

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Diplomová práce

2014

Vítězslav Slíva

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Vítězslav Slíva

**Obsahová analýza chtonických mýtů
starověkých společností**

Diplomová práce

Praha 2014

Autor práce: **Vítězslav Slíva**

Vedoucí práce: **Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.**

Rok obhajoby: 2014

Bibliografický záznam

SLÍVA, Vítězslav. *Obsahová analýza chtonických mýtů starověkých společností*. Praha, 2014. 98 s. Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Katedra sociologie. Vedoucí diplomové práce: Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.

Abstrakt

V této práci se věnuji rozboru několika starověkých mýtů, jejichž pojícím prvkem je chtonická tematika. Vegetační cyklus, smrt a znovuzrození jsou tématy, o nichž se domníváme, že starověké kultury jistě zajímaly a tyto mýty pak mají být způsob, jakým si tehdejší civilizace rozličné aspekty koloběhu života také vysvětlovaly. Snaha lépe pochopit rozličné pohledy na tato témata, mě tedy přivedla ke snaze pokusit se několik takových mýtů zanalyzovat a následně provést jejich komparaci. K rozboru mýtů jsem se nechal inspirovat narativní textovou analýzou a také analýzou ruských kouzelných pohádek, kterou vytvořil Vladimír R. Propp. Jeho metodologie mě inspirovala při mém vlastním rozboru několika specifických mýtů, v nichž se zaměřuji především na chronologický sled událostí, charakteristiku jednotlivých postav z hlediska jejich role a funkce v příběhu a na přítomnost významných chtonických symbolů. Tato analýza pak slouží ke komparaci vybraných aspektů zkoumaných mýtů. Závěrem práce jsou zjištěné podobnosti z hlediska funkce některých postav v rozličných mýtech, nebo podobnosti v jejich roli. Na druhé straně božstva, která byla ztotožňována například J. G. Frazerem vykazují v komparaci rozdíly, plynoucí z jejich odlišné role ve zkoumaných mýtech. Také analýza metodologie mě vedla k závěrům, které by mohly zpřesnit další analýzu podobných příběhů, především kladením důrazu na větší pozornost aspektům jednotlivých mýtů, spíše než používáním předem vytvořených šablon funkcí.

Abstract

In this work, I will analyze several ancient myths, which are bonded by theme of chthonic symbolism. Vegetation cycle, dead and rebirth are topics, which we think were important for ancient cultures and analyzed myths should be a way, how those civilizations interpreted and understood to various aspects of rebirth and periodicity of life. In my effort to better comprehension of various attempts to cycles of vegetation and life, I will analyze several chthonic myths of ancient societies, which I will compare afterwards. Methodology of my analysis is inspired by narrative analysis and studies of folktales made by Vladimir Propp. I am using my own method based on his analysis of characters and their function. I am mostly focusing on characteristic of persons in myth, their role and function and on presence of chthonic symbols. This analysis is used for comparison of specific aspect of researched myths. Outputs of this research are some similarities founded in structure of myths, mostly in characteristic and roles of specific characters. On the other hand, some deities, which were commonly equated for instance by J.G. Frazer, are looking much more different, in their roles in researched myths. Analysis of methodology leads me to belief, that bigger attention to specific myths could be more useful, than just using of pre-created matrix of functions.

Klíčová slova

Chtonický, mýtus, božstva, vegetace, narativ, komparace, zásvěetí

Keywords

Chthonic, myth, gods, vegetation, narrative, comparison, netherworld

Rozsah práce: 154 020 znaků včetně mezer a anglického shrnutí, která má 1359 znaků včetně mezer

1 Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 12. 5. 2014

Vítězslav Slíva

Poděkování

Rád bych poděkoval všem, díky kterým tato práce mohla vzniknout. Předně pak prof. Kandertovi za její trpělivé vedení.

Téma práce

Mýty nejsou jen příběhy plné prazvláštních událostí jevů a bytostí, jsou to především dochované pokusy lidské mysli, vysvětlit svět okolo sebe za pomoci toho stavu znalostí, kterým lidé v dané době disponují. Mýty tak v podstatě často ukazují, jak lidé vysvětlovali různé jevy, které jejich životy významně ovlivňovali. Neznalost různých fyzikálních jevů, chemických procesů, dnes zcela běžných a dokázaných stejně jako neznalost vztahů mezi těmito jevy pak nutila lidi vytvářet náhradní vztahy často z oblasti té, kterou znali. Přírodní síly se antropomorfizovaly, vztahy mezi nimi nabývaly podoby společenských vazeb a příroda tak často byla personifikována a připodobněna ke společnosti.

Cílem této práce bude provést obsahovou analýzu několika mýtů, které se snažily vysvětlit koloběh rostlinného života, tedy mýtů, které byly vybudovány především ve starověkých společnostech znalých pěstování plodin k vlastní obživě.

Neolitická revoluce, které nastartovala jisté změny ve způsobu zabezpečení obživy, způsobila vzrůstající závislost na rostlinné potravě. Je tedy jasné, že tato závislost vede ke snaze pochopit procesy odehrávající se v rostlinné říši a skrze takové porozumění ovlivnit ke vlastnímu prospěchu produkci potravin rostlinného charakteru.

Ve starověkých společnostech existovaly jak praktické znalosti zemědělského charakteru, tak mýty, popisující a vysvětlující věci jako je koloběh rostlinného života, tedy také fenomény jako je zrození, znovuzrození a smrt. Analýzou těchto mýtů se pokusím dokázat, že s rostlinným životem a zemědělstvím byly tyto otázky už odpradáвна spojeny a tyto fenomény vysvětleny s pomocí nadpřirozených bytostí, jejichž konání mělo na všechny přírodní fenomény značný vliv, či je přímo udržovalo v chodu. Také bych rád zjistil, jaké archetypální vlastnosti měli protagonisté těchto mýtů, především ti, chronického charakteru.

Metodologie

Vybrané mýty vždy zasadím do kulturního kontextu, tedy do civilizace, která tyto mýty vytvořila, následně se budu zabývat původností těchto mýtů, možností ovlivnění jinými civilizačními systémy a také tím, jestli tyto mýty byly součástí nějakého náboženského systému, případně jakou v něm hrály roli.

Podstatná bude především analýza samotných mýtů. V nich se zaměřím především na jednotlivé postavy, jejich roli v mýtu, povahu a vlastnosti. Dále se zaměřím na jejich vztahy s ostatními postavami, které v mýtu budou. Podstatné také bude popsat, jaký vliv má chování jednotlivých aktérů na události, které mýtus popisuje. Tímto způsobem bych se měl dostat k povaze jednotlivých aktérů a vysvětlit tak, jak si lidé, kteří tyto mýty stvořili, představovali roli jednotlivých aktérů a jaká je hlavní symbolika v jednotlivých mýtech použitá.

Poté jednotlivé mýty porovnáám s ohledem na dobu vzniku a možnou vzájemnou kulturní provázanost. Pokusím se najít jak společné rysy jednotlivých postav tak i jejich činností a motivací. Díky tomu bych měl být schopen najít základní archetypy, které lidé používali při snaze vysvětlit koloběh přírodního dění kolem sebe.

Zdroje budou jak knihy popisující metodologický charakter rozboru starověkých textů, vědecké práce popisující význam mýtů v jednotlivých civilizacích, tak samotné mýty a také doplňková literatura historického a religionistického charakteru.

Předběžný seznam literatury

GRAVES, Robert. *The Greek myths*. Combined ed. London: Penguin Books, 1992. ISBN 01-401-7199-1.

SANDARS, Translated by N.K. *The epic of Gilgamesh*. Combined ed. London: Penguin, 2006. ISBN 01-410-2628-6.

LAVERS, Selected and translated from the French by Annette. *Mythologies*. 27th printing. London: Hill and Wang, 1972. ISBN 03-745-2150-6.

GRAVES, Robert. *Greek gods and heroes*. 27th printing. New York: Dell Laurel-Leaf, 1965. ISBN 04-409-3221-1.

ELIADE, By Mircea a Translated from the French by Willard R. TRASK. *The sacred and the profane: the nature of religion*. [New edition.]. San Diego [Calif.]: Harcourt Brace Jovanovich, 1987. ISBN 01-567-9201-X.

CAMPBELL, Joseph. *The Hero With A Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press, 2004. ISBN 0-691-11924-4.

HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. ISBN 80-7367-040-2.

NOVÁKOVÁ, Nea, Lukáš PECHA a Furat RAHMAN. *Dějiny Mezopotámie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-416-0.

JAN ASSMANN. *Egypt ve světle teorie kultury*. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN neuvedeno. 80 s.

JAN ASSMANN. *Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace*. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-052-1. 308 s.

Vítězslav Slíva
ISS FSV UK

Obsah:

1. Úvod.....	2
1.1. Postup práce.....	4
2. Historický vývoj studia mýtů.....	5
2.1. Aitiologický význam mýtů.....	9
2.2. Ontologické ukotvení člověka a společnosti skrze mýtus.....	10
3. Pojmy.....	11
3.1. Chtonicitá.....	11
3.2. Plodivost, vegetace, žena.....	14
3.3. Zádušní říše.....	17
3.4. Cyklus solární.....	18
3.5. Cyklus lunární.....	20
3.6. Závěrem k pojům.....	22
4. Metodologie.....	22
4.1. Narativní analýza.....	23
4.2. Minimální narativ.....	23
4.3. Rozvinutá definice narativu.....	25
4.4. Postava.....	27
4.5. Prostředí.....	28
4.6. Proppovy funkce.....	29
4.7. Proppův hrdina.....	31
4.8. Proppův motiv.....	32
4.9. Slabiny strukturálního přístupu u Proppa i obecně.....	33
4.10. Folklor a mýtus, omezené možnosti Proppových funkcí při analýze mýtu.....	34
4.11. Otázky k analýze mýtů.....	35
4.12. Komparativní analýza mýtu a její úskalí.....	36
4.13. Postup při samotné analýze.....	38
5. Egypt.....	38
5.1. Mýtus o Usirovi, výběr a povaha mýtu, staroegyptské fragmenty.....	38
5.2. Plútarchova verze.....	41
5.3. Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role.....	44
5.4. Usir.....	45
5.5. Eset.....	46
5.6. Týfón a Hor.....	47
5.7. Zádušní říše.....	48
5.8. Shmutí.....	48
6. Asýrie.....	50
6.1. Mýtus o Dumuzim a Ištaře.....	50
6.2. Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role.....	52
6.3. Ištar.....	54
6.4. Dumuzi.....	55
6.5. Ea a Papsukkal.....	55
6.6. Ereškigal.....	56
6.7. Zádušní říše.....	56
6.8. Shmutí.....	57
7. Řecko.....	58
7.1. Mýtus o Deméter a Persefóně.....	58
7.2. Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role.....	60
7.3. Deméter.....	62
7.4. Persefóna.....	63
7.5. Hádés.....	63
7.6. Zeus.....	64
7.7. Hermés, Hélios, Hekaté.....	64
7.8. Zádušní říše.....	64

7.9. Shrnutí.....	65
8. Komparace vybraných aspektů zkoumaných mýtů	66
8.1. Shodné aspekty zkoumaných mýtů.....	67
8.2. Rozdíly mezi mýtickými charaktery.....	68
8.3. Struktura zádušních světů.....	69
9. Závěr	70
10. Summary	72
Použitá literatura.....	73
Elektronické zdroje.....	76
Seznam příloh.....	77
Příloha 1. Egypt.....	77
Příloha 2. Asýrie.....	82
Příloha 3. Řecko.....	86

1. Úvod

Mytologie je dnes značným množstvím laiků považována za jakýsi pomýlený odkaz našich předků, jejichž uvažování bylo scestné, nelogické a jehož kauzalita byla pokřivená a přinejmenším podivná. Ostatně není divu, vždyť přeci zdaleka nevěděli o světě tolik, co víme dnes. Alespoň mimo vědeckou komunitu je takový obraz často běžný. Souvisí mimo jiné s tím, že *mýtus* dnes neoznačuje vyprávění postihující fundamenty veškerenstva, *mýtus* je dnes spíše slovo použité v souvislosti s příběhem, který je pouhou smyšlenkou bez reálného základu. Asi by se dalo nalézt jen málo předsudečných představ o našich předcích, jež by byly od pravdy vzdálené tak, jako předpoklad, že jejich mýty jsou jen výplodem přebujelé fantazie jedinců, živořících v nuzných podmínkách dávné minulosti, kam nezáří svit osvíceného racionalismu.

I ve vědecké komunitě bylo svého času poměrně běžné brát mýtus jako smyšlený příběh, pohádku k ukojení zvědavosti, nutný mentální pahýl vědomí, které se sotva probralo z temnot animality. Vývoj studia mýtů, jak za chvíli ukážu, musel ujít notnou cestu, než začal být vědeckou komunitou chápán jako něco víc, než jen příběhy bez valného smyslu. Ve své analýze tedy mýtus chápu jako příběh, kterým se lidé ve starověku i dříve snažili vysvětlit jevy kolem nich, přesto, že takové chápání mýtu, je založené na dnešní vědecké snaze mýtu porozumět, což do něj ve výsledku může vnést významy, které v něm být nemusí, což je třeba mít také na paměti.

