

# LISTY FILOLOGICKÉ

VYDÁVAJÍ SE NÁKLADEM

JEDNOTY ČESKÝCH FILOLOGŮ V PRAZE

S PODPOROU MINISTERSTVA ŠKOLSTVÍ A NÁRODNÍ OSVĚTY  
A ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ

ODPOVĚDNÍ REDAKTOŘI

O. HUJER, M. HÝSEK, O. JIRÁNI A B. RYBA

PŘÍLOHU „HLÍDKU ARCHAEOLOGICKOU“ (ROČ. IV) ŘÍDÍ

A. SALAČ

ROČNÍK PADESÁTÝ OSMÝ



V PRAZE

TISKEM ČESKÉ GRAFICKÉ UNIE A. S.

1931

Frant. Novotný:

## Homer ve světle jafetidologie.

### I.

Do převratné činnosti sovětského Ruska náleží také nový obor jazykozpytného a kulturně historického badání, jež nazval jeho zakladatel Nikolaj Jakovlevič Marr jafetidologií. Jménem Jafeta, třetího syna Noemova, nazývali dříve někteří jazykozpytci čeleď jazyků, kterým se nyní obvykle říká indoevropské (indogermánské). Marr užil tohoto jména v jiném významu. Vycházeje ze studia nynějších kavkazských jazyků — sám je rodem Gruzín — pojal myšlenku, že tyto jazyky a spolu s nimi jazyk Basků jsou živé zbytky jazyků, kterými mluvili Jafetidé, praobyvatelé zemí kolem Středoziemního moře a ke kterým náležel zejména také jazyk Etrusků<sup>1</sup>. Mínění o příbuznosti jazyků kavkazských s jazyky semitskými vzrostlo u Marra v hypotézu, že jazyky jafetické jsou klíč k pochopení souvislosti všech jazyků, nevylímaje jazyky dálného východu, jazyky americké a africké. S jazyky jafetickými souvisí také indoevropská soustava jazyků, již Marr říká svým terminem »prometeidská«; společné živly, které tu jsou, vykládal Marr dříve pozdějším křížením, přejímáním od Jafetidů, ale od r. 1924 soudí, že ie. jazyky vůbec nemají samostatného původu, nezávislého na jazycích jafetických, a že to je jen nová transformace jazyků jafetických, ovšem ne ve smyslu evolučním, nýbrž »mutační převtělení«. Pojem ie. prajazyku Marr úplně odmítá — jeden jazyk vidí na konci vývoje a ne na začátku — a ie. jazykozpytu upírá schopnost být samostatnou vědou; soudí, že je nutné překlasifikovat jazyky prometeidské soustavy podle vrstev přežitků z doby jafetické, o nichž ie. jazykozpyt při své metodě nemá a nemůže mít představy. Že ie. jazykozpyt v nové době hledí ve svém materiálu odlišit a prozkoumat i vrstvu protindoevropskou a neindoevropskou, to Marrovi patrně nestačí.

Ze své jafetidologie si vytvořil Marr svou vědu o jazyce vůbec, a nejen o jazyce, nýbrž o celé kultuře, zejména o »paleontologii« kultury. Spojuje ji — druhdy velmi násilně — s marxistickou a sovětskou ideologií a na dosavadní jazykozpyt se dívá jako na věc buržoasní. Chce co nejvíce vysvětlit z materiální kultury a pojem dělné ruky je mu i po stránce linguistické důležitým východištěm.

Svou nauku předkládá Marr jako jakési zjevení; jazykové

<sup>1</sup> Souvislost Basků a Kavkazanů uznával také A. Trombetti, v. zejména *La lingua Etrusca* (1928). Pokládal vrstvu basko-kavkazskou za nejstarší jazykovou vrstvu v jižní Evropě a v Přední Asii, ale jazyk etruský počítal k druhé vrstvě, mladší, vrstvě etrusko-asijské a předindoevropské.

skutečnosti jsou mu jen příklady a neužívá jich k induktivním závěrům. Jeho jazykověda, zcela nesoustavná, zná jen jakési hláskosloví — pro ně formuloval i jisté jafetické zákony — nauku o skládání slov a semantiku; naprosto nedbá tvarosloví a skladby. Nedostatek indukce bohatě nahrazuje úžasnou fantasií a nedostatek přesvědčivosti dogmatickým způsobem výkladu.

Za ukázkou Marrovy jafetidologie vybíráme článek, který máme právě po ruce, »О слоях различных типологических эпох в языках прометейской системы« (Известия Академии Наук СССР 1927, str. 333—344). Autor chce vysvětlit některá zájmena v ie. jazycích. Materiálem zkoumání jsou mu indoevropská i kavkazská slova pro pojmy hlava — hora — nebe, metodickými nástroji pak jeho nauky o křížení slovních elementů a o rozdělení a vzájemném zastupování hlásek. Užívaje těchto prostředků ukazuje Marr na př. na souvislost slov jako *ὀπέρ, ὀψ-ελ-ός* (*ε* v tomto adj. píše Marr důsledně) se slovem *οὐρ-αν-ός*: *ὀ-* (= *su-*) ztratilo *-r* (*sur-*) a *οὐρ-* ztratilo *σ-* (*sur-*). Slova jako *sám, osoba, sebe*, jichž ie. jazykozpyt nedovedl vyložit, souvisí ve skutečnosti se slovem označujícím hlavu nebo i ruku; za podstatnou část člověka byla totiž podle M. nejdříve pokládána pracující ruka, později myslící hlava a teprve na konci vývoje duše. Tak gruzinské *ო-α-v || ო-α-m* »hlava«, dessibilovaný tvar místo staršího, kde *ፅ* bylo sibilantou, je »horním stupněm« k rus. *sa-mo* a skr. *sá-m*; gruz. slovo *sul* »duše« má v sobě živel *su-*, který je v lat. *sui* i *suus* a »ekající« jeho varianta *sel* je v něm. *sel-be*, angl. *sel-f*; bez *-l* je též živel se samohl. *-e-* ve tvaru *sebe*, samostatně v lat. *se*, řec. *ἐ-* (*ἐαυτόν*), s variantou *-i-* v lat. *si-bi*, něm. *si-ch*; náleží sem i něm. *Seele* a jiná germ. slova téhož významu. Řec. *αὐτός* s dor. *αὔς* i lat. *ipse* jsou skříženiny dvou živelů a projevuje se v nich zákon přechodu *pr > ps* (*φσ*), dále i *vs > vt*; řec. *-vs-* v *αὔς* není než varianta lat. *-ps-* v *ipse*; *-pse* souvisí i s *ψν-χῆ*<sup>1</sup>

