocenou.¹⁴² Robert Ellwood je, co se týče politického aspektu mýtu, Lincolnovu pojetí blíže. Stejně jako on totiž vnímá politickou zatíženost jak racionalistických, tak romantických teorií mýtu. Je třeba si uvědomit, říká Ellwood, že oba přístupy mohou mít zhoubné politické důsledky: kolonialismus a rasistický nacionalismus.¹⁴³ Ellwood tak zjevně sdílí onu Lincolnovu perspektivu: nestará se tolik o rozpoznávání charakteristických znaků toho kterého teoretika mýtu, neodkrývá jemné nuance odlišností mezi jednotlivými badateli, stejně tak mu nejde o to podat vyčerpávající antologii autorů zabývajících se nějakým způsobem mýtem (tak jako to činí Segal), pozornost totiž věnuje hlavně kontextu a podtextu, zajímají ho spíše obecné tendence vývoje teorií mýtu. Z jistého úhlu pohledu by se mohlo zdát, že tento přístup není k analyzovaným badatelům mýtu příliš „fair“, opomíjí totiž podat pokud možno nejpřesnější obraz toho, jak oni sami svým teoriím rozuměli. Na druhou stranu je ovšem třeba říci, že právě takový přístup, který by jen reprodukoval sebepochopení badatelů, neřekne nakonec o jejich díle nic významného.

Pokud jde o romantické teorie mýtu, budou se Lincoln, Ellwood i Segal víceméně shodovat v jejich obecné charakteristice. Zatímco byl mýtus v racionalistických teoriích nalézán výhradně u „primitivních národů“, chápou mýtus romantické teorie jako ničím nenahraditelné věčné vlastnictví, které má své opodstatnění v každé době i v každé kultuře, tedy také v moderní společnosti. Mýtus a věda se v jejich pojetí nevyklučují, mohou fungovat vedle sebe. Není zapotřebí překonávat mýtus, jakožto zaostalé chápání skutečnosti, racionálně založenou vědou, neboť psychologický a metafyzický obsah mýtu je i pro moderního člověka nezbytný. Zatímco pro racionalistické teoretiky mýtu byl typický pro-modernistický postoj nesený vírou v pokrok jako výraz osvícenského dědictví, vyjadřují romanticky orientovaní teoretici mýtu skepsi nad moderním světem, je pro ně charakteristický anti-modernismus. Bylo řečeno, že v rámci racionalistických přístupů byla přísně vyloučena možnost existence moderních mýtů, oproti tomu zas „romantici“ hovoří o jakési funkci mýtu v moderní společnosti. Podle Ellwooda a Segala se oni typičtí představitelé romantického přístupu k mýtu – C. G. Jung, Mircea Eliade a Joseph Campbell – podobně vyjadřují o mýtu jako o zvláštním „elixíru“, který má sloužit k uzdravení nemoci moderního světa.¹⁴⁴

¹⁴² Robert Segal, „Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship, *Religious Studies Review* 28/3, 2002, s. 192.

¹⁴³ Robert Ellwood, „Is Mythology Obsolete?“, s. 680.

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 681; Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, s. 615.

Robert Ellwood opět poukazuje na úzké sepětí romantického přístupu s jistými politickými snahami. Jestliže si onen „romantismus“ cení mýtů jako vzácného a nenahraditelného dědictví, je to také proto, že mýty propůjčují každé kultuře či národu určitou identitu. Mýtus či cyklus mýtů může skupinu, ve které je tradován, utvrdit v tom, že není jen obyčejnou politickou entitou, ale dokonce duchovním uskupením. Ellwood toto nazývá vlasteneckým mysticismem.¹⁴⁵ Odtud je pak jen krůček k tomu, aby byla mytologie jednoho národa vnímána jako všem ostatním v nějakém ohledu nadřazená. Takto se rodí na mytologii založený romantický nacionalismus přelomu devatenáctého a dvacátého století. Ellwood ovšem vedle takovýchto přístupů, které využívají mýtus k politickým účelům, rozlišuje v rámci romantických konceptů ještě další pojetí: jakési kontemplativní využití mýtu. To lze spatřovat v romantickém zaujetí pro výzkum psychiky, kde se takřka po „gnostickém“ způsobu objevuje snaha utéci před každodenní skutečností do snového vnitřního světa. Podle Ellwooda je tento přístup možný nalézt u C. G. Junga či Josepha Campbella.¹⁴⁶