Toto pojetí mýtu, které se jej snaží interpretovat, jako univerzální návod k bytí, pak tedy často inklinuje k tendenci za rozličnými významy hledat archetypální struktury a antropologické konstanty, k čemuž povaha mýtu může vybízet. I já ve své analýze mýtus chápu jako příběh, který umožňuje vysvětlit jevy, které se mohou (a nemusí) tehdejšími lidmi jevit jako jinak těžko vysvětlitelné, přičemž chápu, že takové vnímání a interpretace mýtu, nemusí s tehdejšími významy souviset. Snaha vysvětlit mýtus jako odpověď na ontologické otázky dnešními vědci je do jisté míry pochopitelná. Ve světě, o němž se tvrdí, že už neobsahuje velká vyprávění, ve světě, který je proměnlivý a plastický a který je ochoten se přizpůsobit každé drobné změně nálad a uvažování, se jen obtížně hledá místo pro celistvé uchopení vesmíru, které by zároveň ukotvilo jedince či komunitu v prostoru a čase. Není příliš velkých ideologií, které by poskytly soudobým civilizacím konejšivé uklidnění pramenící z jistoty jejich místa v nekonečném univerzu, natož aby byly schopny zodpovědět fundamentální otázky

dnešní doby. Už jen proto má smysl vracet se ke kořenům lidského uvažování. Do dob, kdy filosofie byla nemyslitelná, kdy logika nerespektovala kauzalitu, jak jí chápeme dnes, do dob, kdy bylo samu kauzalitu možno přesunout do sfér spirituálních a mystických. I přesto je třeba mít stále na paměti, že interpretace mýtu jak jí zde provedu, nemusí přes veškerou snahu o autentické pochopení vyjadřovat způsob, jakým lidé k mýtu kdysi přistupovali; i tak se domnívám, že mýtus jako takový, k zodpovídání otázek o smyslu bytí a významu přírodních jevů sloužit může.

Pro tuto práci je tedy zásadní poukázat na předpoklad, že v každém z prastarých mýtů lze objevit symboly, které jsou možná zapomenuté, nicméně mnoho z nich se týká základních ontologických a metafyzických otázek, které si obvykle každý jedinec pokládá i dnes a na něž se přes veškerou snahu teologů, filosofů ani vědců nepodařilo nalézt odpověď. Mytologické symboly tak často mohou reprezentovat to neměnné, opakující se, stálé či definitivní, což v chaosu postmoderny může na mnoho lidí opět působit jako možnost jistého mentálního útočiště. Dnes se obvykle domníváme, že velké množství mýtů v sobě obsahuje základní ontologické otázky (a snahu na ně odpovědět), které poté převzala filosofie a které dodnes nevyřešila ani věda, jako poslední z paradigmat, snažících se vysvětlit svět kolem nás.

Ke kořenům mýtů je třeba se vracet právě proto, že reprezentují fundamenty samotného bytí a umožňují ukotvení lidské bytosti ve vesmíru, který přes veškeré snahy lidského ducha stále odolává pokusům jej vysvětlit. Mýtické uchopení vesmíru neznamená, že jej popíšeme. Pouze to znamená, že jej prožijeme a že v něm najdeme své místo a svůj účel. Prožijeme jej tak, jak jej prožívaly miliardy lidí před námi, bez schopnosti tento vesmír, prostor a čas uchopit logicky a operovat s ním tak, jak nám dnes přijde běžné. Alespoň taková je dnes obvykle panující představa o roli mýtů a tak k nim budu přistupovat i v této práci.

Mýty, jimiž se v této práci chystám zabývat, odpovídají na otázku, proč to, co evidentně hyne, vždy znovu povstává. V podstatě se jedná o snahu uchopit cyklicitu mnohých jevů a rozvést ji v širším existenčním rámci. Jedná se o cykly velmi zjevné, s nimiž je jedinec běžně konfrontován, jako střídání dne a noci, které je sice možné dnes odbýt jako banální a vysvětlenou věc, kterou není třeba se zabývat, ovšem je třeba mít na paměti, že v lidech tento cyklus stále jítří emoce a je velmi významným aktantem v mnoha projevech kultury prakticky na všech jejích úrovních. Více mě ale bude zajímat cyklus vegetační, kde rostliny v závislosti na klimatu cyklicky hynou a znovu

rostou v součinnosti s ročními obdobími. Tato souvztažnost byla jistě citlivě vnímána prvními lidmi, kteří objevili zemědělství a zvolili jej jako způsob obživy. Jejich závislost na přírodě je logicky nutila předvídat cykly přírody, aby s nimi mohli uvést v soulad zemědělskou praxi. Snaha vysvětlit, jak se rostliny po své smrti mohou znovuzrodit, vede k vytvoření mýtů, které lze zasadit do širšího kontextu příběhů, věnujících se jevům s cyklickou povahou, ať jde již o cykly lunární, změnu dne a noci, smrt a zrození bytostí i vegetace. V této práci se pak mimo jiné zaměřím, nakolik do sebe vegetační mýty inkorporovaly prvky dalších cyklických mýtů.

Především se ale zaměřím na obsahovou analýzu specifických mýtů, které se věnují problematice chtonicity, a snad budu schopen identifikovat symboly, které lidé spájeli s problematikou reprodukce rostlinstva. Porovnáním mýtů několika kultur bych měl být schopen identifikovat hlavní postavy těchto mýtů, jejich roli a význam při vysvětlení aktu nekonečné obnovy přírodních sil a případně i ty aspekty, které jsou pro mýty rozličných kultur společné. Tím bych měl položit základ pro lepší vhled do způsobu, jakým lidé kdysi vysvětlovali jevy cyklického charakteru, jaké významy jim přikládali, jaké konstrukce vytvářeli pro jejich pochopení, a nakolik se tyto konstrukce lišily či naopak podobaly.

1.1 Postup práce

Nyní vyložím způsob, jakým se v této práci pokusím dospět k vytyčenému cíli, ještě než začnu se samotnou interpretací rozličných mytologií. Nejdříve představím pojmy, které jsou obvykle s chtonickou tematikou svázány. Tyto pojmy se pokusím vyložit především optikou antropologie či religionistiky, jelikož se jedná o pojmy poměrně komplexní a je možno je interpretovat z různých pohledů. Následně se chystám objasnit metodu, kterým hodlám interpretovat jednotlivé mýty. Poté se budu zabývat rozbořením těch, které mi svým vyzněním připadají vhodné k zařazení do analýzy. Každý z těchto mýtů nejdříve uvedu v kontextu civilizace, která jej stvořila s ohledem na možné reinterpretační možnosti, jelikož některé z mýtů, kterými se hodlám zabývat, jsou nejlépe zachycené až kulturou, která není přímo zodpovědná za vznik toho kterého

mýtu.¹ Nastínit podobu rozličných kultur před uvedením mýtu považuji za podstatné, jelikož bez znalosti specifických kulturních specifik, by analýza samotného mýtu mohla vyznít do prázdna. Neznamená to, že se chystám předvést vyčerpávající analýzu mentálního rozpoložení civilizací, které jednotlivé mýty stvořily, pouze se pokusím mýty uvést v soulad s tím málem, co víme o tehdejších kulturách a jejich náboženských představách. Tento způsob uvažování považuji za vhodné propojit s analýzou mýtů, jelikož prostředí, v němž rozličné kultury existují, také do jisté míry předurčuje jejich povahu. Ukotvení jednolitých kultur v jejich prostoru pak poskytne základ pro provedení obsahové analýzy jednotlivých mýtů, které se vztahují k chtonické tématice.

Ještě než se budu zabývat konkrétními pojmy, krátce pojednám o historickém vývoji studia mýtů, aby bylo jasnější, jak byl mýtus vědci vnímán v minulosti a jak k němu přistupuje soudobá vědecká komunita. Na to naváží stručným shrnutím dnešních základních výkladů funkce mýtu. Posléze vyložím několik základních termínů, s nimiž budu v tomto textu operovat. Jedná se o termíny, které lze nalézt v předložených příbězích, nebo se jich alespoň týkají. Jejich podstata a význam je pro pochopení zkoumaných mýtů zásadní.

2. Historický vývoj studia mýtů

Náhled na mýty a jejich roli i význam se v průběhu věků velmi měnil. Zde nyní krátce nastíním rozličné pohledy na mýty, abychom měli lepší přehled, jak k mýtům přistupovali různí badatelé v průběhu věků.

První teorie o mýtech a jejich významu pocházejí již z antiky. Stoikové například ztotožňovali zásadní postavy řecké mytologie s rozličnými přednostmi a vlastnostmi lidského jednání. Epikurejci toto snažení shazovali, nicméně i tak se jim nepodařilo tento vývoj v uvažování zcela zastavit. (Brysson, 2004, s. 2) Platón zase brojil proti chápání mýtu jako alegorie, která dle něj neměla místo například při výuce dětí, které podle Platóna neměly schopnost rozpoznávat rozdíl mezitím, co alegorie je a co není. (Brysson, 2004, s. 27) Platónův názor na mytologii je dobře doložen v dialogu Faidros, kde hned v úvodu rozpráví Faidros se Sokratem a ptá se ho, nakolik důvěřuje

¹ Zde mám na mysli především Plútarchův zápis mýtu o Usirovi a Esetě, jehož využití v mytické analýze je často kriticky nahlížené, především jelikož existuje platná námitka, že optika, kterou Plútarchos na

vyprávění, v němž Boreas² uchvátil Oreithyii na místě nedaleko od toho, kde právě dleli. Sokratova odpověď ukazuje, jaký byl názor tohoto Řeka na mýty, když Sokrates hovoří:

„Já Faidre, pokládám takovéto výklady jinak za hezké, ale o jejich původci soudím, že to byl muž až příliš bystrý a snaživý a ne velmi šťastný, a to pro nic jiného, nežli že potom musí opravovat podobu Hippokentaurů a pak zase Chimairinu a valí se na něho dav takových Gorgon a Pegasů i množství a obludnost jiných nepochopitelných a divných tvorů.“ (Platón, 2000, s. 19-20)

V řecké tradici lze nalézt množství kritických prací na téma mýtů a náboženství samotného, například Plútarchovo „O strachu z bohů,“ kde ostře kritizuje rozličné náboženské praktiky vedoucí k iracionálnímu jednání.

Vzestup zájmu vědecké komunity o mýty lze nalézt někdy v polovině 19. století. Většina těchto přístupů k mýtu přistupuje negativně a popisuje jej jako smyšlený příběh, často stojící v opozici k moderní vědě. E. B. Tylor, přední zastávce kulturního evolucionismu, mýtus považoval za pokus raného člověka vysvětlit doslovně jevy, které jej obklopovaly. Sám se k nim vyjádřil tak, že člověk na úsvitu moderní doby mýty studuje spíše ze setrvačnosti a zvyku, než kvůli potřebě je vskutku znát. (Tylor, 1903, s. 249) Tylor, se jako evolucionista zamýšlí také nad okamžikem, kdy si lidská mysl musela povšimnout, že mytologické konstrukty budované k vysvětlení světa jsou pro něj svou povahou naprosto odlišné od reality. (Tylor, 1903, s. 249) Už za jeho života ovšem existovali jeho odpůrci, jako L. Levy Bruhl, který psal o mentalitě „primitivů“ a kritizoval Tylora, za jeho evolucionistický přístup. Neměl bych zapomenout na jedno z nejvýznamnějších představitelů antropologie konce 19. století, Jamese George Frazera, který z práce E. B. Tylora také vycházel. (Wheeler-Barclay, 2010, s. 182) Frazer významně přispěl k rozvoji moderní antropologie, komparativní religionistiky a mytologie. Mimo jiné se zabýval také analýzou božstev, které která překonala vlastní smrt, což je do jisté míry i námět této práce.

Další z kritiků mytologie je Ludwig Feuerbach, ten jej považoval za nezralé uvažování, kde člověk vytvářel falešné analogie mezi ním samým a vším, co jej přesahuje. (Burton, 1972 s. 491)

² Bóreas je postava z řecké mytologie, je synem Titána Astraia a bohyně ranních červánků Eos.

Specifický, přístup k mýtu pak můžeme nalézt ve vlivné knize o komparativní mytologii z pera Friedricha Maxe Müllera. Dle jeho názoru je mýtus dnes již odtržen od původního významu především proměnou jazyka a jeho chápání. (Müller, 1909, s. 178) Jazykovědu používá k tomu, aby mýtus označil jako nutnost vzniklou ze specifického způsobu uvažování a myšlení, které bylo ohraničeno tehdejšími využitím jazyka.

20. století přineslo přehodnocení pohledů na mýty jako takové a zrodilo se mnoho nových přístupů k mýtům a jejich studiu.

Významným způsobem přispěl k analýze magických příběhů Vladimír R. Propp. Ten při studiu ruských pohádek použil strukturální analýzu, jelikož pro něj bylo zásadní vytvořit přesný popis logické struktury zkoumaných příběhů. Podařilo se mu následně odhalit specifické strukturální vzorce, především archetypální postavy a funkce, které se ve zkoumaných příbězích obvykle objevovaly. (Propp, 2008, s. 321-322)

Studiem mýtů se zabýval také C. G. Jung, který chápal mytické výjevy jako projevy kolektivního nevědomí, které obsahovalo sdílené archetypy, společné všem lidským myslím. Pro mytologii 20. století je podstatný také Joseph Campbell, který napsal mnoho zásadních děl o mýtech, jako jsou *Masky Bohů*, nebo *Hrdina tisíce tváří*. Campbell popisoval mýtus jako klíč ke spirituálnímu potenciálu lidské existence. (Campbell, 2011, s. 5) Jednotlivé mýty vyjevují symboly, skrze něž je možné poznávat transcendentální realitu, stejně jako je možné s nimi vysvětlovat existenci sociálních institucí, například institut manželství, který je v mýtech popsán jako „hieros gamos“, sňatek bohů. Campbell zde uvádí, že manželství skrze optiku mýtu můžeme nahlédnout jako touhu člověka znovu spojit, co bylo na počátku světa rozděleno. (Campbell, 2011, s. 5)

Dalším z nových přístupů, je strukturální antropologie, kterou na otázku mytologie aplikoval především C. L. Strauss ve svém monumentálním díle *Mythologica*. Použití strukturálního přístupu ke studiu mýtů jihoamerických indiánů, dle Strausse napomáhá odhalit za zdánlivě fantaskním a mnohdy nelogickým příběhem skrytou strukturu, která je odrazem lidského uvažování. (Strauss, 2006, s. 23) V *Mythologica* používá systém binárních opozic, jimiž vyjadřuje svou teorii o lidské tendenci, členění rozličných kategorií, které například vymezují vztah člověka a přírody nebo řádu a chaosu do koherentního strukturálního systému.