Jak je viděti, možnosti Marrovy nauky jsou neomezené. Představitelé ie. jazykovědy, zejména A. Meillet a Ed. Hermann, Marrovy teorie odmítli. Přívržence našel Marr v germanistu Friedrichu Braunovi, s nímž založil »Japhetische Studien zur Sprache und Kultur Eurasiens«; jako první svazek těchto studií vydal Braun r. 1922 svou práci »Die Urbevölkerung Europas und die Herkunft der Germanen« (v. recensí Ed. Hermannova v Literaturblatt für germ. und roman. Philologie 46, 1925, sl. 145—148) a do 2. svazku přeložil Braun studii Marrovy pod názvem »Der japhetische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur, 1923 (rec. Ed. Hermann ve Philol. Woch. 44, 1924, sl. 978 n.). Marr založil také ruský Яфе-

<sup>1</sup> Náleží sem i jméno *Terpsichore*, znamenající prý původně »sbor šamanů, terpsiů nebo dervišů« (Marr, Яфет. теория 102 nn.).

тический Сборник (1. sv. 1922). O začátcích a vývoji jeho jafetidologie poučují jeho články a řeči, které vydal souborně v knize По этапам развития яфетической теории (vydal r. 1926 Научно-исследовательский институт этнических и национальных культур народов востока СССР jako 8. sv. svých spisů). Za úvod do jeho nauky se nejlépe hodí jeho sborník Яфетическая теория, программа общего курса учения об языке (vyd. Восточный факультет Азербайджанского государственного университета им. В. И. Ленина, Баку 1927).

Ale úkolem tohoto článku není referovat o jafetidologii v celém jejím rozsahu; to ponecháváme linguistům, kteří snad trvale odliší Marrovy zásluhy o výzkum kavkazských jazyků od jeho domýšlivých fantasií. Nám jde jen o poznání jedné jafetidologické publikace, která je svým obsahem blízká klasické filologii.

## II.

V Rusku je už celá Marrova škola, jež myšlenky Marrovy, přijaté takřka za dogmata, doplňuje a přenáší do různých problémů jazykových a kulturně historických. Na podnět B. Bogajevského soustředilo několik žáků Marrových »kolektivní« práci na básně Homerovy; několik statí, výsledek této práce, bylo spojeno a vydáno r. 1929 ve IV. svazku sborníku Язык и литература, jež vydává Научно-исследовательский институт сравнительной истории литератур и языков запада и востока; tento svazek je věnován Marrovi na počest jeho čtyřicetileté vědecké práce (1888—1928).

Protože jsou ruské publikace u nás málo přístupny, pokládali jsme za vhodné podati obsah těchto jafetidologických statí o Homerovi, aby bylo viděti, zdali přináší nová věda něco vskutku cenného pro lepší pochopení velikého epika. Jde tu také o spravedlnost; neznalost, i když věci zmenšuje i když je zveličuje, je nespravedlivá.

Program nové vědy podává B. Bogajevskij v úvodním článku »Homer a jafetická teorie«. Vycházeje od různosti názorů na tak řečenou homerskou otázku staví proti Wilamowitzovu mínění o jednotnosti každého z obou eposů a o historičnosti smyrenského básníka stanovisko Marrovo, podle něhož jméno Homeros značí pěvce a nic jiného. Ukazuje neplodnost dosavadního zkoumání a dává vinu metodě formální filologie s její analytickou a »úzce textologickou« prací; ta může být jenom pomocnou disciplinou, kdežto k pravým výsledkům přivede jen jafetidologie, zakládající se na materialistické basi, marxisticky vytvářené. Jazyk i literaturu je třeba zkoumati ve spojení s materiální kulturou, se státně hospodářskou organizací. Je potřeba zkoumat sociální dynamiku eposu jako literárního druhu a nalézt, jak se Řekové k němu chovali v různých dobách, zejména k jeho reáliím.

Úkolem pracovníků o kolektivním thematicu »Homer a jafetická teorie« jest předně rozšířit dosavadní »zbrojiště (place d'armes) homerské otázky«, dopravit do něho »celou řadu nových metodologických děl kritiky a badání« a zároveň dáti nové otázky a zaostriti staré problémy. Proto bylo potřebí připravit »kritické hmaty« v zpracování homerské otázky na základě materialistického chápání projevů života a kultury společnosti a s užitím jafetidologické metodologie. Nejde o vyhledávání jafetických živlů v Homerovi, nýbrž o nepředpojaté zkoumání těch forem homerského nazírání na svět, na které jest už obrácena pozornost jafetidologie bez vztahu speciálně k Homerovi. »Typologické rozčlenění materiálu bude věcí především homeristovou; typologické rozvrstvení do časové řady, ukáže-li se možným, bude věcí jafetidologovou«. Proto je třeba vedle synchronického zkoumání zkoumati i diachronicky a zacházeti do »paleontologie kultury«, a to ne ve smyslu archeologie, nýbrž se snahou zjistiti stadia vývoje.