Ellwood i Segal se shodují na tom, že pokud jde o anti-modernismus jakožto jeden z charakteristických rysů romantického pojetí mýtu, je zde jeho asi nejtypičtějším představitelem Mircea Eliade. Pro Segala je Eliade jakýmsi hlasatelem nadřazenosti původních, archaických kultur nad moderním člověkem, a zároveň také posvátné minulosti nad profánní přítomností. Ona nadřazenost „primitivních národů“ nad moderní společností spočívá v jejich rozpoznání potřebnosti mýtu. Mýtus na způsob „kouzelného létajícího koberce“ přenáší člověka do prapůvodního času jednoty a plnosti bytí, v tom tkví, dle Eliadeho, jeho nezastupitelnost.¹⁴⁷ Absence mýtu zakládá jakousi jednostrannost moderního člověka, která je Eliademu trnem v oku. Dle Segala však Eliademu nejde o to uvést mýtus v soulad s modernitou (tak jako se o to pokouší například Jung), ale naopak odmítnout modernitu ve prospěch mýtu.¹⁴⁸

Položíme-li si společně s Robertem Ellwoodem otázku, zda-li je mýtus či mytologie překonána, nelze než odpovědět záporně. Mýtus, navzdory snaze racionalistů ho navždy umlčet, přežil takzvané „primitivní národy“ vtělen do nejrůznějších vědeckých teorií. Teorie o mýtu se sami stávaly mytologií, mýtem o mýtu. Skutečnost, že věda často vytvářela jakýsi

¹⁴⁵ Robert Ellwood, „Is Mythology Obsolete?“, s. 683.

¹⁴⁶ Ibid., 684.

¹⁴⁷ Viz např. Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 1993.

¹⁴⁸ Robert Segal, „Responses and Rejoinders“, s. 617.

mýtus, přitom zásadně zpochybňuje chápání mýtu a vědy jako dvou zcela protikladných diskursů. Ve chvíli, kdy se oba tyto diskursy stávají šířitelem určitého „světonázoru“, či lépe řečeno předem vytvořeného konceptu skutečnosti, předem přijatého způsobu interpretace, lze pak těžko hledat mezi nimi rozdíl. Právě za této situace staví Lincoln oba diskursy na roveň ve své vyostřené definici: „mýtus je ideologie v narativní formě“, „vědecký diskurs je teoretizující mýtus“.¹⁴⁹

A Lincoln dokonce mluví v souvislosti s vědou nejen o mýtu, ale také o rituálu, když určité vědecké praktiky přirovnává k rituálnímu chování. Typickým příkladem moderního rituálního chování je pro něj totiž vědecký poznámkový aparát. „Posvátné poznámky pod čarou“ – jak Lincoln tuto zvyklost v rámci vědecké obce nazývá – chápe jako jistý způsob vzývání předků. Podle Lincolna je v poznámkách pod čarou nejen uchovávána paměť našich předků, je zde vzdáván hold jejich úspěchům, ale také se ten, který činí poznámkový aparát, staví po jejich bok, je skrze užití určitých rituálních formulí iniciován do vědeckého společenství. Tím, že se poznámky pod čarou obracejí k předchozím generacím vědců, navíc vytvářejí jakýsi zvláštní řetězec, který spojuje živé a mrtvé; utvoření tohoto řetězce má za účel potvrzení soudržnosti rodu.¹⁵⁰ Takto vykazují vědecká obec i některé africké kmeny podobné znaky rituálního chování. „Moderní“ (reprezentované vědou) se tu tedy setkává s tím, co racionalisté pejorativně označovali jako „primitivní“. Ale také se tu staví do těsné blízkosti věda a náboženství.

Vraťme se ale k problému ideologického aspektu vědeckého diskursu. Otázka zní asi takto: jaký by měl být, či jak by měl vypadat vědecký diskurs, aniž by ho bylo možné označit nálepkou „teoretizující mýtus“?

¹⁴⁹ Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 209.

¹⁵⁰ Bruce Lincoln, „Two Notes on Modern Rituals,” *Journal of the American Academy of Religion* 45, 1977, 152nn.

4. Lincolnovy „Teze o metodě“

Jako určitou odpověď na vznesenou otázku – jak by měl vypadat vědecký výzkum bez ideologického zabarvení? – lze chápat Lincolnovy „Teze o metodě“. Jsou jakousi sumarizací Lincolnových hlavních metodologických principů, které jsou vyústěním jeho předchozího bádání. Za situace, kdy se vědecký výzkum stává „teoretizujícím mýtem“, představují určité východisko; ukazují jakou cestou by se měl výzkum ubírat. Lincoln těchto třináct na první pohled velmi stručných, avšak poměrně komplikovaných tezí poprvé přednesl v roce 1995 na setkání Americké akademie náboženství ve Filadelfii. Russell McCutcheon se domnívá, že podoba těchto tezí není nahodilá – jejich předlohou jsou prý známé Marxovy „Teze o Feuerbachovi“, ve kterých Marx polemizuje s Feuerbachovou kritikou náboženství. Marx v nich poukazuje na fakt, že Feuerbach se ve své kritice zabýval pouze určitým způsobem myšlení, náboženskými představami a zcela opomněl jejich společenské a ekonomické podmínky.¹⁵¹ Marxova výtku vůči Feuerbachovi může souviset s Lincolnovým přesvědčením o nutnosti historicky orientovaného výzkumu, který vychází z úzkého sepětí náboženství a společnosti. Ostatně vliv Marxe na Lincolново dílo je přiznaný.¹⁵² Podívejme se nyní na Lincolnovy teze blíže. Nejprve se pokusím o překlad všech třinácti tezí, následovat bude jejich komentář:

1

„Spojka ‚o‘, která spojuje dva pojmy v onom etnonymu disciplíny ‚věda o náboženství‘ (*History of Religions*), není jen neutrální výplň. Je spíše výrazem vlastnického nároku a vzájemného poměru: věda (*History*) je metoda, náboženství je předmětem výzkumu.“¹⁵³

¹⁵¹ Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, London – New York: Cassell 1999, s. 369.