Významu mýtů se věnoval také rumunský religionista Mircea Eliade, který mýtus považoval za snahu člověka, opět se spojit s dávno ztraceným počátkem, který je zobrazený v mnoha kosmogoniích. Skrze mýtus se také vyjevuje snaha člověka

participovat na věčném koloběhu dějin. Výrazně cyklickou povahu mnoha mýtů pak Eliade podrobněji rozebírá v knize „Mýtus o věčném návratu.“ K funkcím mýtu se vyjadřuje v knize „Mýtus a skutečnost.“ A za zásadní funkce mýtů, které lze chápat také, jako jejich definice uvádí následující:

- Mýtus ustavuje dějiny činů nadpřirozených bytostí.
- Tyto dějiny lze považovat za naprosto pravdivé a posvátné.
- Mýtus se vztahuje ke stvoření, vypráví o tom, jak něco začalo existovat.
- Pokud známe původ věcí, můžeme s nimi také manipulovat, mýtus je tedy také návod k manipulaci s věcmi, prováděním rituálů, jimž dává mýtus ospravedlnění.
- Mýtus žijeme tím, že se nás zmocňuje povznášející moc událostí, které si připomínáme a zpřítomňujeme. (Eliade, 2011, s. 20)

Mým cílem, zde není ani tak provést analýzu vývoje přístupu k mýtům, spíše na několika málo příkladech z rozličných epoch poukázat na to, jak se přístup k mýtům měnil a jak se tím proměňoval i jeho význam v očích vědecké či odborné veřejnosti, která se jeho studií zabývala. I na krátkém výseku, který jsem zde ukázal, lze vidět, že přístupy se velmi lišily a od kritického přístupu, který se vyskytoval u učenců již v antice, se dnes mýty v očích odborné veřejnosti doslova „rehabitovaly.“ Je to celkem pochopitelné, když uvážíme, že mýty jako takové nás obklopují a jsou přirozenou součástí našich životů, aniž bychom si to často uvědomovali. Mýtické narativy jsou obvyklou silou vytvářející linii příběhů, s nimiž se setkáváme na denní bázi a rozličné oslavy, významné sociální události, mnohé rituály či náboženské obřady čerpají právě z hluboké studnice mytologie. Než přistoupím k popisu pojmů podstatných pro analýzu chthonických mýtů, ještě se krátce zaměřím na několik vlastností mýtů, které jsou dnes obvykle uváděny jako významné.

2.1 Aitiologický význam mýtů

Tedy význam vysvětlující. Mýtus často hovoří o tom, proč věci jsou, vypadají a fungují tím konkrétním způsobem. Ať už jde o kosmogonie, které vypráví o původu světa, antropogonie, které vysvětlují vznik člověka, až po rozličné mýty, vysvětlující celou řadu dalších fenoménů, s nimiž se člověk běžně potkával a pro které se snažil nalézt vysvětlení. Tak existuje například celá řada mýtů vysvětlujících původ ohně, které například zároveň vysvětlují vzhled určitých zvířat. Například, rozdíl ve velikosti špačka a mořského orla jeden melanéský mýtus vysvětluje tak, že špačka při snášení ohně z nebes plameny ožehly, a proto je menší, než mořský orel. (Fraser, 2000, s. 53) Aitiologie, tedy vysvětlující snaha, má mnohdy podobu vyprávění, které je orálně předáváno v kulturách neznalých písma. (Kultury znalé písma z tohoto vysvětlení ovšem vyjímát netřeba.) Vzhledem, k tomu, že mýty obsahují poselství, která vysvětlují existenci sociálních struktur, institucí, rituálů a způsobů chování, jsou důležitou součástí mnoha kultur, například při iniciačních obřadech, kde jsou inicianti seznamováni s mýty a naukami, které vysvětlují, jak jejich společnost funguje, právě pomocí mnohých alegorií, které se vrací až k prvotním činům vzdálených prapředků. Aitiologický význam mýtů je poměrně obvyklý, a může se týkat informací, které se vážou k archeoastronomii, zemědělským činnostem, spiritualitě, rozličným rituálům a mnoha dalším oblastem lidského života. Už výše zmíněná Hesiodova ponaučení z básně „Práce a dni“ lze nahlédnout jako text, v němž se zračí snaha napomoci zemědělcům sladit jejich práci a tudíž vegetační cykly se znalostí cyklů astronomických.

Pro nás zřejmá podivnost mnohých mytických vysvětlení rozličných jevů opadne ve chvíli, kdy si uvědomíme, že mýty jsou snahou vysvětlit svět člověkem, který neoperuje pojmy moderní vědy. To ovšem neznamená, že by bylo třeba na mýty pohlížet jako na něco méněcenného. Zde je možné dojít až k vysvětlení, které z epistemického hlediska chápe mýtus jako způsob uvažování, který neobsahoval logickou strukturu, tak jak ji známe dnes, a právě proto byl schopen vysvětlovat věci bez únavné přítomnosti kauzálních souvztažností, které jsou známé lidem, kteří profánní od sakrálního dávno oddělili. Zajímavé je zde Eliadeho členění na opravdové mýty a klamné příběhy, kdy opravdové mýty mnoho národů odlišuje od příběhů, jež mají aitiologickou povahu, ovšem nejsou považovány za mýty jako takové. (Eliade, 2007, s. 14-16)

2.2 Ontologické ukotvení člověka a společnosti skrze mýtus

Domnívám se, že toto je alespoň pro mě významný přínos mýtu pro člověka. Nejen, že mýtus ukazuje na počátek světa, vysvětluje jeho stvoření a stvoření dalších rozmanitých institucí, zároveň odkazuje k existenci mnoha institucí, či rituálů, které mohou mít v mytologiích kořeny. Mýtus pak v podstatě vytváří zásadní složky společnosti, které svým příběhem osvětluje. Více k tomu píše B. Malinowski v „Myth in primitive mythology.“

„Mýtus plní v primitivní kultuře nezastupitelnou roli: vyjadřuje, upevňuje a kodifikuje víru; zaručuje a prosazuje morálku; ručí za účinnost rituálu a obsahuje praktická pravidla pro lidské jednání... Mýtus tak je nezbytná součást lidské civilizace; není to neužitečné tlachání, ale účinná aktivní síla; není to intelektuální vysvětlování či umělecká fikce, ale pragmatická charta primitivní víry a morální moudrosti.“
(Malinowski v Eliade, ..., s. 101-106)

Malinowski zde celkem jasně vyjadřuje přesvědčení o významu mýtu pro společnost jako celek. Tento vliv přesahuje i do sféry osobnosti jedince, který také pátrá po odpovědích na ontologické otázky, a mýtus je schopný mu na ně odpovědět a tím jedince ontologicky ukotvit v jinak často nehostinném a nepochopitelném světě. Strach ze smrti tak mírní eschatologie a existence zádušních světů, přítomných prakticky ve všech mytologických systémech (leč s různou mírou útěšnosti), které svou existencí člověku zaručují pokračování v cyklu zrození a smrti, což jak dále uvidíme, je i silný motiv vyskytující se v chtonických mýtech. Eschatologické ztvárnění posledních dní je často příslibem nového začátku a kompletní destrukce světa je předznamenáním a nutností nového zrození a očištění od rozloženého a starého světa.

Eschatologické koncepce věnující se otázce duše a smrtelnosti také často pracují s myšlenkou, že život po smrti bude pokračovat, takové mýty nalezneme na mnoha místech, jako příklad lze uvést věrouku Irokézů a Algoniků, která praví, že člověk má dvě duše, z nichž jedna má vegetativní charakter, který dává tělu život a zůstává v nebožtíku po smrti, dokud není povolána vstoupit do dalšího těla, ta druhá, mající více éterické složení, může tělo opouštět ve spánku či transu a toulat se světem, přičemž po

smrti přechází přímo do země Duší. (Brinton, 1876, s. 236) Doklady existence mýtů, které operují s koncem, který je vlastně začátkem, bychom mohli najít na mnoha rovinách, v té eschatologické nám dává jistotu pokračování existence po smrti, čímž z jinak nahodilého projevu života dělá jen epizodu v nekonečném cyklu. Ontologické ukotvení jedince souvisí i s antropogonickými mýty, které odpovídají na otázku, kde se člověk vzal, a často ji spojují s odpovědí na otázku, proč existují rozličné útrapy jako nemoci či smrtelnost. Jsou tak alespoň jistou útěchou člověka, který je těmto jevům běžně vystaven. Ontologické ukotvení tedy považuji za schopnost, která pomáhá chránit duševní celistvost jedince a potažmo společnosti, tím, že vysvětluje mnohé jevy a dává člověku nástroje, jak se s nimi vyrovnat. Alespoň část z nich, především kosmologická a eschatologická, v sobě obsahuje cyklickou složku, která konečnost transcenduje mimo čas a prostor a vytváří tak příslib další existence, která může často nabývat podoby eticky, morálně, spirituálně i hmotně kvalitativně odlišné od té předchozí. Ostatně mýty Čerokézů hovoří o tom, že když se Země stane starou a obnošenou, její tvůrce ji zničí a stvoří novou. (Alexander, 1916, s. 60) Je jistě zajímavou otázkou, nakolik má víra v zádušní světy, existenční cyklicitu či výskyt rozličných spirituálních entit vliv na kvalitu života jedince či podobu společnosti. Zde se musíme spokojit s konstatováním, že jejich častá přítomnost v mytologických a náboženských systémech poukazuje na možnost, že jejich vliv na ukotvení jedinců v těchto společnostech je značný.

3. Pojmy

3.1 Chtonicita

Chtonicita je pro tuto práci zásadním pojmem, jelikož je významově spřízněna se všemi mýty, které budu analyzovat. Samotné slovo „chtonický“ pochází z řeckého „chthonios“, což znamená „v zemi, nebo pod zemí.“ Byl tak označován například Zeus Chthonios, jenž byl podsvětním Diem, jinak známý jako Hádés. (Kerenyi, 1996, s. 174) Paradoxně, některé ze základních symbolů, spojených s otázkou obrody, zrání i umírání, což jsou typické symboly s chtonicitou spojené, můžeme nalézt v obloze. Měsíc se svou transformující se podobou je perfektní alegorií k prožívání cyklicity života i přírody. Zajímavým propojením lunární symboliky a symboliky plodivosti, jež je typickým

motivem chtonickým, může být 13 zářezů na „rohu hojnosti“ z plastiky „Venuše z Laussel.“ To může naznačovat, že pravěcí lidé (cca 25 tisíc let př. n. l.) spojovali měsíční fázi, tedy počet dní od zrození měsíčního srpku po úplněk s plodivostí. Joseph Campbell v knize „Proměny mýtu v čase“ vyjadřuje hypotézu, že souvislost třinácti zářezů na rohu hojnosti souvisí s pozicí Venušiny ruky, kterou se dotýká svého břicha. Campbell uvažuje, že se zde pojí znalost souvislosti mezi menstruačním cyklem a lunárním měsícem. (Campbell, 2000, s. 15-16) Moje úvaha (kterou je stejně jako Campbellovu prakticky nemožné doložit argumentačně), jde spíš směrem propojení úkazu dorůstání a tedy jisté „regenerace“ Měsíce. K té dochází oněch 13 dní reprezentovaných zářezů na rohu hojnosti, který je také součástí plodivé mystiky. Domnívám se, že reprezentace rohu, který také můžeme vnímat jako srpek dorůstajícího měsíce je ve spojení s Venušinou rukou položenou na jejím břicho příslibem plodivosti. Měsíc dorůstá z prázdnoty, stejně jako se zdá, že plodivá síla ženy přichází z nicoty a je završena porodem člověka. Ale to je jen jedna z mnoha možností, jak se na tuto plastiku a její význam dívat. Každopádně vidíme, že plodivost a symboličnost ženy, která je touto plodivou silou obdařena, byla známá už v paleolitu a Měsíc byl s největší pravděpodobností součástí této regenerační mystiky cyklického času. Přesto, že měsíční symbolika je evidentně velice stará a najdeme ji v mnoha chtonických mýtech či jejich aspektech, rozhodně nemusí být přítomná vždy, jelikož existují mytologie, které lunární symboliku vynechávají, nebo jí nedávají takový význam v otázce plodivosti.