Z daného celkového úkolu vyplynuly jednotlivé úkoly, kterými se pak zabývali jednotliví pracovníci. Bylo potřebí provésti přípravnou práci pro to, aby byla pod rozvitým homerským eposem odkryta hlubší vrstva nediferencovaných komplexivních myticko-náboženských představ. Za tím účelem však bylo potřebí stanoviti širokou etnologickou základnu, na které záleží každé epos a zejména homerské; zvláštní pozornost byla věnována otázkám »předlogického« neboli »difusního« myšlení; bylo pracováno o ujasnění »stadiálních« stavů hledíc k homerskému eposu. Část práce byla vynaložena na to, aby byl za pomoci jafetidologie epický materiál zaveden k prvotním procesuálním stavům budoucích literárních schemat eposu a k formám kultury řeči. Konečně byla obrácena pozornost na poměr homerského eposu k egejské kultuře i k době krets-komykenské.

S marxistického hlediska nelze mluvit ani o epické formě Iliady a Odysseie jako o něčem daném, ani o jejich izolovanosti od kulturního společenského komplexu, ani o přímé linii vývoje básní bez zření na dialektiku, historii tohoto vývoje. Každý dialektický proces se vyznačuje tím, co autor nazývá »soumístností dialektických procesů«; je možno mluvit o dialektice celku a dialektice částí; oba tyto typy procesů plynou na témž místě, ale různým tempem. Mezi příklady uvádí autor náboženství. »Magie, jež vznikla za určité své podmíněnosti nejprostším stavem hospodářsko-výrobních formací, v stadiu předlogického myšlení člověka, neskončila svého dialektického vývoje, pokud se jeví více nebo méně aktuálním živlem i v nynější společnosti, nejen jako přežitek, nýbrž i jako »soužitek«. Její odumírání nastane kdysi v budoucí době, až se lidstvo osvobodí od náboženských oceňování jevů světa spolu se změnou rázu svého myšlení. Ale současně s dialektikou celku, t. j. s dialektikou náboženství, je možno sta-

novit dialektiku částí; magie, jež zaujímala vládnoucí postavení v jednom stadiu lidské společnosti, v stadiu následujícím postoupila své místo, trvající i dále, vlastnímu náboženství v užším smyslu toho slova, jež se z ní zrodilo, s jeho animatismem a animismem, což bylo také provázáno i změnami v myšlení i v jeho formách. Tak také i hledíc k homerským básním jest činiti s dialektikou celku i jeho částí, což znamená v daném případě vývoj homerských básní především v soustavě té formy myšlení, které se představuje v literárním a jazykovém materiálu básní, při čemž v rozličných stádiích působily vlivy rozmanitých společenských útvarů.

Jafetidologie, jakožto nauka glottogonická, pracuje ve své paleontologické metodě na základě »zákona velkých vzdáleností«. Tu by se zdálo pochybným, zdali je možno užít této metody při homerských básních, jejichž materiál náleží krátkému časovému úseku. Také se neprojevují v homerských básních patrným způsobem nějaké »švy«, nýbrž naopak je tu zvláštní spojitost mezi jednotlivými částmi. Srovnání s technikou práce histologů ukazuje však, jak je možno i zde dojítí výsledků. Co je u histologů parafinový obal, je zde sociální prostředí; mikrotomem dialektiky dostaneme stadiální řezy, jež pak pozorujeme paleontologickým mikroskopem ve zvětšení daném jafetidologií. Takovým způsobem je pak možno užítí i při nejmenším časovém úseku »zákona velkých vzdáleností«.

Každá homerská báseň se jeví jako jednotný výtvar, ne jako konglomerát nějakých disparátních částí. Proto nás musí zajímat autor ne jako osoba, nýbrž jako básník; sociologické zákony jeho tvoření, jak individuálně obecné tak kolektivně obecné, musí se poddat vědeckému formulování.

»Hledíce na obtíže a učíce se je překonávati a razíce cestu materialistickému badání formovanému vědeckým marxismem, budeme moci, jak doufám, dojítí za řadu let úporné práce ne tak k nové formulaci homerské otázky jako spíše k formulaci nové homerské otázky«. Význam těchto prací bude přesahovati homerské básně, neboť to povede k vytvoření nové, materialistické poetiky, k níž dá Homer a jafetidologie důležitý materiál.

J. Meščaninov přispěl ke kolektivní práci o Homerovi článkem »Homer a učení o stadiálnosti«. V úvodu uznal za vhodné vyložiti dvojí význam terminu jafetidologie, užší, vztahující se k určité skupině jazyků, a širší, v kterém se ho užívá o práci obecného glottogonického řádu. Přecházeje k vlastnímu tematu své práce ukazuje autor na rozdíl staršího, difusního, »předlogického« stadia ve vývoji lidské vzdělanosti, kdy byla činnost člověka jediné utilitární, a stadia pozdějšího, v němž se život člověka vyznačuje osamostatňujícími se zájmy a vyhraňujícím se seskupováním společenským i hospodářským. My sami, naše myšlenky i slova, mají

původ ve stadiu předlogickém; souvislosti tu jsou v oblasti linguistiky i v oblasti mytologie. Ve vývoji života lze pozorovati postupné přechody z jednoho stadia do druhého. Ty se vysvětlují měnícími se podmínkami společenského života člověka i změnami v jeho hospodářském řádě; základním činitelem při nich je křížení. »Jediný kdysi difusní stav spojuje příbuzenstvím všechna již rozvitá skupenství, ale každé z nich dává starému přežitku své formování a ve výsledku vznikají 'nové' formy jak slova, tak mytu. V paleontologickém, vertikálním postupu zkoumání budou všechna ta skupenství stejně stará, ale v historickém, lépe stadiálním, horizontálním průřezu budou se zdát novým plodem osamostatnělé epochy.«