¹⁵² Viz například Bruce Lincoln, *Theorizing...*, s. 146.

¹⁵³ Překlad je zde poněkud problematický. *History of Religions* lze sice nejlépe přeložit jako „věda o náboženství“ (tedy nikoli jako „dějiny náboženství“, neboť ty jsou pouze jednou z dílčích disciplín religionistiky, a Lincoln zde má jistě na mysli celý vědní obor jako takový), ovšem termín „věda“ ne zcela vyhovuje ve větě následující. Věda sama o sobě totiž není metodou. Domnívám se nicméně, že kdyby bylo na daném místě použito výrazu „dějiny“, celkový význam by po mém soudu ještě daleko méně odpovídal Lincolnovu záměru.

2

„Vztah mezi oběma pojmy je rovněž napjatý, což je zřejmé ve chvíli, když si dá člověk práci s upřesněním jejich významu. Náboženství, jak se domnívám, je takový diskurs, jehož typickým znakem je jeho sklon promlouvat o věčných a transcendentních skutečnostech s autoritou stejně tak transcendentní a věčnou. Věda, v tom pokud možno nejostřejším kontrastu, je takový diskurs, který promlouvá o skutečnostech času podléhajících a pozemských řečí lidskou a omylnou, přičemž svůj nárok na autoritu uplatňuje na základě přísně kritického postupu.“

3

„Věda o náboženství je tudíž diskursem, který odporuje a obrací zaměření toho diskursu, kterým se sám zabývá. Dělat vědu o náboženství způsobem, který je v souladu s nárokem obsaženým v titulu tohoto vědního oboru, znamená trvat na zkoumání časových, kontextuálních, situovaných, zainteresovaných, lidských a materiálních rozměrů těch diskursů, praktik a institucí, které sami sebe příznačně znázorňují jako věčné, transcendentní, duchovní a božské.“

4

„Tytéž destabilizující a znevažující otázky, které by člověk kladl jakémukoli aktu promluvy, by měly být vzneseny vůči náboženskému diskursu. První z nich je ‚Kdo zde promlouvá?‘, tj. jaká osoba, skupina či instituce je odpovědná za text, ať už je jeho autor domnělý nebo zřejmý. Poté ‚Pro jaké posluchače? V jakém bezprostředním a širším kontextu? Pomocí jakého systému zprostředkování? S jakými zájmy?‘ A dále ‚O čem by chtěl ten, kdo promlouvá přesvědčit posluchače? Jaké by byly následky v případě, že by se tento záměr přesvědčit stal úspěšným? Kdo tím co získá, a kolik? Kdo tím naopak ztratí?‘“

5

„Úcta je náboženskou, a nikoli vědeckou ctností. Pokud nemohou být dobré způsoby a svědomitost uvedeny v soulad, nároky toho druhého by měly převážet.“

6

„Mnozí z těch, které by nikdy nenapadlo chránit své náboženství či náboženství svých rodičů před kritickým zkoumáním, nadále poskytují, na základě postoje kulturního relativismu, takovouto ochranu náboženskému vyznání těch druhých. Člověk může

ocenit jejich dobré úmysly, nicméně zároveň rozpoznává jakousi nemístnou obranu, stejně jako pocit viny ze západního imperialismu.“

7

„Kromě otázky motivů a úmyslů, spočívá kulturní relativismus v pochybné – ne-li dokonce fetišistické – konstrukci ‚kultur‘, pojatých jakoby to byla ustálená a jasně vymezená uskupení lidí, která jsou definována ustálenými a jasně vymezenými hodnotami, symboly a zvyky, jež společně sdílejí. Vzhledem k tomu, že tento model klade důraz na kontinuitu a integraci času nepodléhajících uskupení, jejichž vnitřní napětí a konflikty, neklid a nesoudržnost, prostupnost a tvárnost jsou velkou měrou zahlazeny, riskuje tím, že se stane náboženskou, a nikoli historickou narací: příběhem transcendentního ideálu ohroženého pokořujícími silami změny.“