V každém případě, pokud je něco chtonického, znamená to, že hovoříme o jevu, jenž je spojen se zemí. Chtonicita, to je země jakožto nositelka života, lůno, které v sobě obsahuje schopnost tvořit. Zároveň je země už od paleolitu také místem, do nějž se pohřbívají těla. Je tedy zřejmé, že země je nositelkou symbolů, které na první pohled vypadají neslučitelně, ale ve skutečnosti jsou svým perfektním komplementem, jelikož život k smrti neoddělitelně patří. Může se zdát na první pohled podivné, že s aspektem tvořivé síly, kreace, životnosti a obrody je spjaté něco tak protikladně znějícího jako je smrt. Může se to zdát podivné jen do toho okamžiku, než lépe pochopíme podstatu života jako takového. Jedním z prvních projevů mytologie a duchovního člověka, který můžeme doložit, je pohřeb. Uložení mrtvého jedince do země je známé už od dob středního paleolitu, tedy dávno před obdobím, kdy proběhla neolitická revoluce, čili vynález zemědělství, který chtonické mytologie a božstva rozšířil. (Podborský, 2007, s. 60) Je podstatné si uvědomit, že země už od pradávna v sobě pojila aspekty života i smrti. Vše z ní rostlo a vše živé ve své smrti do ní také bylo navraceno. Každý mrtvý

objekt mohl být znovu oživen, provedením správného rituálního pohřbu. (Ne všechny kultury sice do země pohřbívaly, nicméně i tak se jedná o jev velmi rozšířený.) Nemusíme se nutně odvolávat k buddhismu, abychom pochopili koloběh bytí, či samotné vyvanutí z něj. Stejně tak není třeba hledat odpovědi na témata věčného života v nových náboženstvích, jelikož ta starší nám umožní setkat se s veškerou symbolikou, která ukazuje, že problematika smrti a znovuzrození je tématem, které dávno předchází velkým monotheismům. Příkladem symbolismu, kde se pojí smrt s životem, můžeme nalézt například ve studii J. J. Bachhofena. Ten ve své práci „Myth, Religion and Mother Right” rozebírá povahu výjevu nalezeného v Římském kolumbáriu vily Pamphilli. Scéna zobrazuje pět mužů sedících okolo trojnožky, na níž jsou tři mystická vejce. Autor zde poukazuje na vybarvení vajec, jež jsou zespodu vybarvená černě a navrchu jsou bílá. Autor dodává, že podobné zobrazení těchto vajec není ojedinělé a lze je najít na mnoha jiných výjevech ze starověku, kde je toto téma vyobrazené. Tato barevná polarita má poukazovat na přechod mezi životem a smrtí. (Bachofen, 1967, s. 24-25) Je také vhodné podotknout, že vejce je součástí mnoha kosmogonických mýtů, ať už se jedná o kosmogonii z Hermepole nebo kosmogonii Inků. Chtonická tematika, to není jen plodivá síla ženy, i když ta ve většině případů obvykle bývá přítomná. Plodivý element ženy byl znám už od paleolitu, odkud pochází množství votivních sošek ženského pohlaví, které svými kyprými tvary odkazovaly na schopnost plodit, jak jsem již vyložil výše. Existence těchto artefaktů ještě před neolitickou revolucí poukazuje na fakt, že symbolismus plodivé síly je tedy velmi starý. Smrt a znovuzrození je jedním a tím samým, a jako protiklady či zdánlivé dichotomie, se jen navzájem doplňují. Chtonická tematika v sobě tedy často spojuje božstva, která umírají, aby se znovu zrodila, je v nich spojená tematika vegetace a obrody a zároveň zasnění a smrti. Dnešní autoři často zpochybňují onu archetypální podobu obnovujících se božstev. Svou analýzou mimo jiné poukáží na to, že tato božstva opravdu nemusí mít vždy zcela ty samé atributy. Nyní ještě přiblížím dva jevy s chtonicitou úzce spjaté. Plodivost a její význam a symbolismus v archaických společnostech a poté smrtelnost a její význam tamtéž. Na několika příkladech ukážu bližší souvztažnost mezi těmito jevy.

3.2 Plodivost, vegetace, žena

Plození je důležitou součástí chtonických mýtů. Jak nyní ukáží, plození je často spojováno se zemí a ženou. Země sama je často s plodivostí přímo spojována. Můžeme citovat „snícího proroka“ Smohallu:

„You ask me to plow the ground. Shall I take a knife and tear my mother's bosom? You ask me to dig for stone. Shall I dig under her skin for her bones? You ask me to cut grass and make hay and sell it and be rich like white men. But how dare i cut off my mother's hair?“ (Mooney, 1896, s. 716)

Zde je vidět jeden z příkladů ztotožnění, který je ovšem novějšího data. Ztotožnění země s ženou a aspektem plodivosti ale můžeme nalézt i u mnoha starověkých národů. Můžu zde citovat z Aischilovy tragické triologie Oresteia, kde v druhé části „Choéfoi“ tedy „Úlitba mrtvému,“ kde Elektra prohlašuje:

„Nejmocnější posle vrchního i spodního, pomoz podzemský Herme, svolj mi bohy pod zemí, kteří hledí na otcovský palác, ať slyší mé modlitby, a samotnou zemi, která rodí všechny věci, a když je vyživí, zas přijímá jejich zárodky.“ (Aischilos, 458 př. n. l.)

Z Elektřiny řeči vidíme, že minimálně v této tragédii je chtonickému aspektu země přiřazena vlastnost plodivosti stejně jako luna, které zpět přijímá své mrtvé, jež má znovuzrodit. O tomto propojení zádušních kultů s kulty plodivosti, a tedy i symboly plodivosti a smrti ještě pojednám. Minimálně od neolitu bylo zřejmé, že země má schopnost přijímat sémě rostlin, transformovat je, dodat mu život a poskytnout oporu pro růst a plození, které je esencí pro společnosti, jejichž obživa je založena na zemědělství. V mnoha takových kulturách je možné nalézt víru, že sémě do země musí zasít žena, sama nositelka tajemství plodnosti. Takto vzniklo mnoho rituálů, pověr a legend. Společnosti neznalé biologického procesu plození mohou například skrze animistickou víru věřit, že žena otěhotní kontaktem s prostředím, které v sobě obsahuje zárodky, tím že se takového místa dotkne. Plodivá síla je prodchnutá veškerou zemí a

žena v kontaktu s ní může otěhotnět. Existuje také celá řada telurických antropogonií, které vysvětlují vznik a vývoj člověka jeho umístěním do hlubin země a jeho zrození do dnešní podoby jako cestu na povrch, což je do značné míry analogií klasického porodu. Stvoření člověka uhnětením z hlíny ze země vzaté je také dalším způsobem, kterým lze nahlédnout sepětí elementů ženy se zemí a s plodivostí. Mýty hovořící o stvoření člověka z hlíny nalezneme například ve starém Egyptě, kde je za stvořitele člověka pokládán především Chnum, což dokládá například hymnus oslavující stvořitelské vlastnosti tohoto božstva, který pochází z pozdního období z chrámu v Esně. Uvádím překlad z knihy „Ancient Egyptian Literature, Volume III : The Late Period,“ vzhledem k tomu, že český překlad není k dispozici.

*God of the potter's wheel,
Who settled the land by his handiwork;
Who joins in secret,
Who builds soundly,
Who nourishes the nestlings by the breath of his mouth;
Who drenches this land with Nun,
While round sea and great ocean surround him.*

*He has fashioned gods and men,
He has formed flocks and herds;
He made birds as well as fishes,
He created bulls, engendered cows.*

*He knotted the flow of blood to the bones,
Formed in his workshop as his handiwork,
So the breath of life is within everything,
Blood bound with semen" in the bones,
To knit the bones from the start.*

*He makes women give birth when the womb is ready,
So as to open as he wishes;
He soothes suffering by his will,
Relieves throats, lets everyone breathe,*

To give life to the young in the womb.

He made hair sprout and tresses grow,

Fastened the skin over the limbs;

He built the skull, formed the cheeks,

To furnish shape to the image.

He opened the eyes,

hollowed the ears,

He made the body inhale air;

He formed the mouth for eating,

Made the gorge for swallowing. (Lichtenheim, 2006 s. 112)

V tomto hymnu vidíme Chnuma, jako božstvo nadané stvořitelkou mocí, kterou využívá k tvorbě prvních lidí, které „vyrábí“ právě z hlíny. Další odkazy na tento způsob antropogonie bychom našli i u dalších národů, například v Sumeru, u Babyloňanů, nebo i v řecké mytologii. Jiné telurické antropogonie hovoří o lidech, kteří vyšli z břicha matky země, což je mýtus Arménců. Staří Peruánci zase věřili, že jsou potomky skal a hor. (Eliade, 2004, s. 247)

Vidíme tedy, že existují mnohé představy spojující původ člověka se zemí. Na to navazuje množství rituálů spjatých s porodem, které instruuje jak nakládat s čerstvě narozeným dítětem. Na Kavkazu, stejně jako v jistých oblastech Číny ženy ulehají s porodními bolestmi na zem, aby dítě přivedly na svět přímo v kontaktu se zemí samotnou. (Samter v Eliade, 2004, s. 251) Podobných dokladů o porodních zvycích by bylo možné uvést celou řadu, ale nedomnívám se, že je to nutné.

Od neolitu pak sepětí země, vegetace a plodivosti ještě posílilo a vznikla celá řada kultů, rituálů a mýtů, které byly s problematikou vegetační hojnosti propojené. Tyto rozličné kulty souvisí také se střídáním ročních období, jelikož organizace zemědělských činností s nimi byla úzce svázaná. Následně tedy uvidíme, nakolik se toto vnímání cyklických přírodních jevů odráží přímo ve struktuře mýtů. Právě cyklicita dává eschatologii onen nádech nekonečnosti a naděje ve znovuzrození, obsažený právě ve vegetační cyklicitě. Plodivá síla ženy je zde vyjádřena v mnoha mýtech, ukládajících setbu těhotným ženám, nebo příběhům, které hovoří o kvalitnější a plodnější rostlině, pokud ji zasadí právě žena. (Eliade, 2004, s. 329) Mnohdy můžeme pozorovat personifikovaná božstva plodnosti vtělená přímo do jednotlivých plodin. Například na

Sumatře obyvatelstvo věří, že rýži ochraňuje ženský duch, který nazývají „Matka rýže.“ (Frazer, 1933, s. 192) Rozličné mýty o ženských duších, které jsou součástí plodin, bychom ovšem našli mnohem více a nemá smysl je zde vyjmenovávat. Chtěl jsem zde pouze ukázat, že chtonická symbolika odkazuje na zemi, její plodivost a často je spojena s ženským elementem. Poslední důležitou součástí chtonické tematiky je zászvěti či zádušní říše, což jsou termíny, které v práci nejčastěji pro jejich popis využívám.

3.3 Zádušní říše

Jak jsem uvedl výše, sám pojem „chtonický“ je spjatý s tím, co je v zemi, nebo pod ní. Otázka smrtelnosti, která trápila a trápí veškeré civilizace, je obvykle důvodem pro existenci eschatologického konceptu zádušního světa, který vysvětluje, co se stane s člověkem, poté, co jeho život vyhasne. Tendence vystavět takovou koncepci je pravděpodobně touhou člověka po pokračování něčeho, co se z empirického hlediska zdá konečné. Smrt zapříčiní, že se lidské tělo přestane chovat tak jako za života; byla tedy nasnadě otázka, co se stane s principem, který udržoval jeho srdce v chodu, který jím pohyboval, který jej nechal myslet, mluvit a jednat. Koncept zádušního světa je do jisté míry sám cyklem, nebo minimálně pokračováním. Existují zádušní světy, kam se duše odebírá na věčnost, také ale existují zádušní světy, z nichž se duše vrací. Pro nás je podstatné umístění zádušních světů. Je zajímavé, že všechny zádušní světy z mýtů, kterými se budu zabývat, se nachází pod zemí, což je v širší perspektivě jen jedna z možností, kam lidé zádušní světy situují. V chtonické perspektivě je podstatné sepětí právě se zádušním světem, jelikož setí probíhá do země, která je často vnímaná zároveň jako děloha, z níž vychází novorození, či jejich duše, které vstupují do ženy, stejně jako se do ní ukládají mrtví, aby se znovuzrodili.

Setí se do jisté míry dá interpretovat právě jako „pohřeb“ semen, a proto jej vykonávají ženy, jakožto nositelky atributu plodnosti. Jak dále píše Eliade:

„Mrtví, podobni semenům pohřbeným v telurické děloze, čekají, až v nové podobně obživnou. Proto se také přibližují k živým, zejména ve chvílích, kdy vitální napětí společenství dosahuje vrcholu, tj. během takzvaných slavností plodnosti, když plodivé síly přírody i lidské skupiny jsou vzývány, rozpoutávány a zjitřovány rituály,

hojností a orgiemi. Duše mrtvých touží po jakémkoliv přemíře biologického, po jakémkoliv živelném výstřelku, protože tato nevázanost vyvažuje chudobu jejich podstaty a vrhá je do dravého proudu potencialit a zárodků.“ (Eliade, 2004, s. 343-344)

Právě tak jako je mnohdy viditelná souvztažnost mezi zemí, pohřbením a schopností znovuzrození, stejně tak i mnohá božstva do sebe inkorporovala jak vlastnosti vegetačních božstev, tak božstev spojených se smrtí. O tom se ostatně přesvědčíme analýzou božstev v rozličných chtonických mýtech. Motivů, které zásvětí pojí s plodivostí, najdeme více. V Číně například manželské lože zaujímal místo v nejtemnější části obydlí, kde se skladuje osivo a pod níž se pohřbívají mrtví. Starověcí Řekové zase skladovali ve stejných nádobách jak zrno, tak popel mrtvých. Některé z těchto indicií mohou být jasnější, jiné můžeme považovat jen za náhodu, ovšem další doklady jasně svědčí o sepětí zemědělství, země a mrtvých. Například Hippokratés hovoří o významu a vlivu mrtvých na růst semen, protože ta rostou ze země, což je nepochybně doména zemřelých. (Harrison, 1922, s. 180)

Jistě by se dalo nalézt ještě větší množství evidence, která podporuje tvrzení o sepětí plodivosti a smrtelnosti, nedomnívám se však, že je to nutné. Považuji jen za podstatné ukázat, že zádušní tematika je s chtonicitou úzce spojena. Rozbor mýtů by měl dále ukázat, jakou roli v jednotlivých příbězích zásvětí vlastně hraje.

3.4 Cyklus solární

Nejzjevnější cyklus, který vnímáme každý den, souvisí se Sluncem. Bylo by ovšem mylné domnívat se, že jediný cyklus spojený se Sluncem je ten související se střídáním dne a noci. Přestože tento cyklus je velice významný a jeho existence má dopad, jak na kulturní sféru člověka, tak na biologické chování organismů obecně, není jediným známým cyklem, který je se Sluncem spojený. Vztah Země a Slunce se odráží také v cyklicitě roku, která je svázaná se změnou ročních období. Oba cykly jsou navzájem provázané. Abychom lépe pochopili jejich význam v mytologii, je třeba nejprve ozřejmit tento význam skrze optiku astronomie a potažmo archeoastronomie.