Srovnávací metoda nemá při jafetidologickém postupu rozhodující úlohu. »Jafetidolog, máje na různých místech dvě shodné formy, nevyhnutelně postaví genetickou otázku. V paleontologickém průřezu svede obě formy k jednomu živlu, ale v stadiálním bude musit brát v úvahu zvláštnosti toho stadia, kde se ta forma vyskytuje, a se zvláštnostmi toho lomení, které ta forma dostala na místě. Ve výsledku zkoumání se může ukázat, že srovnávací metoda jen pomůže dosáhnouti přesného poznání stadia, ale vůbec ne určí cesty vypůjčování a přenášení formy s jednoho místa na druhé«. »Jafetidologie se při své práci nesnaží odmítat jednotlivá tvrzení jiných badatelských postupů, nýbrž odmítá přijatý metodologický postup v jeho celosti, kdežto srovnávací metoda se omezuje otázkami přesídlení národních mas a přenášením hoto- vých forem, a to tím více, když 'zhotovení' těchto forem, jejich první vznik a ne jenom jejich charakteristické vlastnosti, se připisují původně oblíbeným kulturním ohniskům a oblíbeným etickým soustavám«.

Metoda jafetidologie vznikla sice na půdě linguistiky, ale nezůstala metodou úzce linguistickou a může se jí užívat i o památkách materiální kultury a mytu. V pojednání autorově jde o aplikaci jafetidologické metody na dílo Homerovo.

Jméno a pojetí Homerovo vykládá autor zcela podle Marra v ten smysl, že to je jméno druhové; Homer znamená »sluha nebes, posedlý božstvem, kouzelník a básník«. Pod jménem Homera se spojuje básnická tvořivost pracující o velmi bohatém materiálu. Jafetidologie se zabývá nejprve »homerským mytem«; v něm mohou být i historické události a historické osoby, ale jejich mytologický obal ukládá analysovat tyto již mytologické náměty a tu je třeba užít jafetidologické metody.

Metoda rozboru mytu je podobna metodě rozboru slov. Život mytu jako život slova má své semantické řady; zkřížená forma slova má obdobu v skřížených podobách mytu. Homerskému badání dává jafetidologie otázku, zdali mají homerská díla tak jednotnou podobu, která by charakterisovala jedno určité stadium, a jestliže ano, které je to stadium, jestliže však několik, jaká

jsou a jaký je jejich vzájemný poměr. Úkol specialistů je objasnit, v jaké podobě se odráží sjednocení rozrůzněných temat Homerových a jak se charakterisuje »etnický tvůrce« v zpracování mytu.

Konkretnější je článek M. Altmanův, podávající pozorování o Homerově poetice. Autor v něm předvádí řadu homerských epitet i přirovnání a ukazuje, jak se »temná« místa vyjasňují v světle jafetické semantologie a paleontologie. Ukazuje se, že tu nejde o básnické okrasy, nýbrž o staré, předhomerské mytologické představy. Tak výraz *σιδήρεος (χάλκεος, πολύχαλκος) οὐρανός* je vlastně tautologie, neboť i u Egyptanů i v bibli lze doložit představu spojující pojem nebe s pojmem železa. Přirovnání slov k sněhovým vločkám (Il. III 222) je totožné s výrazem *ἔπεα πτερόεντα*, neboť i sníh i ptáci jsou jenom dvě různé odvozeniny jedné představy, totiž nebe. Také srovnání koně s lodí nemá základ v nějakém tertium comparationis, nýbrž »ve funkcionální totožnosti« koně a lodi; lodi jsou, mořští (vodní) koně (Od. IV 709 nn.); tato představa je předhomerská, ano předřecká. Autor schvaluje pozorování Fränkelovo (Die Homer. Gleichnisse), že Homer srovnává představy návratu, záchrany a uzdravení, ale odmítá jeho poznámku, že to srovnání náleží již prajazykové době, protože se podle jeho zásady můžeme dobrati předhistorického jeho základu jen metodou paleontologickou, a ne formálně lingvistickou. Základem je tu představa o nemoci jako vzdálení, odplutí a o smrti jako nepřítomnosti. Odysseův návrat z podsvětí i jeho návrat z mořských cest je vlastně jedno a totéž.

V druhé kapitole svého článku se zabývá Altman komposicí Odysseie; dává a odůvodňuje otázku, čím jest vyložit zbytečný odjezd Telemachův z Ithaky. Vysvětlení nalézá v samém jméně Telemachově. Z toho, že se slovo *τῆλε* a slova s ním příbuzná vyskytují v Odyssei většinou v přímé nebo nepřímé souvislosti s Odysseem, soudí, že Odysseus sám je člověk *τηλόθεν εἰληλουθώς* a zase v dále odcházející, protože mu je věštěno, že zahyne od svého syna. Jde o to, uvést idiotismus mytu o Odysseově poměru k synovi v obecnější zákonitost. Svazek mezi Odysseem a Telemachem je podle autora tak těsný, že přechází až v totožnost obou mužů; jméno Telemachos je vlastně jen příjmení Odysseovo, jako Eurysakes je příjmení Aiantovo. Totožnost otce se synem má významné místo v mytologii; v literatuře se při ní projevuje »zákon nemožnosti být na témž místě«, obdobný zákonu Zielińského o nemožnosti dít se v téže době, nalezenému pro Homerovo vyprávění; oba je možno spojit a vyslovit takto (str. 48): »jestliže jsou dvě osoby v poměru k osobě třetí v jednom a témž stavu a vyplňují v poměru k ní jednu a touž funkci a při tom se buď nikdy vespolek nesetkávají nebo při setkání projevují stopy nemožnosti tohoto setkání, takové osoby, jež v jednání nemohou být na témž místě, jsou mytologicky totožné«. Tak je jednou a touž osobou Theseus a Dionysos v poměru k Ariadně, v poměru k Else Lo-

hengrin a její bratr. Nemožnost setkání se projevuje v mytech tím, že jedna z oněch dvou osob druhou zabije; jiný projev je odjezd. A právě tím se vysvětluje odjezd Telemachův z Ithaky, když Odysseus na Ithaku přijíždí; kde je Telemachos vedle Odyssea, není o mnoho více než *χωρὸν πρόσωπον*. Takový je i poměr mezi Oidipem a Laiem. Zákon o nemožnosti setkání se projevuje i v struktuře dramatu užíváním dvou (později tři) osob a zvláště i tím, že se usmrcení nepředvádí na jevišti, nýbrž se o něm vypravuje.