8

„Ti, kteří podporují tento idealizovaný obraz kultury, činí tak mimo jiné proto, že chybně zaměňují převládající frakci (pohlaví, věkovou skupinu, společenskou vrstvu či kastu) dané skupiny za onu skupinu či ‚kulturu‘ samotnou. Zároveň mylně ztotožňují ideologické pozice upřednostňované a propagované převládající frakcí s onou skupinou jako celkem (například když texty vytvořené bráhmany definují ‚hinduismus‘, nebo když výroky stařešinů konstituují ‚náboženství Nuerů‘). Chybný vědecký úsudek tohoto typu s sebou nese chybné posouzení a nesprávné vyličení těch, které badatelé privilegovali jako své informátory.“

9

„Kritické zkoumání nemusí přijmout ani cynismus, ani pokrytectví, aby bylo schopné ospravedlnit zkoumání pod povrchem věcí, a mohlo prozkoumat vědecký diskurs i jeho postupy stejně jako jakýkoli jiný.“

10

„Porozumění systému ideologie, který působí ve vlastní společnosti jedince, je znesnadněno dvěma okolnostmi: (1) samo vědomí jedince je výtvořem onoho systému, (2) právě úspěšnost systému činí jeho působení neviditelným, neboť člověk je do něj tak důsledně uvržen a bombardován jeho výtvořem, že je (a také aparát, skrze který jsou vytvářeny a šířeny) nepovažuje za nic jiného než za ‚přirozenost‘.“

11

„Ideologické působení a výtvořiny jiných společností poskytují snaživému pozorovateli ideologie neocenitelné příležitosti. Vzhledem k tomu, že jsou zpočátku cizí, nemusejí být zbavovány zdání přirozenosti, aby mohly být prozkoumány. Spíše vybízejí a zaslouží si kritickou analýzu přinášející tak ponaučení, která může člověk dobře využít uvnitř vlastní společnosti.“

12

„Přestože se kritické zkoumání stalo v jiných vědních oborech běžnou záležitostí, stále pohoršuje mnoho religionistů, kteří ho odsuzují jako ‚redukcionismus‘. Toto obvinění má umlčet kritiku. Neschopnost zabývat se náboženstvím ‚jako náboženstvím‘ – což znamená, že odmítneme potvrdit jeho nárok na transcendentní podstatu a status nedotknutelného – může být těmi, kteří se označují za věřící, posuzována jako hereze a svatokrádež. Toto je ovšem výchozí bod pro ty, kteří se označují za religionisty.“

13

„Pokud člověk připustí, aby ti, které zkoumá, sami definovali pojmy, v nichž mají být pochopeni, přestane se zajímat o to, co podléhá času a je podmíněné, nebo se mu nebude dařit rozlišovat mezi ‚pravdou‘, ‚tvrzením pravdy‘ a ‚systémy pravdy‘; v tu chvíli přestává pracovat jako religionista či vědec. V tom okamžiku se rozevírá široká paleta možných rolí: některé jsou zcela hodné respektu (zapisovač, sběratel, stoupenec a obhájce), některé zas méně přitažlivé (fanoušek, voyeur, maloobchodník se zbožím z dovozu). Nic z toho bychom si však neměli plést s vědeckým výzkumem.“¹⁵⁴

¹⁵⁴ Citace je převzata z Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, London – New York: Cassell 1999, s. 395-398. Pro srovnání uvádím Lincolnovy „teze“ také v plném anglickém znění:

1. The conjunction "of" that joins the two nouns in the disciplinary ethnonym "History of Religions" is not neutral filler. Rather, it announces a proprietary claim and a relation of encompassment: History is the method and Religion the object of study.

2. The relation between the two nouns is also tense, as becomes clear if one takes the trouble to specify their meaning. Religion, I submit, is that discourse whose defining characteristic is its desire to speak of things eternal and transcendent with an authority equally transcendent and eternal. History, in the sharpest possible contrast, is that discourse which speaks of things temporal and terrestrial in a human and fallible voice, while staking its claim to authority on rigorous critical practice.

3. History of religions is thus a discourse that resists and reverses the orientation of that discourse with which it concerns itself. To practice history of religions in a fashion consistent with the discipline's claim of title is to insist on discussing the temporal, contextual, situated, interested, human, and material dimensions of those discourses, practices, and institutions that characteristically represent themselves as eternal, transcendent, spiritual, and divine.