Cyklus střídání dne a noci souvisí také se změnou délky dne a noci. To není zdaleka tak markantní v oblastech poblíž rovníku, kde se Slunce odchyluje od místa,

kde vychází při rovnodennosti mnohem méně než v oblastech daleko od rovníku. Tím je tedy rozdíl mezi délkou dne a noci poměrně malý (okolo 15 minut). Oproti tomu obyvatelé mírného pásu jsou každý rok přítomni mnohem větším změnám v délce noci, které jsou dané tím, že se Slunce více odchyluje od místa, kde vychází při rovnodennosti. Díky této změně je možné orientovat se mimo jiné právě v ročních obdobích. V mírném pásu, tedy ve sledu jaro, léto, podzim, zima, s rovnodennostmi v zimě a v létě a se slunovraty na jaře a na podzim. Toto střídání ročních dob je způsobené sklonem rovníků vůči ekliptice. Ta je vůči světovému rovníku posunuta o zhruba $23,5^\circ$ (Špelda, 2006, s. 17). Rytmičké posouvání místa východu a západu Slunce v průběhu jednoho roku poskytovalo mnoha prehistorickým národům praktickou metodu k ustanovení ročního kalendáře. (Aveni, 2004, s. 35) Tyto zjevné cykly tak slouží k ukotvení prehistorické společnosti ve vesmíru a dávají jí nezpochybnitelný řád, který jí pomáhá organizovat celou řadu zásadních aktivit, souvisejících s obživou, ale například i s výrobou vína. Známe například starořecký návod od Hesioda, který radí Perseovi, že jakmile Sírius přejde přes místní poledník a dosáhne za ranního svítání svého maxima, nadešel čas sklídit hrozny. (Aveni, 2004, s. 34)

Tyto rady můžeme najít v jeho almanachu „Práce a dny,“ který sloužil jako návod, kterak uspořádat rozličné zemědělské činnosti, jen je tento výrok vyřčen v básni slovy „Když Orion a Sírius vyjdou vprostřed nebes a růžový rozbřesk odhalí Arktura, tehdy odřízni své hrozny a odnes je domů.“ (Hesiod, Evelyn-White, 1982, s. 49)

Slunce a jeho pohyb na obloze mezi hvězdami a souhvězdími, byl již před tisíci lety sledován a jeho cyklických pohybů bylo využíváno k organizaci lidské činnosti. Se Sluncem tedy spojujeme cyklus dne a noci a cyklus ročních období.

Zdálo by se, že tak významné těleso bude významnou součástí náboženství a mytologií mnoha společností, ovšem o tomto přesvědčení panují mnohé rozpory. Na jedné straně můžeme najít doklady rozličných solárních kultů, na druhé straně existují pochybnosti o jejich významu. Bhatnagar uvádí rozličné společnosti, kde hrají solární božstva významné úlohy v mýtu. Například u amazonských indiánů kmene Mamaiuran je bůh slunce Kuat zodpovědný za přinesení světla do světa, kde prozatím panovala věčná noc, způsobená supím bohem Urubutsinem. (Bhatnagar, 2005, s. 9)

Významnou pozici měl solární bůh ve starověkém Egyptě, kde jej reprezentoval bůh Ra, ve svých třech podobách (Chepre pro ranní Slunce, Re pro polední Slunce a Atum pro Slunce večerní). Zde patří Re k takzvanému „Heliopolskému devateru,“ kde jeho večerní podoba Atum byla stvořitelem světa, jako takového. Solární cyklus

vysvětlující pohyb Slunce po obloze je doložen v mýtu, kdy bohyně nebes Nut večer Slunce spolkně, aby jej ráno znovu zrodila. (Verner, 2010, s. 88) V některých civilizacích byl tedy kult slunce velmi významný. Obecně je ovšem význam slunečních božstev zpochybňován. Mircea Eliade tvrdí, že solární kult je ve skutečnosti přítomný jen v málo místech světa a jen málokde má v náboženství skutečně zásadní význam. (Eliade, 2004, s. 137)

Můžeme s jistotou říci, že cyklicita solárního charakteru lidský život zásadním způsobem ovlivňuje a pokud není přímo součástí mýtů, je obvykle transponována do oblasti mýtů vegetačních, jelikož souvztažnost solárního cyklu ročního je spjata i s cykly vegetačními (a starověké civilizace tuto souvztažnost obvykle vnímaly.)

3.5 Cyklus lunární

Měsíc, naše jediná oběžnice je další těleso, které svým cyklickým pohybem po obloze promlouvalo do duší již dávným lidem. Není to ovšem jen jeho cyklický pohyb po obloze, lidé si všímali především jeho mizení a opětovného vynoření a růstu, a tento jev posléze inkorporovali do mnohých mýtů. Měsíční symbolika, jak dále uvidíme, byla tímto jevem navázána na mnoho mýtů o plodivosti, zdraví, cyklu života a smrti či těhotenství. Než se dostanu k roli Měsíce v mytologii, opět jej pojmu optikou astronomie a archeoastronomie.

Perioda oběhu Měsíce kolem Země se vymezuje dvěma způsoby. První je takzvaný měsíc siderický, který je určen časem, v němž se Měsíc vrátí na obloze na stejné místo, což je asi za 27 dní, 7 hodin a 43 minut. (Špalda, 2004, s. 20) To je také důvod, proč měsíc můžeme na stejném místě na obloze vidět někdy ve dne a jindy v noci – jelikož se tato perioda vždy posune o necelých osm hodin. Druhý je měsíc synodický, což je doba, během níž měsíc vystřídá všechny své fáze. Tato doba trvá asi 29 dní, 12 hodin a 44 minut.

Měsíční fáze jsou důsledkem perspektivy, z níž Měsíc pozorujeme. Vidíme vždy pouze jednu polovinu Měsíce, což je způsobené tím, že Měsíc má se Zemí tzv. „vázanou rotaci.“ Tato polovina se ne vždy překrývá s tou polovinou, která je ozářena slunečním svitem. Kvůli tomu a také kvůli oběhu Měsíce kolem Země vidíme tzv. „Měsíční fáze.“ (Špalda, 2004, s. 20)

Měsíční cykly byly ve starověku dobře známy, dokládá to například starobabylónský mýtus o stvoření „Enůma eliš,“ v němž nacházíme pasáže, kdy Marduk ukládá měsíci způsob jeho výskytu na nebesích slovy:

„Znovu a znovu v kotouči světelném na pouť se vydávat budeš, měsíc co měsíc budeš jak srpek po šest dní zářit!

Sedmého dne nechť kotouče je půl!

Patnáctého dne, v polovině měsíce, stát budeš v opozici!

Když nad obzorem Šamaš tě spatří, poznenáhlu ubývej a ustupuj zpět!

O novoluní přiblíž se k dráze Šamašově,

s nímž třicátého dne stát budeš v konjunkci a dosáhneš stejné výšky!“

(Prosecký, 2010, s. 54)

Mezopotámské mýty o měsíčním bohu Sínovi také patří do skupiny zaklínadel usnadňujících porod. Známe několik doložených středoasyrských a novoasyrských mýtů, kde Sín pomáhá při porodu krávy jménem Geme-Sín. Je patrné, že tato role měsíčního boha je spjata s lunárními cykly, díky kterým bylo možno určit délku těhotenství, periodicitu menstruací apod. Krom toho se domnívám, že sama manifestace růstu měsíce (tedy cosi na způsob pokračujícího těhotenství) mohla působit asociačně v souvislosti s těhotenstvím jako takovým. Ostatně jak jsem psal výše ztotožnění fertility a měsíce je doloženo už z paleolitu.

Dodnes některé kočovné skupiny používají jen lunárního kalendáře. Ostatně nejstarším indoárijským kořenem označujícím nebeská tělesa, je kořen označující měsíc. Tento kořen *me*, v sánskrtu dává *mámi*, tedy „měřím.“ (Eliade, 2004, s. 165-166) Měsíční symbolika je často spojena nejen s fertilitou, ale mnoha dalšími jevy, u nichž je možné rozpoznat cykličnost. V tomto se zdá být lunární symbolika mnohem bohatší, než symbolika solární.

3.6 Závěrem k pojmům

Mým cílem zde bylo poukázat na bohaté symbolické zázemí, které se při studiu chronicity projevuje. Od kosmických cyklů, projevujících se v rozličných hierofaniích, přes plodivé aspekty země, ženy, vodstev až po zádušní světy, to vše často tvoří jeden velký celek, kterým lidé vysvětlovali zázrak znovuzrození vegetace, smrtelnost a pohyby těles v nebesích. Ne všechny aspekty jsou v rozličných kultech a mýtech přítomné. Mojí snahou bude v analýze mýtů mimo jiné lépe popsat, kolik společných elementů je možné ve starověkých chtonických mýtech nalézt a které z nich v mnou analyzovaných mýtech hrají zásadní roli. Není tedy možné brát veškeré pojmy jako nutnou součást dále analyzovaných mýtů, jednalo se mi jen o to, poukázat na možné souvztažnosti a především bohatou symboliku, kterou chtonické mýty oplývají. Domnívám se, že právě tato symbolika do jisté míry znesnadňuje snadnou kategorizaci mýtů a osob, které se v nich vyskytují, přesto, že na tomto poli bylo vynaloženo dost snahy nalézat rozličné antropologické konstanty.

4. Metodologie

Nyní představím způsob, jakým budu jednotlivé mýty studovat. Vzhledem k tomu, že mýtus můžeme považovat za příběh, který má svou strukturu, prostředí i protagonisty, domnívám se, že bude vhodné nejdříve použít narativní a obsahovou analýzu a to takovým způsobem, který pomůže odhalit právě nejen strukturu příběhu, ale i vztahy mezi protagonisty, jejich roli v příběhu a význam a symbolismus, který jednotliví protagonisté svou existencí v mýtu naplňují. Narativní analýzu lze propojit i s analýzou obsahovou. Ta umožní lépe vytvořit jednotlivé kategorie jevů, které mohou být podrobené samostatnému výzkumu. Na závěr, poté, co podrobím jednotlivé mýty narativní analýze a analýze obsahu (což je do jisté míry součástí samotné analýzy narativní), provedu jejich komparaci, která se bude týkat především porovnávání jistých kategorií, které budou přístupné komparaci. Konkrétně půjde o porovnání rolí důležitých božstev a o role, kterou v mýtech hraje zásvěť. Nejprve představím rozličné

přístupy a možnosti narativní analýzy, které je možné použít a pokusím se tak vytvořit způsob, který by mohl být při studiu mýtů validní.

4.1 Narativní analýza

Narativ můžeme chápat mnoha způsoby, stejně jako existuje množství teorií, které jej vysvětlují. Pokud bych na úvod přistoupil k lakonické explanaci, mohu říct, že se jedná o praktiku vyprávění příběhu. (Altman, 2008, s. 1) Existují tvrzení, že společnost bez narativu není myslitelná, jelikož reprezentuje schopnost předávat kauzálně spojené události, podávat vysvětlení rozličných jevů čímž má upevňovat sociální struktury.

Mezi rozličné formy vyprávění pak patří jak běžné předávání každodenních příběhů, pohádek, vytváření rozličných plánů a jejich předávání až po tvoření rozličných mýtů a velkých vyprávění. (Polkinghorne, 1988, s. 14) Narativ má svého vypravěče a posluchače; u mýtu je oním posluchačem často celá společnost nebo její část, což mýtus do jisté míry vyděluje ze skupiny příběhů, jež si lidé běžně sdělují, vzhledem k povaze adresáta, který je v tomto případě „hromadný.“ Pokud si uvědomíme, že adresát zde není jen jeden, ale je jím často celé společenství, je třeba si představit, že struktura mýtu může mít od prostého vyprávění jisté odchylky, jelikož smysl mýtu a právě i jeho adresát nemusí být totožný se smyslem vyprávění a adresátem běžného vyprávění. Existují tedy rozličné způsoby jak narativ vnímat, díky odlišným způsobům předávání příběhů a odlišné audienci, což jak uvidíme dále, je dané diskurzivní povahou narativu. Narativní analýzu je tedy obecně možné chápat jako způsob, kterým lze analyzovat rozličné formy textových výpovědí, ve snaze zjistit jakým způsobem lidé svět kolem sebe strukturují a interpretují.