Látkovými motivy Odysseie se zabývá O. Freudenbergová v článku »Semantika námětů v Odyssei«. Středem Odysseie jest jí Nekyia; tu uvádí v souvislost se schematem obecného motivu, v kterém heros zasvěcený smrti sestupuje do říše mrtvých. Je to motiv chthonický, zakládající se dále v tom, že heros, v nadzemské fazi sluneční, vždycky měl podzemský protiklad v oblasti tmy, kam sestupoval, aby přemohl temné síly a dobyl nad nimi triumfu, znamenajícího jeho východ na zemi. Takové sestupy jsou velmi starým druhem lidového podání i u jiných národů; jde tu o představy, které se týkají božstva odcházejícího do ciziny; jeho světlé, vodní i podsvětní rysy skládají jeden celek. Odysseus u Faiaků je regenerace slunečního boha po fazi vodní a záhrobní. Vzniká typ dvojníků; ten je základem mytu, jehož jedním projevem je Odysseus v podsvětí. Takovým typem je dvojice Odysseus-Elpenor; jeden z nich umírá dříve, druhý má věčné mládí. Elpenor Odysseie je postava podobná Ikarovi i Faethontu; všude tu následuje po krátkém přebývání na světle náhlá smrt a pak věčné pohřbení do říše tmy.

Druhý význačný motiv Odysseie je pobyt Odysseův u Kalypsy. Kalypso je božstvo smrti; bohyně Athena se přičiní o propuštění Odysseovo od Kalypsy zrovna tak jako šel Odysseus do Hadu pro Elpenora; se semantického hlediska je to totéž. Totopná je i epizoda o stádu Heliovu s epizodou o Polyfemovi; jeden a týž význam mají i epizody o sestupu do podsvětí, Thrinakia, Polyfem, Kirke, Kalypso, boj s ženichy; »každá z těchto epizod, vycházejíc od obecné představy o umírání a oživování, projevuje základní obraz v docela neshodných motivech« (str. 68). Jenom dvě různé obměny téže představy jsou Troja a Ithaka; konečně i Ilias a Odysseia je vlastně totéž, obě básně opěvují hněv, Ilias hněv Achilleův na Agamemnona a Achaje, Odysseia hněv Poseidonův na Odyssea a Odysseův na ženichy. Eumaios je jedna z modifikací Odyssea; bohyně Athena je ženský dvojník Odysseův. V starších mytech má Athena zvláštní vztahy k Hefaistovi a k Prometheusovi a tak souvisí i s dvěma význačnými mytologickými motivy, jednak s představou krátkého přebývání na nebi a smrtelného pádu do hlubin okeanu, jednak s vypravováním o ukradení nebeského ohně a uvěznění v podsvětí; subjektem onoho cyklu je v Odyssei Elpenor, subjektem tohoto Odysseus.

Hlubší význam má podle autorčina mínění také osoba Eumaiova. Pasák vepřů, vepři, v které Kirke proměnila Odysseovy druhy, kanec, který kdysi poranil Odyssea — všechno to ukazuje výrazný rys v obraze Odysseově. Z vypravování o původu Eumaiově sestruje autorka i souvislost tohoto rysu se zlatým beranem Frixovým a tím i s Diem a s Hermem. Hermes je syn Maiin, je *Μαϊάδης*, *Μαϊαδεύς* — nic jiného není *Εὐ-μαίος*: chthonický Hermes *Εὐμαίος* je jedna z modifikací Odyssea, který je v druhé části Odysseie nositelem smrti.

Na konci Odysseie má Odysseus pobíjející ženichy podobnou úlohu jako Apollon na začátku Iliady. A tak zakončuje autorka svou stať myšlenkou, že námět Odysseie, jako i Odysseus sám, má před Homerem všechny souvislosti a všechnu komplexnost nebesko-chthonických představ a jenom proto se v nich objevuje tu Hermes, tu Apollon-Helios, tu Poseidon. »Ale ani jeden z nich není ani před Homerem pravzorem Odyssea nebo látky o něm v „čisté“ podobě; a potom... ale zde se už začíná otázka o jejich prvotní, čistě literární svéráznosti, a Odysseus jakožto kosmologický obraz dostává jméno Nikdo«.

N. Baranov přispěl do homerského sborníku statí nadepsanou »Mana u Homera«. Je to vlastně polemika proti Nilssonovu článku »Götter und Psychologie bei Homer« (Archiv für Religionswissenschaft 25, 1923/4), v němž Nilsson sbližuje homerské pojmy *δαίμων* a *μοῖρα* s primitivními představami vyznačenými jmény wakanda, orenda, manitu, oudah, jež spojuje v obecný pojem mana. Nilsson vidí v pojmu mana jen surový materiál pro náboženství; je to podle něho obecná, nadpřirozená, tajemná, nediferencovaná síla; její ohlas nalézá i v homerské představě *δαίμων*, jež se vyskytuje spolu s jinými podobnými »neurčitými« výrazy, jako *θεός*, *θεοί*, *θεός τις*, *θεῶν τις* v řečech heroů. A na druhé straně projevuje se mana i v oné tajemné síle, která vládne osudy bohů i lidí a nazývá se *μοῖρα*. Baranov se táže, zdali máme při hledání odrazů té původně neurčité síly důvody usuzovat o určitosti nebo neurčitosti z pouhého jména a zdali smíme předpokládat, že tam, kde božstvo není nazváno určitým jménem, jsme blíže u pramene náboženského myšlení. Na ty obě otázky odpovídá záporně. Vůbec se mu nezdá správným dávat v pojmu mana důraz na neurčitost; neurčité je to pro nás, ale v primitivním vědomí jde o zcela určité prvotně-náboženské »rozčilení« (Cassirerův »mytický afekt«). Ohlasy dávné minulosti se nejeví v rozličných slovních termínech, ani v tom, jak se jevy formují, nýbrž v tom, co se právě formuje, v rázu samého jevu a v jeho emocionálním tónu.