4. The same destabilizing and irreverent questions one might ask of any speech act ought be posed of religious discourse. The first of these is "Who speaks here?", i.e., what person, group, or institution is responsible for a text, whatever its putative or apparent author. Beyond that, "To what audience? In what immediate and broader context? Through what system of mediations? With what interests?" And further, "Of what would the speaker(s)

Religionistika jako věda o náboženství nese tu zvláštnost, že staví do těsné blízkosti dva zcela odlišné způsoby promluvy o skutečnosti, odlišné typy diskursu – náboženský a vědecký. Předmět zkoumání se vykazuje jiným typem diskursu, než je ten, v jakém se má odehrávat samotné zkoumání. Fakt, že se na toto specifikum oboru často zapomíná, přiměje Bruce Lincolna oba diskursy jasně vymezit. Lincoln ukazuje, že jejich odlišnost spočívá jednak v tom, o čem promlouvají, jednak jakým způsobem či s jakou autoritou promlouvají. Zatímco náboženský diskurs hovoří s neochvějnou autoritou o transcendentních skutečnostech, měl by vědecký diskurs s lidskou omylností vypovídat o tom, co je historicky podmíněné. Zaměřen historicky, měl by si vědecký výzkum všimnout společenských a materiálních, tj. v čase zakotvených aspektů náboženství (možná právě zde je patrný odkaz na Marxovu kritiku Feuerbacha). V podobném duchu také Lincoln pronesl inaugurační projev

persuade the audience? What are the consequences if this project of persuasion should happen to succeed? Who wins what, and how much? Who, conversely, loses?"

5. Reverence is a religious, and not a scholarly virtue. When good manners and good conscience cannot be reconciled, the demands of the latter ought to prevail.

6. Many who would not think of insulating their own or their parents' religion against critical inquiry still afford such protection to other people's faiths, via a stance of cultural relativism. One can appreciate their good intentions, while recognizing a certain displaced defensiveness, as well as the guilty conscience of western imperialism.

7. Beyond the question of motives and intentions, cultural relativism is predicated on the dubious - not to say, fetishistic - construction of "cultures" as if they were stable and discrete groups of people defined by the stable and discrete values, symbols, and practices they share. Insofar as this model stresses the continuity and integration of timeless groups, whose internal tensions and conflicts, turbulence and incoherence, permeability and malleability are largely erased, it risks becoming a religious and not a historic narrative: the story of a transcendent ideal threatened by debasing forces of change.

8. Those who sustain this idealized image of culture do so, inter alia, by mistaking the dominant fraction (sex, age group, class, and/or caste) of a given group for the group or "culture" itself. At the same time, they mistake the ideological positions favoured and propagated by the dominant fraction for those of the group as a whole (e.g. when texts authored by Brahmins define "Hinduism", or when the statements of male elders constitute "Nuer religion"). Scholarly misrecognitions of this sort replicate the misrecognitions and misrepresentations of those the scholars privilege as their informants.

9. Critical inquiry need assume neither cynicism nor dissimulation to justify probing beneath the surface, and ought probe scholarly discourse and practice as much as any other.

10. Understanding the system of ideology that operates in one's own society is made difficult by two factors: (i) one's consciousness is itself a product of that system, and (ii) the system's very success renders its operations invisible, since one is so consistently immersed in and bombarded by its products that one comes to mistake them (and the apparatus through which they are produced and disseminated) for nothing other than "nature".

11. The ideological products and operations of other societies afford invaluable opportunities to the would-be student of ideology. Being initially unfamiliar, they do not need to be denaturalized before they can be examined. Rather, they invite and reward critical study, yielding lessons one can put to good use at home.

12. Although critical inquiry has become commonplace in other disciplines, it still offends many students of religion, who denounce it as "reductionism". This charge is meant to silence critique. The failure to treat religion "as religion" - that is, the refusal to ratify its claim of transcendent nature and sacrosanct status - may be regarded as heresy and sacrilege by those who construct themselves as religious, but it is the starting point for those who construct themselves as historians.

13. When one permits those whom one studies to define the terms in which they will be understood, suspends one's interest in the temporal and contingent, or fails to distinguish between "truths", "truth-claims", and "regimes of truth", one has ceased to function as historian or scholar. In that moment, a variety of roles are available: some perfectly respectable (amanuensis, collector, friend and advocate), and some less appealing (cheerleader, voyeur, retailer of import goods). None, however, should be confused with scholarship.

při příležitosti jmenování na pozici profesora religionistiky na Chicagské univerzitě v roce 1996. Mluvil tehdy o „radikalismu v religionistice“, tj. o historicky orientovaném výzkumu v religionistice, pro který má být nepřípustné, aby si vypůjčoval rétoriku náboženského diskursu – tj. aby pouze opakoval to, jak se samo náboženství znázorňuje pomocí výpovědí o transcenci. Má jít o výzkum, který se „zaměřuje spíše na historii, než na náboženství, spíše na to, co je podmíněné, než na to věčné, a spíše na skutečnosti společenské a materiální, než ty duchovní.“¹⁵⁵ Proto mluví Lincoln o tom, že by vědec neměl nechat ty, které zkoumá, aby definovali pojmy, ve kterých mají být pochopeni. Došlo by totiž k tomu, že by diskurs zkoumání byl zkreslen samotným diskursem předmětu výzkumu. Badatel by v takovém případě vedl výzkum prismatem náboženského diskursu a stal se tak pouhým jeho obhájcem.