4.2 Minimální narativ

Jednu z prvních definic narativu bychom mohli nalézt už u Aristotela, který se věnuje popisu tragédie ve své *Poetice*. Není možné zcela říci, že mýty zde studované mají podobu tragédie, ostatně mnoho z nich je z předřeckého období, tedy z doby, kdy tento žánr ani neexistoval. Přesto nám Aristotelův výklad může ukázat jednu z prvních snah pochopit strukturu vyprávění. Aristoteles upozorňuje nejen na fakt, že tragédie má

být svým obsahem souvislé vyprávění, jehož segmenty na sebe navazují, ale také zmiňuje, že ona tragédie je psána „řečí vyzdobenou,“ má tedy rytmus, či určitý způsob verše. (Aristoteles, 1993, s. 15)

Není zde tedy kladen důraz jen na potřebu kauzality, ale i specifické kvality sémantické. Samotná strukturální podstata tedy kauzální návaznost pak například odlišuje vyprávění od kroniky, kde jednotlivé jevy nejsou provázány, pouze zmíněny. Je to právě aristotelovská potřeba začátku středu a konce, která vytváří podmínku temporality. (Cortazzi, 1993, s. 85)

Minimální narativ tedy počítá se třemi propojenými událostmi, které příběh tvoří. Jsou jimi počáteční rovnovážný stav, u něhož se očekává změna způsobená rozličnými zdroji, prostřední část, tvořící napětí změnou stavu, způsobeného jednáním hlavních charakterů, a závěrečnou část, jež je rozuzlením, nebo výsledkem, jenž je inverzní k počátku. Tyto jednotlivé části jsou propojené časovou sousledností, která je nejcharakterističtější rysem narativu. (Cortazzi, 1993, s. 86-86) Dle Eca lze minimální narativ vnímat jako potřebu dvou základních předpokladů ve vyprávění; existenci chronologie strukturující za sebou jdoucí řetězec událostí směřující ke konečnému výsledku a existenci konatele, kterého je možné identifikovat. (Eco v Hájek, Havlík, Nekvapil, 2012, s. 202)

Ve vztahu k mýtům můžeme narazit na několik problémů. Je jím souvztažnost či očekávání časové kauzality. Zvláště egyptský náboženský systém je schopen vzít božstvo a jeho potomka v dalším mýtu stanovit za jeho rodiče, čímž se ve výsledku bůh stává sám svým rodičem. Vzhledem k tomu, že nehodlám analyzovat celé mytické celky ani vytvářet genealogii božstev jednotlivých náboženských systémů, neměl by s nedostatkem respektu k temporalitě nastat problém. Dle Aristotela má také dobrý příběh reprezentovat meze reality a respektovat ji tím, co do příběhu vkládá (Aristoteles, 1993, s.15-19) Nicméně Aristoteles zde hovoří o tragédii. Vzhledem k tomu, že budu rozebírat příběh mytického typu, je třeba mít na vědomí, že události v něm obsažené neodpovídají ničemu, co je v realitě, jak ji známe a vnímáme nyní, možné. Mýtus je stvořen logikou uvažování, která nerespektuje kauzalitu a způsob uvažování tak, jak jej vnímáme dnes. Pokud se přes toto přeneseme, stále můžeme použít minimální narativ a přihlídnout k logice a kauzalitě, která *svým způsobem* v mýtu funguje a vytváří jeho vnitřní kohezi. Přece jen velké množství mytických příběhů (například, těch, které mohou kopírovat Campbellův hrdinský narativ), vidíme dnes například zfilmované, tedy přenesené do jiného diskurzivního rámce. Přesto, že takový příběh nepokládáme za

realitu, neubírá mu to na jeho soudružnosti, jež je vytvořena logikou a kauzalitou z dob, kdy takové uvažování bylo naprosto běžné.³

Výzkum struktury na bázi minimálního narativu mi pomůže příběh rozčlenit na základní části, a ty případně v další komparaci náležitě porovnat.⁴

4.3 Rozvinutá definice narativu

Jak píše Hájek s Havlíkem a Nekvapilem:

„Aristotelova minimální definice vyprávění ho sice pomáhá odlišit od jiných jazykových sdělení, ale už není schopná poskytnout dostatečný konceptuální aparát pro jeho analýzu.“

(Hájek, Havlík, Nekvapil, 2012, s. 202)

Existuje tedy rozvinutá definice narativu, která se analýzou příběhu pokouší postihnout jeho další aspekty, které by minimální definice narativu nebyla schopná odhalit. V tomto případě hovoříme o strukturalistickém přístupu k narativu. Strukturalistická teorie narativu (která je stále patrně nejvlivnější narativní teorií, avšak ne jedinou možnou) dělí narativ na dvě základní části, a to příběh a diskurz, kde příběh dále dělíme na události a existenty, události dělíme na jednání a dění a existenty dělíme na postavy a prostředí. (Chatman, 2008, s. 18)

Existenty a události je možné přenést, můžeme je použít v rozličných médiích, tak jako mýtus může být zpodobněn rituálem, ale může mít psanou formu, jež poslouží jako základ divadelní hry nebo filmu.

Výše použité dělení je možné uplatnit na rozklíčování rozličných složek mýtu a ty následně použít k analýze jeho obsahu. Nejprve se zaměřím na události, které jsou příběhovou složkou narativu a pokusím se jejich vnímání naratology využít ke své analýze. Strukturace událostí je definovaná skrze diskurz, tedy povahu, jíž vyprávění nabývá. V mém případě se jedná o textový záznam vyprávění, který může mít podobu oslavného hymnu či například prostého příběhu. Uspořádání událostí má mít podle

³ Tím mám na mysli, především tendence propojovat sakrální tematiku a svět s tím profánním, používat logiku sympatetičnosti či homeopatičnosti a další jevy, které by mohly vytvářet ono pravěké a starověké epistémé, které je zodpovědné za existenci logiky a kauzality v mýtech obsažené.

⁴ Kritice strukturálního narativu a jeho omezení se ještě budu věnovat dále.

strukturalistických teorií na svědomí právě podoba diskurzu, v němž je příběh vyprávěn. Ale diskurz sám tvoří osnovu příběhu, která leží ještě v obecnější rovině, nezávisle na médiu, kterým je příběh vyprávěn. (Chatman, 2008, s. 43)

Uspořádání událostí je vlastně přítomné i v minimální definici narativu, co se týče chronologie, ta mi pomůže při komparaci časové souslednosti událostí v jednotlivých mýtech, kde návaznost pomůže určit specifika sledu⁵, který utváří strukturu vyprávění v jednotlivých mýtech. Událost lze rozdělit na akci a jednání, přičemž u obou dochází ke změně stavu. Jednání má na svědomí aktér nebo je jednáním zasažený jiný aktér. Pokud je toto jednání z hlediska osnovy příběhu významné, nazýváme jednající aktéry postavami. (Chatman, 2008, s. 44) Dění pak předpokládá predikaci, jejímž objektem je postava, či jiný existent. (Chatman, 2008, s. 45)

Jak je zmíněno výše, existenty se posléze dělí na postavy a prostředí. Co se postavy týče, ty mytické jsou specifické tím, že se často manifestují jako antropomorfní síly, ztělesnění rozličných elementů bytí, nikoli postavy v klasickém slova smyslu. Bez antropomorfizace by je ani nebylo možné nazvat postavami, byly by spíš dějem či prostředím. Polidštění rozličných jevů (smrt, bouře, vegetace atp...) jim ovšem dodává rozměr, v němž je možné je právě jako osoby analyzovat. Přesto k nim není možné přistupovat jako ke klasické osobě. Pokud by bylo použito snahy popsat je skrze vlastnosti typické člověku, byla by analýza boha, který je základní součástí těchto mytických příběhů nemožná, nebo alespoň velice obtížná. Ostatně, zde je charakterizace člověka, jak ji popisuje Chatman skrze Theofrasta.

„Písemné vyličení očividné podoby nějaké osoby, její činy, způsoby života a myšlení. Povaha, okolí, zvyky, emoce, touhy, instinkty: to vše dělá lidi tím, čím jsou.“
(Chatman, 2008, s. 112)

Je třeba mít stále na paměti, že bytosti v mýtech jsou lidé jen částečně a pokud bychom se snažili vytvořit narativ a popsat jednotlivá božstva čistě skrze lidské definice, pravděpodobně bychom neuspěli, ale hlavně bychom vypustili to zásadní, co podobu božstva tvoří. Domnívám se, že pro analýzu božstva bude nejpodstatnější analyzovat rozsah jeho moci a to nejen jako takové, ale i způsob, jakým může jednotlivé

⁵ „Specifikem sledu“ míním přechod od jedné části mýtu k další, která by se měla vyznačovat buď změnou prostředí, nebo závažnou akcí vykonanou důležitými postavami mýtu.

mocenské atributy v rámci chronologie mytických událostí získat. Z hlediska analýzy postavy je zajímavé prozkoumat, jak se k němu naratologové staví.

4.4 Postava

Někteří strukturalisté postavy považují do jisté míry pouze za účastníky děje, spíše než jednající postavy. Takové postavy jsou spíše dějem taženy a jejich akce a jednání je tedy spíše než jejich vlastním záměrem, jen jejich adaptací na prostředí, děj a ostatní aktéry. Takoví strukturalisté se snaží obejít bez psychologického charakteru postavy. (Chatman, 2008, s. 116) Osobně se domnívám, že je možné v příběhu vysledovat, nakolik postava jedná z vlastní vůle a nakolik je pouze tažena strukturou příběhu a pokud už se nehodláme zabývat psychologií postavy, je třeba alespoň respektovat možnost, že míra její samostatné participace se může v příběhu měnit. Kromě toho, někdy v mýtu rozličné teologické aspekty jistému jednání zabraňují, nebo jej naopak dovolují. Pokud bych na tuto problematiku aplikoval proti strukturální perspektivě tu aktérskou, záleží na míře svobody, která je postavě přiznaná, přičemž některé události či strukturní omezení narativu tuto svobodu jednání mohou narušit více a jiné méně. K tomuto problému se vyjadřuje také Vladimír Propp, který vidí roli postavy jako velmi omezenou. Na několika příkladech ukazuje, že postava je v pohádce, kterými se zaobírá spíše v tažení událostí, což dokládá na několika příkladech:

- Car dává odvážnému mládenci orla. Orel odnáší mládence do jiné říše.
- Stařec dává Sučenkovi koně. Kůň odnáší Sučenka do jiné říše.
- Čaroděj dává Ivanovi loďku. Loďka odnáší Ivana do jiné říše.
- Carova dcera dává Ivanovi prsten. Pomocníci z prstenu odnášejí Ivana do jiné říše. (Propp, 1999, s. 25)

Propp poznamenává, že se mění charaktery (v jednom případě orel, v dalším kůň a pak loďka či pomocníci z prstenu), co se ovšem nemění je jejich funkce, tedy odnesení hrdiny do jiné říše. Z toho Propp vyvozuje, že je podstatné zabývat se právě funkcemi, jelikož postav se v příbězích vyskytuje velké množství, ovšem jejich působení, tedy

množství funkcí je omezené. (Propp, 1999, s. 26) Stejně tak je role postavy omezena například v podání Tomaševského, který píše:

Postava je jako červená nit, která umožňuje vyznat se v nakupených motivech, je pomocným prostředkem třídění a uspořádání jednotlivých motivů. (Tomaševskij, 1970, s. 145)

Přestože, jsou tyto náčrty funkce postavy redukční, upozorňují nás na existenci funkce, kterou postavy mohou plnit a která může být užitečná, pokud chceme analyzovat proti sobě několik mýtů, jelikož nám existence či neexistence jisté funkce, či vztah funkce ke konkrétnímu protagonistovi příběhu může říct více o celkové struktuře mýtu a především povaze jeho protagonistů. Pro mou analýzu bych ovšem nechtěl zcela redukovat postavu na pouhého aktéra strženého proudem děje. Otázka by tedy měla jít i po existenci motivů jednotlivých postav. Domnívám se totiž, že jisté události v mýtech, které se chystám zkoumat, nabízejí možnost interpretace jednání postav, které nejsou omezené čistě strukturou mýtu a jednotlivými funkcemi, jež se skrze strukturu manifestují, ale přesahují jej a dávají tak postavám v některých situacích jistou svobodu volby v jejich jednání. Především je stále třeba mít na vědomí, že postavy v mýtech jsou božstva z náboženských systémů a jako taková sice plní v mýtech rozličné funkce, zároveň jsou ovšem také manifestací rozličných přírodních fenoménů, což jim v příběhu může dodat funkci, která je nad rámec strukturálního vymezení tohoto pojmu, jak jej Propp chápe. Takové funkce božstva nepramení z narativní struktury, ale z povahy náboženského systému, jehož jsou součástí.

4.5 Prostředí

Jak jsem uvedl výše, k existentům v rozšířené narativní perspektivě patří také prostředí, které je důležitou součástí příběhu, jelikož může mít schopnost determinovat akce aktéra. Chatman k tomu poznamenává, že příběh je do určité míry respondentovi vzdálen a ten si jej musí představit, (Chatman, 2008, s. 105-106) což vyplývá z diskurzivní povahy narativu. Z tohoto hlediska mě ovšem ani nebude zajímat, jaká může být interpretace prostředí očima posluchače, respektive jak vypadá mentální

konstrukce těchto světů. Prostředí samotné by mělo být vnímáno tak, že může mít významný vliv na chování postav, může jejich akce predeterminovat, proměňovat, stejně jako samotným postavám může dodávat jiné vlastnosti. V chtonických mýtech to bude především zádušní svět, který je pro tyto příběhy typickým atributem a ve všech mnou analyzovaných mýtech se zádušní svět vyskytuje, ba hraje v těchto mýtech poměrně zásadní roli. Výzkum zádušního světa a jeho role pro mou analýzu mýtů tedy bude jedním ze zásadních elementů. O způsobu jeho analýzy se zmíním při definování výzkumných otázek, pramenících z využití narativní analýzy. Nyní se ještě zmíním o folkloristické analýze narativů především tak, jak ji chápal a vyložil Vladimír Propp.

4.6 Proppovy funkce

Folkloristický přístup lze považovat do značné míry za validní, jelikož pohádka může obsahovat podobnou „magickou“ kauzalitu jako mýtus a struktura pohádky tak mýtus může připomenout i svou logickou strukturou, jak se ostatně zmiňuje Propp. (Propp, 2008, s. 12) Pro folkloristický přístup, konkrétně formalisty, existuje několik zásadních termínů, které nyní blíže představím. Jedná se o funkci, motiv a hrdinu. Tyto pojmy vyložím, jak je chápal Propp, jako jeden z nejvýznamnějších formalistů, který tímto dílem zásadně ovlivnil například C. L. Strausse a jeho strukturální analýzu mýtů, přesto, že jej Strauss později podrobil i kritice.

Funkci (a její omezení) jsem již krátce popsal, v části o postavě, celkově jich Propp našel 31. Jsou jimi:

- Jeden ze členů rodiny opouští domov.
- Hrdinovi je něco zakázáno.
- Zákaz je porušen
- Škúdce se snaží vyzvídat.
- Škúdce dostává informace o své oběti.
- Škúdce se snaží oklamat svou oběť, aby se zmocnil jí nebo jejího majetku.
- Oběť podlehne úskoku a tím bezděčně pomáhá nepříteli.
- Škúdce působí jednomu ze členů rodiny škodu nebo újmu.