Podle Nilssona *δαίμων* u Homera přivádí do lidského života něco neočekávaného, iracionálního, nebo se jeví něčím, co určuje osud člověka, a tak se blíží pojmu *μοῖρα*. Usenerův »Augenblicksgott« je Nilssonovi přechodem od mana k daimonu. Ale

Baranov ukazuje rozbořem homerských míst, že výrazu *δαίμων* v jedné situaci odpovídá v jiné situaci výraz *τις ἀθανάτων*, kde už nelze mysliti na onu neurčitou sílu. Neurčitost není viděti ani v mnoha jiných případech, v nichž je užito výrazu *δαίμων*. Také nelze příliš přeceňovati domnělou abstraktnost neurčitých výrazů pro božstvo *θεοί*, *θεός* (*τις*). Homerské *θεός* je spíše »jeden z bohů« nežli »bůh«, není to bůh neurčitý, nýbrž spíše nepojmenovaný; a tak leckde i *δαίμων*. Naopak zase tu funkci něčeho nečekaného, iracionálního, kterou má u Nilssona *δαίμων*, působí leckde *θεός* (*τις*), *θεῶν τις*, *τις ἀθανάτων*, jeden z určitých bohů. Z rozboru míst vyplývá, že mezi *δαίμων* a *θεός* není podstatného rozdílu; *δαίμων* je *θεός* pozorovaný ve svém působení na člověka; proto také bývá člověk oslovován *δαίμονι*, ale ne *θεῖε*. Vůbec podle soudu Baranovova homerský materiál nedává důvodu pokládat výraz *δαίμων* za výraz primitivnější formy náboženského myšlení nežli je výraz *τις θεῶν*. Ale Nilssonův problém lze formulovat tak, že je nutné se pokusit osvětliti etnologickými útlaji o představách kruhu »mana« ta místa homerských básní, kde se setkáváme s náboženským formováním jednotlivého jevu na podkladě jeho neočekávanosti, podivnosti, iracionálnosti. Musí nás při tom vésti emocionální přízvuk představy, t. j. musíme se dívat v světle představy »mana« na takové stavy jako je *θάμβος*, *τάρβος*, *ῥίγος* a j.

Ani v pojmu *μοῖρα* není podle autora přímý ohlas toho, co se nazývá mana. Výraz *μοῖρα* původně neznámá nic dynamického, a když už má význam síly, není to síla neurčitá, nýbrž určitá síla sudby, údělu, losu. Původně však znamená *μοῖρα* konkrétní kus, konkrétní část něčeho; význam sudby je pozdější a náleží již rozvítenému náboženskému myšlení. Ovšem i tento pojem je třeba pozorovati ve světle představ o mana. A tu je na snadě otázka, zdali *μοῖρα* nebyl původně ve vši primitivní konkrétnosti kus obětního masa nebo, ještě dříve, kus zabitého zvířete, nositele představy mana. Podle mínění autorova lze pak sestrojiti vývoj představ od požitého kousku z té žertvy až k ponětí podílu, losu, sudby i k dvojici boha a moiry.

Touto cestou je možno nalézt i původní význam slova *δαίμων*. Bývá spojováno s *δαίωμαι* = rozděluji ve významu »rozdělovatel sudby«. Autor však, vycházeje od svého výkladu slova *μοῖρα*, soudí, že i slovo *δαίμων* označovalo původně věc konkrétní, totiž nástroj, kterým se zabíjelo zvíře a rozsekávalo jeho tělo; tedy ne rozdělovatel losů, nýbrž rozdělovatel porcí, moir. Takovým způsobem se objevují pod epickými personifikacemi zbytky mnohem hlubších vrstev, předlogického, komplexního názoru na svět.

R. Schmidtová nadepsala svůj článek »Prvotní myšlení v obrazech Iliady«; sama uznává, že její práce je jen neúplný pokus o srovnání poetického výrazu s prvotními formami myšlení

Krajností logického, teoretického myšlení je největší abstrakce, vzdálení od všeho jednotlivého, reálného, konkrétního; naopak znakem myšlení předlogického je co největší konkrétnost a názornost. Psychické jevy, jako hněv, síla, hoře, jsou objektivovány a leckdy i u Homera vystupují jako dvojníci, paredrové heroů; podobně také nemoc. I »slovo« je něco konkrétního; substantivum »slovo« je arci starší než sloveso »mluviti« — tento poměr substantiv a sloves je jeden ze základních předpokladů jafetidologie. Paleontologie řeči také zaznamenává, že pojmy »slovo« a »rozum« byly původně vyjadřovány jedním a týmž výrazem. Jiné takové dvojice byly býti mrtev — spát, ostrý (ὄξύς) o zvuku i světle a j.

Po těchto obecných úvahách uvádí autorka některá homerská přirovnání, která se podle jejího mínění blíží prvotnímu myšlení. Při tom hledí k tomu, jak se srovnává, a ne, co se srovnává; upozorňuje, že se v těchto přirovnáních projevuje hlavní znak prvotního myšlení, konkrétnost.