Kritické zkoumání v Lincolnově pojetí tedy znamená, že se přestaneme zabývat náboženstvím „jako náboženstvím“. Badatel musí náboženství naopak nahlížet jako lidský výtvar, jako určitý akt promluvy, či systém výpovědí, který se snaží cosi prosadit, o něčem přesvědčit. Vzpomeňme, že Lincoln si náboženského diskursu všimá především jako určitého způsobu kódování sociální ideologie. Je tedy třeba nahlédnout „pod povrch“ a podrobit tento systém ideologie kritickému zkoumání. Působení systému ideologie se přitom snáze daří sledovat u cizích společností, než u té vlastní. Člověk, který je uvnitř takového systému, dokáže totiž jeho působení stěží rozpoznat.

Lincoln dále mluví o tom, že mnoho religionistů odsuzuje kritické zkoumání jako „redukcionismus“. Je pravdou, že Lincoln se na náboženství dívá jako na jeden ze (vedle řady jiných) systémů ospravedlňujících určité společenské uspořádání. Odmítá tedy mluvit o náboženství jako o jakési svébytné entitě (*suū generis*), která je neredukovatelná na další aspekty (historické, psychologické, politické, aj.). Tvrzení jedinečnosti a neredukovatelnosti náboženství bylo vlastní fenomenologům náboženství (např. Eliade, Wach, Otto), kteří v náboženství nacházeli cosi univerzálního, co přesahuje daný kulturní kontext. Fenomenologové se rovněž domnívali, že náboženství je možné pochopit jedině skrze vlastní náboženskou zkušenost. Lincoln stojí na docela jiné pozici: kategorie náboženské zkušenosti i náboženské víry (*belief*) ze svého konceptu zcela vyloučil. Odmítnul je proto, že jsou natolik privátní, že k nim badatel nemůže mít přístup. O náboženské zkušenosti navíc Lincoln mluví spíše jako o zkušenosti, která je konstituována jako náboženská.¹⁵⁶ To znamená, že jakákoli

¹⁵⁵ Bruce Lincoln, „Gendered Discourses: The Early History of *mythos* and *logos*,“ *History of Religions* 36, 1996, s. 1.

¹⁵⁶ Bruce Lincoln, „Respona Miniscula“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 66.

zkušenost může být definována jako náboženská jedině uvnitř již existujícího náboženského diskursu. Takže zkoumat náboženskou zkušenost by bylo možné pouze v rámci daného náboženského diskursu – a to je, jak víme, pro Lincolna vyloučené. To, co má být naopak podle něj předmětem výzkumu, je veřejně přístupný náboženský diskurs. Z uvedeného vyplývá, že Lincolnův přístup se může zdát redukcionistický právě z perspektivy fenomenologie.¹⁵⁷

Kritickému zkoumání, tvrdí dále Lincoln, často brání kulturní relativismus. Je známo, že tento přístup, poučen neblahými důsledky etnocentrismu, nahlíží každou z kultur jako jedinečný útvar, který lze pochopit pouze v kontextu jeho vlastních hodnot, norem a idejí. Lincoln k tomu nejprve říká asi toto: respektovat právo na odlišnost ovšem neznamena, že nemůžeme cizí kultury podrobit kritickému úhlu pohledu. A dále: model kulturního relativismu, podle Lincolna, navíc tím, že ztrácí ze zřetele živou dynamiku každé kultury, vytváří jakýsi její idealizovaný obraz. Fakt, že tento model klade důraz na nečasovost, že nepracuje s dimenzí podmíněnosti a změny, a tím přetavuje zkoumanou kulturu spíše na transcendentní ideu kultury, podobá se nápadně náboženskému diskursu.

Lincoln se, po mém soudu, také snaží ukázat, že názor, že určitou kulturu je možné pochopit pouze v kontextu jejích vlastních hodnot, norem a idejí, může svést badatele k tomu, že se bude pouze držet výkladu, či sebe-výkladu dominantní skupiny v rámci dané kultury. To znamená, že „připustí, aby ti, které zkoumá, sami definovali pojmy, v nichž mají být pochopení“, že dovolí, aby samotný náboženský diskurs zkresloval badatelův výzkum.

Zdá se také, že Lincoln tím, že striktně odděluje vědecký a náboženský diskurs, staví hlubokou propast mezi tím, kdo zkoumá a tím, kdo je zkoumaný, tj. mezi tím, kdo stojí vně dané kultury či náboženství (badatel) a tím, kdo stojí uvnitř (věřící). Badatel jaksi nepouští ty, které zkoumá do svého výzkumu, nezajímá se o jejich sebepochopení. Lincoln dokonce vychází z toho, že představy „těch, kteří jsou uvnitř“ mohou být mylné – působení systému ideologie přeci považují za „přirozené“. Badateli, jako tomu, kdo je s to nahlédnout „pod povrch“ představ těch, které zkoumá, je tak přisouzena poměrně velká autorita. Tato autorita ovšem neznamena nadřazenost. Kritického zkoumání totiž nemá být ušetřen ani samotný vědecký diskurs. I věda může selhat, a jak víme, často se tak i dělo. Takže tytéž kritické