- Jednomu z členů rodiny se něčeho nedostává, nebo by něco chtěl mít.
- Neštěstí nebo nedostatek jsou sděleny. K hrdinovi se někdo obrací s prosbou nebo rozkazem. Je odeslán nebo propuštěn.
- Hledač se rozhodne k protiakci, nebo s ní vysloví souhlas.
- Hrdina opouští domov.
- Hrdina je podroben zkoušce, vyptávání, je napaden apod., čímž se připravuje získání kouzelného prostředku nebo pomocníka.
- Hrdina reaguje na činy budoucího dárce.
- Hrdina dostává k dispozici kouzelný prostředek.
- Hrdina je přenesen, dovezen nebo přiveden k místu, kde se nalézá předmět hledání.
- Hrdina a škůdce vstupují do bezprostředního boje.
- Hrdina je označen.
- Škůdce je poražen.
- Počáteční neštěstí nebo nedostatek jsou zlikvidovány.
- Hrdina se vrací.
- Hrdina je pronásledován.
- Hrdina se zachraňuje před pronásledováním.
- Nepravý hrdina si klade neoprávněné nároky.
- Hrdinovi je uložena těžká úkol.
- Úkol je splněn.
- Hrdina je poznán
- Nepravý hrdina nebo škůdce je odhalen.
- Hrdina dostává nové vzezření.
- Škůdce je potrestán.
- Hrdina se žení a nastupuje na trůn. (Propp, 2008, s. 30-56)

K funkcím Propp dodává, že je třeba je určovat nezávisle na tom, komu je přisouzeno jejich splnění. (Propp, 2008, s. 57) Samozřejmě je otázkou, zda je opravdu funkcí třicet jedna a pokud ano, může se toto číslo měnit? Bude struktura mýtů či pohádek vždy taková, že počet funkcí či funkce samotné zůstanou nezměněné? Takové otázky myslím volají po revizi funkcí v příbězích. Některé kritiky se snažily nalézt jiné číslo funkcí, ať už jejich redukcí či sloučením. Nalezení odlišného čísla či přepracování

tohoto konceptu navrhoval například A. J. Greimas. (Pateman, 2005) Přes debaty o podobě či množství funkcí se domnívám, že vysledování klíčových funkcí v příběhu umožní dobře popsat jeho děj a zároveň může pomoci při následné komparaci jednotlivých mýtů. Já se při analýze budu držet jen konceptu existence funkcí, jelikož předpokládám, že mýty mnou analyzované mohou obsahovat i jiné funkce a každý z mýtů pak může obsahovat funkce sobě specifické, nemyslím, tedy, že je vhodné snažit se aplikovat funkční šablonu na mýty obecně ale v každém mýtu najít jeho podstatné funkce a teprve poté se zabývat, tím, jestli jsou v souladu s funkcemi v dalších mýtech, či nikoli.

4.7 Proppův hrdina

V Proppově analýze je také důležitý hrdina a jeho typologie, která zahrnuje sedm základních typů. Ty také obvykle zastávají specifické funkce v příběhu. Jsou jimi tyto typy:

- Škudce – obvykle zápasí s hrdinou nebo jej pronásleduje
- Dárce – vybavuje hrdinu magickými prostředky
- Pomocník – transportuje hrdinu, nebo jej zachraňuje či transfiguruje
- Hledaná osoba – obvykle je předmětem zájmu hrdiny
- Odesílatel – Pouze transportuje
- Hrdina – hledá osoby, reaguje na požadavky
- Nepravý hrdina – proměňuje se z dobré na špatnou postavu

(Propp, 2008, s. 66)

Toto rozlišení zjednodušil Litevský strukturalista Algirdas Greimas, který provedl redukci sedmi typů postav na tři typy narativních syntagmat⁶: syntagmata performační – úlohy a problémy, syntagmata smluvní – vytvoření nebo zrušení kontaktu a syntagmata disjunktní – příchody a odchody. Greimas tvrdí, že tři základní binární opozice jsou doložitelné ve všech narativních tématech. Konkrétně se jedná o

⁶ Syntagma lze vyložit jako binární strukturní systém s dominantním a submisivním členem, nebo alespoň se dvěma závislými členy, jež jsou vůči sobě v definované pozici.

objekt/subjekt (Proppův hrdina a objekt záchrany), dále přijímač/vysílač (Proppův odesílatel a opět hrdina) a pomocník/oponent (zde splývá Proppův pomocník a dárce a nepravý hrdina a škůdce). (Chandler, 2013)

Existují i další způsoby typologie postav, jako je Goffmanova či Barthesova, ale jimi se zde již nebudu zabývat. Opět bych jen vyzdvihl, že postava může mít vlastnosti, které její jednání a roli v mýtu vyzdvihují nad možnosti uchopení strukturního paradigmatu. Ve své analýze se budu držet Proppovy identifikace postav, ovšem očekávám, že jejich role se budou místy lišit. Stejně tak je třeba postavy vnímat nejen z hlediska jejich strukturního významu, tedy skrze jejich role a funkce, ale také jako nositele specifických teologicko-filosofických nábojů, jelikož se u většiny postav jedná o božstva.

4.8 Proppův motiv

Propp tvrdí, že často nedostatečné možnosti klasifikace pramení z neuspořádanosti či nejasného klasifikačního rámce. (Propp, 2008, s. 19) Proto Propp hovoří o motivu, jako možnosti klasifikace. Zmiňuje Veselovského a jeho pojetí syžetu, jako komplexu motivů, kde Veselovskij syžet popisuje jako téma, v němž se rozprádají různé situace-motivy. (Veselovskij v Propp, 2008, s. 20-21) Propp ovšem vidí další možnosti klasifikace v oddělení syžetu od motivu a Veselovského použití a popis motivu, (kde jej Veselovskij, vnímá jako elementární a dále nedělitelnou entitu příběhu), považuje za nepoužitelný. Propp nechápe motiv jako elementární jednotku ve stylu „Jan jde zabít draka“ – motiv, nebo „Otec má dvě dcery“ – motiv. Pokud bychom chápali motiv tímto způsobem, příliš by nám v klasifikaci příběhů užitečný nebyl, dle Proppa motiv nabývá komplexnější povahy. Mezi Proppem objasňované motivy patří tyto typy:

- Hrdinův růst
- Krvesmilstvo
- Mrtvý pomocník
- Nepřátelství k zeti

- Nezasmálky
- Odvedení dětí
- Otcovražda
- Pokání
- Snědení mrtvoly
- Strach z dcery (Propp, 341, s. 341)

Vidíme, že zde není příliš jasná možnost tyto motivy seřadit či kategorizovat, jedná se spíše o Proppovu snahu v pohádkách objevit soubor opakujících se motivů. Poněkud komplexněji tuto otázku pojal Stith Thompson a Aanti Aarne, kteří vytvořili komplexní klasifikaci motivů pro folkloristickou orientaci, která obsahuje lepší klasifikaci dle typu příběhu a postav, které v něm vystupují. Tuto klasifikaci můžeme nalézt například v knize „The Folktale“, Stitha Thompsona. Já ovšem budu především pracovat s funkcemi jednotlivých postav a případně jejich motivy jednání, jelikož ty Proppovy opět nemusí zcela odpovídat těm, které v mýtech identifikuji, považuji ovšem motiv jednání jednotlivých charakterů za důležitou součást zkoumaných mýtů.

4.9 Slabiny strukturálního přístupu u Proppa i obecně

Narativní analýza strukturálního charakteru, tak jak ji používá Propp pro analýzu pohádky, je jistě užitečná, jelikož umožňuje vytvořit průběh pohádky, přiřadit postavám motivy, zjistit jaké funkce se v pohádce vyskytují. Tak je možné určit rozličné typy příběhů a strukturovat je, což je užitečné samo o sobě i pro případnou komparaci rozličných mytologických příběhů. Jsem si ovšem vědom několika omezení, které strukturalistická perspektiva přináší, a také jsem si vědom faktu, že diskurz mýtického příběhu je odlišný od diskurzu ruské pohádky, kterou Propp primárně analyzoval. Tato omezení ale zároveň umožňují zvolit přístup, který přesahuje strukturalistickou perspektivu a umožňuje obohatit analytický rámec o aspekty, které by pouhou strukturální analýzou mýtu byly vynechány.

Specifický mytologický diskurz vyžaduje přístup nad rámec strukturální analýzy, jelikož příběhy, které mýty vypráví, mají obvykle zásadnější sociální a psychologický přesah, než ten který nese pohádka (ne, že bych pohádku podezíral

z obsahové prázdnoty) a také jsou součástí rozmanitých teologických a filosofických systémů. Proto je třeba brát ohled na to, že způsoby jednání postav v mýtu lze analyzovat pomocí rozboru struktury, ale nadto je vhodné jejich jednání interpretovat v širším teologicko filosofickém rámci, který je třeba chápat v souvislostech konkrétní kultury, která jej vytvořila.

Obecně lze strukturalismus vinit z poněkud klinického přístupu, který nebere v potaz způsob, jakým působí na jedince, jak jej jedinci interpretují, případně, že i shodná struktura, může působit v různých kulturách odlišně. Na takové strukturní nedostatky upozorňuje například Hájek a kolegové:

„Nevýhodou strukturalistického přístupu je ovšem to, že ignoruje kontextové aspekty vyprávění, okolnosti jeho vzniku včetně probíhající recepce posluchači/čtenáři.“ (Hájek, Havlík, Nekvapil 2012, s. 204)

Jak také upozorňuje Eaglton, strukturalisté se příliš nezajímali právě onou recepcí posluchačů a obecně, (Eaglton, 2003, s. 97) v tomto ohledu je samotná struktura mýtu podstatně ovlivněna tím, jaký je jeho účel, proč byl mýtus stvořen a co má vysvětlovat. Což jsou všechno veličiny, které rozbor formy, či osob a jejich vlastností, či motivů nemůže poskytnout, pokud nebudeme hledat další odpovědi mimo strukturální analýzu narativu. Samozřejmě existují další způsoby narativní analýzy, ať už jde o hermeneutický či interakcionistický přístup, ty ovšem používat nebudu, pouze využiji kritického přístupu k Proppově práci, abych svou analýzu strukturálního charakteru přizpůsobil potřebě výzkumu mýtického obsahu.

4.10 Folklor a mýtus, omezené možnosti Proppových funkcí při analýze mýtu

Další kritika také může jednoduše vycházet z toho, že používám Proppovo dělení funkcí a charakterů na mytickou látku, přičemž Propp sám vycházel z analýzy ruských pohádek. Diskurz pohádky a mýtu se v některých rysech shoduje (oba mohou obsahovat magické předměty, magické charaktery, ponaučení) a v jiných se odlišují. Pohádka je obvykle předávána ústně a obsahuje často světské výjevy, jež jsou součástí

života, mýtus je oproti tomu často odkazem na sakrální děj a jeho předávání je často doprovázené rozličnými rituály (například iniciační či léčitelské.) Z odlišnosti diskurzu pohádky a mýtu pak vyplývá, že některé Proppovy funkce nebude možné v mýtu nalézt a bude třeba vytvořit funkce nové. Je také možné, že některé z funkcí budou mít ve skutečnosti jiný význam, který pramení z teologického pozadí samotného mýtu a který bude třeba objasnit právě skrze náboženský význam té které funkce. Proppovy funkce jsou pro mě tedy jen základním vodítkem, nebudu se možností jejich výskytu při analýze mýtu striktně řídit, jelikož nelze očekávat, že budou vždy a všude obsaženy a že jejich význam bude stejný jako v Proppem zkoumaných pohádkách. Proppovy funkce pro mě v následné strukturální analýze mají tedy jen orientační význam.

Stejně tak i charaktery, jak je popsal Propp, jsou produktem studia ruské pohádky, nelze tedy vždy očekávat, že charaktery bude vždy možné zadefinovat stejně. Je také možné, že na rozdíl od pohádky v mýtu bude více hrdinů či odlišných charakterů a jim přisuzované funkce se také mohou lišit. S tím vším je třeba při analýze mýtu za použití funkce a charakteru odvozené z analýzy pohádek počítat. Nicméně se domnívám, že jako základní vodítko posloužit mohou, pakliže k takto užitým funkcím budu přistupovat s jistou dávkou obezřetnosti.

4.11 Otázky k analýze mýtů

Ve své analýze využiji strukturální narativ, konkrétně jako základ metody popisu mýtu skrze obsažené funkce a charaktery, abych v první řadě vyjádřil strukturální podstatu mýtu. Poté se budu zabývat teologicko-filosofickým přesahem mýtu, který použiji k další interpretaci jeho významu, jenž je nad možností strukturální analýzy. (Půjde především o náboženský význam postav.) Nejdříve tedy identifikuji jednotlivé úseky mýtu, tedy chronologický počátek, střed a závěr.

Posléze každou z částí analyzuji z hlediska obsažených funkcí a postav. Jakmile určím funkce a přiřadím jednotlivým charakterům jejich role, měl bych mít po ruce hrubou strukturu každého mýtu, kterou později využiji při jejich komparaci. Bude mě především zajímat následující:

- Jakou roli má charakter na počátku mýtu a na konci?

- Jaké aktivity vykonal v průběhu mýtu?
- Změnily se nějak vlastnosti zkoumaného charakteru?

Další otázky pak budou spíše charakteru, který se netýká struktury samotného mýtu.

- Co reprezentují jednotlivé charaktery? (Jaké jsou jejich božské atributy.)
- Jaký je vztah charakteru k zászvětí?
- Jaká je povaha zádušní říše?
- Které symbolické aspekty chtonicity jsou v mýtu obsaženy?

Pomocí těchto otázek bych měl vystavět strukturu mýtu, stejně jako popsat role a aktivity jeho jednotlivých aktérů. Také mi poslouží jako základ k následné komparaci.

4.12 Komparativní analýza mýtu a její úskalí

Na závěr, poté co provedu samostatnou analýzu mýtů, jak jsem ji popsal výše, ještě provedu srovnání vybraných aspektů mýtů, které vyplynuly z jejich předchozí analýzy. Tato komparace by měla poukázat na případné podobnosti a rozdíly v jednotlivých mýtech.