Literární historik a kritik může mít prospěch z malé monografie, kterou napsal do tohoto sborníku V. Struve »Homerovo epos a kruh pověstí o králi Petubastisovi«. Je to vlastně kritika Spiegelbergovy publikace »Der Sagenkreis des Königs Petubastis« (Demotische Studien III. sv. 1910), obsahující vydání dvou demotických papyrů z římské doby, jež podávají pověsti o králi Petubastisovi. Spiegelberg, hledě na množství soubojů v oněch pověstech, srovnává ty pověsti s básněmi Homerovými a soudí, že vznikly za vlivu Homera v době hellenistické. Proti tomu Struve ukazuje, že se při podobných jevech u dvou různých národů nemá hned soudit o vzájemné souvislosti, nýbrž že každý z nich může být samostatným projevem týchž obecných forem. V popise soubojů jsou podstatné rozdíly proti Homerovi a podobné popisy se vyskytují v egyptské literatuře také v době předhellenistické. Vliv Homerův na tyto pověsti je málo podobný pravdě a stejně tak tu nebyl přesvědčivě dokázán ani vliv vypravování biblických.

Oč jde jafetické teorii při studiu Homera, je nejlépe vidět z článku, kterým přispěl do sborníku I. Frank-Kameněckij, »Rostlinstvo a zemědělství v básnických obrazech bible a v homerských přirovnáních«. Autor chce obrátit pozornost na řadu biblických textů, které ukazují schematismem obrazů své básnické mluvy analogii k některým přirovnáním u Homera; zde i tam je tu pozorovati přežitky nejprimitivnějších názorů. U Homera lze nalézt — třeba v podstatně jiném poetickém formování — odrazy týchž spojenin představ, které se vyskytují v oblasti poesie biblické.

V přirovnáních Homerových zůstávají obě představy, které se uvádějí ve vztah, samostatné; proti tomu je v bibli pozorovati

ve většině případů přirovnání zkrácená, a to tak, že ke dvěma podmínkám je přidán jenom jeden přísudek, na př. Ž. 92, 13 »spravedlivý jako palma kvéstí bude«. K schematickému naznačení těchto vztahů užívá autor po příkladě Schottově (Die Vergleiche in den Akkadischen Königsinschriften, 1926) značek S (subjekt), P (praedikát), V (Vorlage), B (Bild),  $\infty$  (podobnost), = (totožnost), : (poměr). Schema homerských přirovnání podle toho je (Sv : Pv)  $\infty$  (S<sub>B</sub> : P<sub>B</sub>), kdežto přirovnání biblických  $\frac{S_v \infty S_B}{P}$ . Schott se po-

kusil z datování textů dokázat, že ztotožňování je starší než srovnávání; autor tento jeho pokus odmítá a sám chce dojítí téhož cíle jinou cestou, »paleontologickým« rozbořem básnických výrazů, jenž by odhalil uložené v nich mytologické názory, vzniklé na půdě předlogického myšlení. Kdykoli nalezneme, že spojení představ obsažené v metafoře nebo srovnání má obdobu v semantických vztazích zjištěných paleontologií řeči, máme důvod vidět v onom básnickém výrazu ohlas prvotních epoch tvoření mytů. Tak je vyložit na př. homerská spojení *ἔπεα πτερόεντα* a *ἔπεα νιφάδεσσιν εἰκόντα*: na jedné straně se tu projevuje vztah slova k peruti — pláku, na druhé straně vztah slova ke sněhu; jde tu tedy o souvislost, kterou již dříve stanovil Marr, že sníh má podle paleontologie řeči jedno jméno s nebem a zároveň podle nebe se nazývají i ptáci. Z bible lze srovnati Izaiáše 55, 10—11, kde se slovo, srovnané s deštěm a sněhem, jeví mytologickým derivátem nebe jakožto oploďňujícího prvku. »Odtud je pochopitelné, proč Zeus oploďňuje Danau vzav na sebe podobu (zlatého) deště a Ledu v podobě labuti. Pochopitelné i to, že v mytu o početí Mariinu svatý duch v podobě holuba konkuruje s Logem« (str. 130).

Biblické paralely vůbec vrhají světlo na vznik homerských přirovnání, a to proto, že se v bibli projevuje mytologický základ mnohem určitěji. Výklad o »tertium comparationis« leckde spíše zakrývá než odhaluje pravý smysl srovnání. Tak na př. Il. 16, 384 nn. je srovnán dupot ženoucích se trojských koní s lijákem a rozvodněním řek, seslaným od boha rozhněvaného na nespravedlivé lidi. Toto přirovnání, jak soudí autor, sotva vzniklo z pozorování přírodního úkazu; upomíná na potopu líčenou v bibli i ve vypravování mesopotamském. Jeho základem je patrně původní mytologické ztotožnění vody a koně; ovšem to staré spojení představ je v něm racionalisováno. Podobně srovnání radosti Menelaovy s rosou Il. 23, 597—600 nemůže být podle mínění autorova ospravedlněno nějakým »tertium comparationis«, nýbrž i to je přežitek mytologické totožnosti člověka a rostliny; stejné je v bibli na několika místech rosa nebo vůbec vláha metaforou radosti, člověk nebo národ je pak myšlen jako rostlina, na př. Ozeáš 14, 5 »budu jako rosa Izraelovi, zkvete jako lilium«. Tento mytologický základ je v několika typech srovnání: srov-

nává se jinoch nebo dívka s rostlinou, lidský rod s listím stromů, s travou, s květy, kácení dříví v lese s bitvou, lesní požár s bitvou, úkony zemědělské práce s bitvou; všude tu je vyjádřena mytologická totožnost člověka a rostliny, jak vznikla za představy Země — matky. Obdobu těch srovnání lze nalézt i v jazykové semantice; sem náleží na př., že *νόστος* znamená hocha i ratolest. Ta souvislost člověka s rostlinou se později racionalisovala; když se objevil pojem duše, přenášel se druhdy ten svaz na tajemného dvojníka člověka a vznikaly představy, že duše před narozením člověka nebo po jeho smrti sídlí v stromě.