¹⁵⁷ Například Kevin Schilbrack, pro kterého je Lincoln jasným příkladem představitele sémiotického přístupu, má za to, že tento přístup se dostatečně nevypořádal právě s kategorií zkušenosti. Spatřuje nutnost zkoumání jak veřejně přístupného náboženského diskursu, tak privátní sféry náboženské zkušenosti. Domnívá se, že vztah mezi jazykem a zkušeností je možné a dokonce nutné uvést v soulad. Viz Kevin Schilbrack, „Bruce Lincoln's Philosophy“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17, 2005, s. 44-58.

otázky, které mají být kladeny náboženskému diskursu, je nutné položit také diskursu vědeckému: „kdo zde promlouvá, pro jaké posluchače, s jakými zájmy, atd.“ Jistě také není nahodilé, že po Lincolnově deváté tezi, která vybízí ke kritickému postoji vůči vědeckému diskursu, následuje v tezi desáté řeč o působení systému ideologie. Věda není neutrální a ideologie může být obsažena i zde, ve vědeckém diskursu. O to obezřetnější by tedy měl být badatel, když platí (alespoň jak tvrdí Lincoln), že působení systému ideologie je méně snadné pochopit v rámci vlastní společnosti, než u té cizí.

ZÁVĚR

Jak je zřejmé, samotná struktura práce se snaží kopírovat Lincolnův pohyb k větší reflexivitě výzkumu. Je tak možné sledovat Lincolnovo opuštění „staré“ pozice spjaté s výzkumem indoevropských mýtů a příklon ke kriticky zaměřenému postoji inspirovaným postmodernisty. Proměnu Lincolnových pozic je možné nazvat jakousi „vědeckou konverzí“. Podobnou „konverzí“ prošla také samotná religionistika, která od dosti subjektivních či někdy dokonce ideologických pozic postupně začala více směřovat k reflexi svých vlastních předpokladů. Začala se vážněji zabývat tím, jak sama sobě rozumí.

Po onom „obratu“ se Lincoln snaží svou kriticko-analytickou metodu uplatnit nejen na fenomén mýtu či náboženství, ale také na samotný vědecký výzkum. Co se týče toho prvního, Lincoln netematizuje fenomén mýtu či náboženství pomocí tradiční kategorie víry či náboženské zkušenosti, nezajímá se o tento privátní, vnitřní rozměr náboženství. Naproti tomu se zcela soustředí na jeho vnější rozměr: pomocí kategorie diskursu, tj. určitého způsobu promluvy či systému výpovědí, chápe mýtus či náboženství jako nástroj moci, který hýbe společností. Souvisí to jistě s proměnou doby. V dnešním globalizovaném světě se již o náboženství nemluví tolik v souvislosti s „romantickým“ zkoumáním odlišných kultur, ale spíše v souvislosti s fundamentalismem, terorismem, často se náboženství stává součástí politické demagogie. Náboženství se zkrátka čím dál tím víc dostává do samého středu veřejné debaty a Lincoln na tento fakt reaguje po svém. Otázkou zůstává, není-li Lincolnovo specifické pojetí náboženství přeci jenom redukcionistické, tj. není-li náboženství redukováno pouze na jeden ze svých aspektů. A můžeme se také ptát, jestli tím, že Lincoln staví náboženství jednoduše vedle jiných způsobů ospravedlňování sociopolitické reality, nepopírá jedinečnost tohoto fenoménu.

Bylo řečeno, že Lincoln si všímá nejen toho, jakou „řečí“ mluví mýtus či náboženství, ale také vědecký výzkum. Pod kritickým úhlem pohledu vychází najevo, že moderní vědecký výzkum se často uchyloval k prosazování nejrůznějších ideologických záměrů. Postmoderní vědecký výzkum je již poučenější: je si vědom toho, že věda ztratila svůj status nadřazenosti; že badatel již není vševědoucí tvor, který je schopen objektivně popsat a pochopit jakýkoli jev; že badatelé často skrze své teorie říkali více o sobě, než o těch, které zkoumali. Postmoderna také prošla „reflexivním obratem“ ve výzkumu, který spočívá ve zpochybnění

toho, jak badatelé chápou sami sebe ve vztahu k těm, které zkoumají. Vědecký výzkum po „reflexivním obratu“ si je vědom toho, že musí znovu usilovat o nové vymezení role badatele.

Bruce Lincoln je představitelem nového postmoderního přístupu, dá se říci představitelem religionistického výzkumu „po konverzi“. Jako hlavní zásada takového výzkumu byla stanovena jakási „nová kritičnost“, kterou se bude nadále posuzovat nejen předmět výzkumu, ale také samotný způsob výzkumu a pozice badatele provádějícího výzkum. V Lincolnově díle lze spatřovat obraz religionistiky, která právě překročila práh do 21. století.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2004. 170 s.