Podle této své these vykládá pak autor četná přirovnání, vybraná z bible i z Homera; tak spojuje větu o stromu, který nenese dobrého ovoce, s větou o falešných prorocích »po ovoci jejich poznáte je« a onu mytologickou totožnost nalézá v každém básnickém přirovnání, kde se mluví obrazně o žatvě, česání ovoce, mlácení obilí, lisování vína; také upozorňuje v této souvislosti na některé úkony obžinkové. Srovnání boje nebo smrti s žatvou a mlácením obilí není podle toho výkladu »nahodilý produkt básnického tvoření«, nýbrž »má hluboké kořeny v kolektivním vědomí«. »Když se prvotní smysl obrazu zapomene, vystupuje na scénu racionalisace«; pak vzniká básnická interpretace nesrozumitelného už jevu, užívající představy o »tertium comparationis«.

### III.

Již z tohoto přehledu obsahu je patrné — tím více arci z původního textu samého — že tu vystupuje nová škola, sebevědomě poukazující na své nové problémy a na svůj nový způsob práce. Vyskytuje se tu mnoho nových termínů a způsob vyjadřování je někdy velmi nejasný. Nová tato škola má svá určitá dogmata a schemata; prací jejich přívrženců je namnoze pouhá dedukce. To se projevuje i tím, že se v sborníku, o kterém podáváme zprávu, leckteré věci opakují, na př. v článku Altmanově i Franka-Kameněckého (sníh — peruti — slova, loď — kůň, odpor proti tertium comparationis). Autoři jsou většinou silnější v teoretických, zejména metodologických úvahách než v pozorování a výkladu jednotlivých konkrétních jevů; tak na př. Meščaninovu se jistě nepodařilo konkrétním příkladem objasnit to, co vykládá o stadiálnosti teoreticky, a ve volných úvahách abstraktní metodologie se mu daří lépe. Ano v některých případech by bylo poctivé čtení Homera přímo nebezpečné leckteré skvělé kombinaci. Tak na př. v článku Freudenbergové je Elpenor dvojníkem Odysseovým, subjektem motivu o krátkém přebývání na nebi a smrtelném pádu do okeanu, bohyně Athena se přičiňuje o propuštění Odyssea od Kalypsy zrovna tak jako šel Odysseus do Hádu pro Elpenora. Ale v Odyssei 10, 552 n. praví Odysseus o tomto svém domnělém dvojníku

*Ἑλπήνωρ δέ τις ἔσκε νεώτατος, οὔτε τι λίην  
ἄλκιμος ἐν πολέμῳ οὔτε φρεσὶν ἦσιν ἀρηρώς.*

Elpenor nespadol s nebe do okeanu, nýbrž opilý a rozespalý spadl s patra na zem; Odysseus nejde do Hádu pro něho, nýbrž chce mluvit s duší Teiresiíovou; s Elpenorem o návratu nemluví a jen mu na jeho prosbu slíbí, že pohřbí jeho tělo.

S deduktivním rázem se shoduje nesoustavnost a nahodilost pozorování; tak příspěvek R. Schmidtové je namnoze jen množství nesrovnaných výpisků z jiných prací a hlavní jeho tema je spíše jen naznačeno než dokázáno.

Odborné literatury nejafetické dbají autoři jen zcela nezávazně a patrně nepokládají za žádoucí poznati, jak byl ten nebo onen problém řešen před nimi. Někdy by bylo takové poznání zajímavé; jistě by bylo poučné, kdyby byl na př. Baranov, hledaje původní význam slova *δαίμων*, hleděl k výkladu, který uveřejnil Walter Porzig v Indog. Forsch. 41, 1923, 169–173 *δαίμων* = »Zerreisser, Fresser der Leichen«.

Kdyby byly všechny ty výsledky jafetidologických badatelů o Homerovi pravdivé, byl by básník nesmírně ochuzen. Vždyť to je pokus, vzít mu podstatnou a snad nejkrásnější složku jeho tvoření, přirovnání, metafory, epitheta. Proměnění homerské přirovnání v racionalisovaný přežitek »předlogického« mytu je charakteristický projev snahy postavit tvoření kolektivní před tvoření individuální. Na štěstí je násilí, s kterým se o to pokouší Frank-Kameněckij, příliš patrné, aby mohlo být zaměňováno s důvody. Přirovnat dívku k mladému stromu — v tom není zbytek mytu, nýbrž to je jednoduchý estetický soud, jaké vznikají samostatně u každého, kdo vidí a cítí.

Je až ku podivu, že se jafetidologičtí badatelé snaží s takovým úsilím nalézt prameny konkrétních básnických projevů v onom uměle sestrojeném a téměř metafysickém »předlogickém« světě. Jsou-li na př. u Homera a v bibli stejná nebo podobná přirovnání, není ještě nutné hledati jejich společný původ: právě ve sborníku samém je článek, v němž Struve velmi dobře polemizuje proti ukvapeným soudům o genetické souvislosti.

Ale zase tu není všechno tak nové, jak by se zdálo z programního článku Bogajevského. Myšlenka, že nelze mluvit o epické formě Iliady a Odysseie jako o něčem daném, že nelze mluvit o jejich izolovanosti od kulturního společenského komplexu, že znakem staršího myšlení je konkrétnost a názornost — to všechno jsou pravdy velmi staré a nesluší to vydávat za objevy jafetidologie.

A tak nelze říci, že tato kolektivní práce o Homerovi je slibným počátkem nového homerského badání; až příliš nepříjemně tu vyniká, že tu Homer slouží jafetidologii a ne jafetidologie Homerovi.