CLARK, Elizabeth A. „Engaging Bruce Lincoln.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 17 (2005): 11-17.

DUMÉZIL, Georges. *Mýtus a epos. I, Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*. Praha: OIKOYMENH, 2001. 695 s.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. Praha: OIKOYMENH, 1993. 102 s.

ELIADE, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 1998. 195 s.

ELLWOOD, Robert A. „Is Mythology Obsolete?“ *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001): 673-686.

Filosofický slovník. Kolektiv autorů. 2. rozš. vyd. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998. 63 s.

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur: vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství: 2000. 565 s.

HALLISEY, Charles. „The Comparisons of Bruce Lincoln.“ *Religious Studies Review* 28 (1988): 17-22.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. 131 s.

LINCOLN, Bruce. „A Response to Robert Segal.“ *Religious Studies Review* 28.3 (July 2002): 196-99.

LINCOLN, Bruce. „Gendered Discourses: The Early History of *mythos* and *logos*.“ *History of Religions* 36 (1996): 1-12.

LINCOLN, Bruce. „Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples.“ *History of Religions* 42 (2002): 1-18.

LINCOLN, Bruce. „Responsa Miniscula.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 17 (2005): 59-67.

LINCOLN, Bruce. „Rewriting the German War-God: Georges Dumézil, Politics and Scholarship in the late 1930s.“ *History of Religions* 37 (1998):187-208.

LINCOLN, Bruce. „The Center of the World and the Origins of Life.“ *History of Religions* 40 (2001): 311-26.

LINCOLN, Bruce. „Two Notes on Modern Rituals.“ *Journal of the American Academy of Religion* 45 (1977): 147-60.

LINCOLN, Bruce. *Death, war, and sacrifice: studies in ideology and practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1991. xxi, 289 s.

LINCOLN, Bruce. *Discourse and the construction of society: comparative studies of myth, ritual, and classification*. New York: Oxford University Press, 1989. ix, 238 s.

LINCOLN, Bruce. *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986. viii, 278 s.

LINCOLN, Bruce. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 1999. 298 s.

MCCUTCHEON, Russell T. (ed.). *The insider/outsider problem in the study of religion: a reader*. London, New York: Cassell, 1999. viii, 405 s.

PENNINGTON, Brian K. „Critical Evaluation of the Work of Bruce Lincoln.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 17 (2005): 1-7.

PLATÓN. *Kleitofón; Ústava; Timaios; Kritias*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 524 s.

SCHILBRACK, Kevin. „Bruce Lincoln’s Philosophy.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 17 (2005): 44-58.

SEGAL, Robert A. „Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship.“ *Religious Studies Review* 28.3 (July 2002): 191-196.

SEGAL, Robert. „Responses and Rejoinders.“ *Journal of the American Academy of Religion* 70 (2002): 611-620.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. 163 s.

Internetové zdroje:

LINCOLN, Bruce. „Education, Activities, Honors,“ [online]. The University of Chicago, Divinity School. [cit. 10. dubna 2009] Dostupné z: <<http://divinity.uchicago.edu/faculty/lincoln-education.shtml>>.

SUMMARY

Bruce Lincoln a jeho pojetí mýtu

Bruce Lincoln and his Concept of Myth

Jan Oberstein

The objective of this paper is to introduce work of Bruce Lincoln, contemporary American scholar of religious studies, with special consideration of his concept of myth. I pursue the course of his research characteristic of continual deepening in scholarly reflexivity. Following the footsteps of his teacher Mircea Eliade, Lincoln early research dealt with Indo-European myths. By means of comparative method he was trying to reconstruct a prototype of an Indo-European myth or even Indo-European proto-culture. However, in the course of time he adopted more historically oriented concept of myth and focused especially on “social side of things” – he became particularly interested in myth as the bearer of ideology that constructs society. This inspired him to define myth as ideology in narrative form. My paper tries to present the key points in Lincoln’s methodological “conversion”.

Lincoln’s critical inquiry of Indo-European studies brings him to recognition of certain ideological interests in works of scholars of this particular discipline. In this paper I focus on Lincoln’s critique of two classical approaches to studies of Indo-European myth: Sir William Jones’s and Georges Dumézil’s. Lincoln’s unveiling of ideological aspects in Indo-European studies induces him to profound reflection on scholarly discourse itself. In this respect I present Lincoln’s critical genealogy for the study of myth, which implies that even scholarly discourse can become an instrument for constructing socio-political reality. Therefore Lincoln defines scholarship as theorizing myth.

In conclusion of this paper I present a translation and commentary of Lincoln’s “Theses on method”. These theses propose new criteria for the scholarship and constitute an example for postmodern scholarly research already enlighten from the errors of past. My thesis thus tries to portray Bruce Lincoln as a representative of new, more reflexive approach of religious studies.