Strukturální analýza mýtu by měla nabídnout podklady ke komparaci jednotlivých funkcí, které se v mýtu objevují a které hovoří o stavbě příběhu. Dále bude také možno srovnat hlavní aktéry, jejich vztahy a role. Podstatná pro mě bude také povaha jednotlivých zádušních světů a role, kterou v nich jednotlivé charaktery ze zkoumaných mýtů hrají. Otázky, které se pokusím zodpovědět především, pak zní:

- Jaké jsou shodné a naopak odlišné funkce zkoumaných mýtů?
- Jaké jsou rozdíly mezi hlavními mýtickými charaktery?
- Jaký je jejich význam v zászvětí?
- Existují rozdíly mezi koncepcemi zászvětí a rolami charakterů v těchto světech?

S komparací mýtů ještě souvisí několik problémů, které krátce zmíním, než se pustím do samotné analýzy. Komparace jednotlivých mýtů i náboženských systémů může být

značně problematická z několika důvodů. Předně máme často tendence porovnávat neporovnatelné.

Například Eliade ve své práci často uvádí důkazy z mnoha rozličných náboženských systémů a snaží se z nich tvořit specifické monolitické struktury, přičemž vytržení jednotlivých elementů z jejich původního náboženství a obecná aplikace může původní význam změnit, či naprosto ignorovat. To může být jistě i případ chtonických mýtů. Existuje mnoho rozličných důkazů chronicity ze všech koutů světa, ovšem je otázkou, nakolik je možné je zobecnit aniž bychom ignorovali jejich původní význam, či se při zobecňování nedopouštěli značného redukcionismu. Touto analýzou bych měl snad také dokázat, že některé obecné předpoklady o povaze chtonických mýtů, a symbolů, které je obestírají, jsou poněkud složitější. Je tedy potřeba jednotlivé mýty studovat především v kontextu kultur, v nichž vznikly, a na tyto kontextuální vazby nezapomínat ani při jejich komparativní analýze. Další problém souvisí s chronologickou datací mýtů a vzájemným ovlivňováním kultur. Vždy než vyložím jednotlivé mýty, pokusím se tedy o jejich dataci a zařazení do specifické kultury.

Úskalí náboženské komparace popsal například F. Max Müller, pro kterého je podstatné analyzovat především písemné prameny a to pokud možno v originálním znění, což v této práci nejsem schopen splnit, jelikož by to předpokládalo znalost hieroglyfického, klínového a řeckého písma. Müller také kladl důraz především na lingvistickou stránku komparistiky, která je samozřejmě jen jednou z možných. (Antalík, 2005, s. 47) Naproti tomu Dumezil považoval za podstatnější objevovat shody v koncepcích náboženství nebo mytických narativů, než v lingvistické komparaci. (Antalík, 2005, s. 81) Domnívám se, že má kombinatorická povaha strukturní analýzy a analýzy, která se zaměřuje spíše na teologické přesahy jednotlivých mýtů, by měla vytvořit dostatek materiálu pro vícedimenzionální komparaci, která bude schopna lépe kriticky posoudit povahu jednotlivých mýtů v perspektivě, která není sice zcela holistická, nicméně ani jednodimenzionální.

4.13 Postup při samotné analýze

Nyní se dostávám k samotnému jádru práce, takže vyložím, jak budu následně postupovat. Nejprve vždy nastíním stručnou historii země, z níž pochází analyzovaný mýtus, abych jej dějinně ukotvil. Sama historie a povaha zemí, z nichž mýty pochází, má často významný vliv na jejich povahu, symbolický obsah a především na způsob, jakým jsou symbolické obsahy mýtů interpretovány ve světle kulturního zázemí konkrétní země. Následně stručně shrnu charakteristické rysy náboženství, jelikož ty často s povahou mýtu souvisí, a v tomto případě jsou mytičtí protagonisté obvykle i součástí náboženských představ daných zemí. Jak shrnutí historie, tak stručný popis náboženství je možné nalézt v přílohách této práce. Poté představím mýtus, respektive dobu jeho vzniku a původ. Následně popíši samotný mýtus, po jehož předvedení provedu analýzu podle výše zmíněné metody, tedy pomocí strukturálně narativní analýzy v kombinaci s přístupem, který bude akcentovat teologickou stránku zkoumaných mýtů.

5. Starověký Egypt⁷

5.1 Mýtus o Usirovi, výběr a povaha mýtu, staroegyptské fragmenty

V průběhu výzkumu Usirova mýtu jsem si uvědomil poměrně zásadní problém, který spočívá v tom, že původní mýtus je fragmentálně rozestý v množství zmínek v Textech pyramid, Textech rakví a Knize mrtvých. Jedná se o enormně dlouhé časové období od Starého po Nové království. Strukturální analýza tohoto mýtu, která se zabývá postavami a jejich významem, tedy naráží na několik relativně významných překážek.

⁷ Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Egyptů je možné nalézt v příloze č.1. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Usirovi.

- Text je fragmentární, za dobu trvání staroegyptské říše neexistuje v jednotné podobě. Je rozset po mnoha zaříkadlech, magických textech či krátkých vyprávěních.

Mýtus se tak objevuje spíš v podobě narážek v rozličných textech, které mají velmi rozmanitou podobu a rozličné literární styly, které staří Egypťané používali. Mýtus je tak třeba rekonstruovat z rozličných pramenů často odlišné povahy. Jednotlivé fragmenty lze sestavit do uceleného vyprávění, ovšem fragmenty popisující stejné události se mohou lišit, jako například způsob Setovy vraždy svého bratra. Navíc i takové skládání mýtů je jen naší reinterpetací. Koherentní podobu mýtu poté sepsali Diodorus a především Plútarchos, ovšem ve své snaze sestavit ucelený příběh se mnohdy odchýlili od původního egyptského pojetí. (Assmann, 2005, s. 23) Vzhledem k rozličným literárním stylům, které často nemají uchopitelnou strukturu Proppovského charakteru, vyplývá další problém.

- Egyptské verze rozličných částí mýtu obtížně podléhají možnosti strukturální narativní analýzy, některé více, jiné méně v závislosti na použitém literárním stylu.

Aby měl čtenář lepší představu o některých literárních stylech, je zde „ochutnávka“ z egyptské Knihy mrtvých, například „Kapitola, aby dotyčnému nemohla být v království nebeském uříznuta hlava.“

Tak jako se neztratila Usirova hlava, kéž by se neztratila ani hlava (jméno zemřelého). Pospojoval jsem své údy, takže jsem opět úplným a dokonalým. Stal jsem se Usirem, Pánem věčnosti. (Kozák, 2001, s. 50)

Tato krátká ukázka je zaříkání, které zesnulému pomáhá splynout s Usirem. Jedná se ovšem o krátký fragment, který přímo nepopisuje Usirův příběh, ale alespoň nám umožňuje identifikovat jisté Usirovy vlastnosti. Dozvíme se, že Usirova hlava byla ztracena (což je odkaz na rozsekání Usirova těla jeho bratrem Setem, tedy verzi vraždy obvyklé pro texty z Nového Království). Také je z textu patrné, že Usir byl ztotožněn s věčností a tedy oním statickým časem Džed, který symbolizuje věčnost a je tak opakem dynamického a plynoucího času Neheh, jehož ztělesněním byl Ra putující po

obloze. Ovšem provést narativní analýzu struktury je z obdobných úryvků, které na sebe často nenavazují takřka nemožné. Rozhodl jsem se tedy nakonec použít Plútarchovu verzi mýtu, která tvoří ucelený příběh. Jsem si vědom, že Plútarchova interpretace mýtu se může v některých místech odklánět od významu, který mu přikládali staří Egyptané, proto nejdříve předvedu egyptské části mýtu a poté Plútarchovu verzi. Z možného porovnání originálních textů by pro mě mělo být snazší provést analýzu toho Plútarchova, aniž bych se nutně dopouštěl dezinterpretace některých významů či pasáží, které mohl Plútarchos doplnit a které by celé vyznění i analýzu mohly pokřivit.

Jedním z nejucelenějších textů (který ovšem neobsahuje příliš podrobností) zmiňujících Usirův mýtus se nazývá „Velký Hymnus na Usira“ a je vytesán do Amenmoseho stély, datované do období 18. dynastie. (Lichtheim, 2006, s. 81-85) Stejně jako zbylé egyptské texty o Usirovi neobsahuje přímo popis jeho smrti, jelikož Egyptané věřili ve velkou moc psaného písma a tento popis tedy raději vynechávali. (Což je jeden z rozdílů, mezi originálními texty z Egypta a řeckou reinterpetací.) Například Texty pyramid hovoří pouze o tom, že Set zabil Usira v místě známém jako Gehesta a jeho tělo bylo poté nalezeno u břehu Nedyet. Z některých pramenů je zřejmé, že Usir byl utopen. (Griffiths, 1980, s. 9) Prameny Nového Království zase často zmiňují roztrhání Usirova těla. To pak měla Eset postupně složit a oživit. Tyto znalosti pocházející z originálních egyptských textů mi pomohou lépe identifikovat případné obměny, které Plútarchos do mýtu vnesl. Další část mýtu se týká zrození Usirova syna Hora. V této části obvykle nevystupuje Usir, ale spíše Eset. Tyto části mýtu je možné vnímat i relativně odděleně od částí hovořících o Usirově smrti a spíše vypráví o vztahu matky a dítěte, tedy Eset a Hora. (Assmann, 2002, s. 167)

Text, který by lépe osvětlil Usirovu smrt a následně souboj mezi Horem a Sutechem je obsažen na Šabakově stéle, nebo také na Šabakově kameni, který pochází z 25. Dynastie a je na něm v kontextu dalších mýtů popsána Memfidská kosmologie. Text byl do kamene vytesán na rozkaz krále Šabaky, jelikož původní texty z doby Starého Království psané na papyrus či kůže byly poničené. Forma a podoba textu připomíná ty, které je možné najít v Textech pyramid. (Lichtheim, 2006, s. 51) V tomto textu se dozvídáme, že Geb (bůh země, jeden z Heliopolského devatera) soudí Hora a Seta a každému z nich přiřkne vládu nad jednou ze dvou egyptských zemí, přímo hovoří:

Geb k Setovi: „Jdi na místo, kde jsi byl zrozen.“ (Horní Egypt)

Geb k Horovi: „Jdi na místo, kde byl tvůj otec utopen.“ (Dolní Egypt)

(Lichtheim, 2006, s. 52)

Šabakův kámen zmiňuje celý soud, mezi Setem a Horem, který jim má přiřknout vládu nad oběma zeměmi, ovšem Geb pak zalitoval svého rozsudku, kterým dal Setovi vládu nad stejně velkým panstvím a reviduje svůj rozsudek ve prospěch Hora, neboť Hor byl synem jeho vlastního prvorozeného syna, načež se Hor a Set v závěru sbratří. (Assmann, 2002, s. 173) Motiv této části mýtu jasně vyzdvihuje usmíření obou bohů a tím i spojení obou zemí, dá se tedy říct, že tato část mýtu se vztahuje k tématu politické stability. Tato část je vlastně završením celého mýtu. Pokud se podíváme na jednotlivé fragmenty, můžeme je seřadit podle následující chronologie.

První část mýtu se zabývá Usirovou smrtí a jeho vzkříšením, tato část již předpokládá, že Usir vládl na zemi před tím, než byl zavražděn. Další část se týká zrození Usirova syna Hora. Poté následuje souboj mezi Horem a Setem a jejich následný soud končící smířením. Mýtus o Usirovi tedy sestává z více částí, které lze roztroušeně najít v celé staroegyptské historii. Je třeba ještě podotknout, že rozličné detaily tohoto mýtu se v různých verzích liší. Nyní předložím Plútarchův mýtus a porovnáím jej se staroegyptskými fragmenty, čímž identifikuji rozdíly mezi pojetím starých Egyptanů a Plútarchovou reinterpetací. Je třeba ještě znovu dodat, že způsob jakým je egyptská verze mýtu rekonstruována, je opět jen interpretací vědecké komunity, která se na této interpretaci podílela a nemusí nutně odrážet povahu mýtu, jak jej chápali sami Egyptané.

5.2 Plútarchova verze

Analýza Plútarchovy verze s sebou nese několik rizik. Především jí není možné vnímat jen skrze optiku staroegyptských náboženských představ, přece jen Plútarchos ve své snaze rozličné fragmenty příběhu propojil svébytně a přirozeně do celé věci zapletl i řecký pohled na celou problematiku. Je známo, že mýtus se mění. Tak jako se měnila verze ze Starého Egypta i Plútarchova interpretace je odrazem uvažování a uchopení, které je specifické jak z hlediska času, tak kultury, v níž byla tato verze

stvořena. Než tedy provedu analýzu Plútarchovy verze, vyjmenuji několik podstatných rozdílů. Předně Plútarchos nahradil Seta Týfónem, což v řeckém podání není ani tak bůh pouště, nebo v pozdějším podání ztělesnění Isfet, tedy opaku Maat. Reprezentuje zde monstrum stvořené Gaiou, které bylo poraženo Diem. Stejně tak epizoda o Esetě, kdy najde rakev s tělem Usira na Byblu, není ve staroegyptských pramenech doložena. Plútarchos se ve své verzi v těchto věcech odchyluje a jeho interpretaci je třeba provést s ohledem na historické a kulturní souvislosti, které tuto verzi mýtu doprovází. Při své analýze Plútarchova mýtu vycházím z anglického překladu řeckého originálu Morálií, který provedl Frank Cole Babbitt a které byly vydány v roce 1936.⁸ Vzhledem k délce příběhu jej zde nevypisuji, v podobě z níž jsem čerpal, je možné jej nalézt na internetu skrze odkaz v pramenech literatury.

Hned v úvodu Plútarchos své vyprávění věnuje ženě, jménem Clea, což byla pravděpodobně delfská věstkyně. Celé vyprávění je také protkané množstvím Plútarchových názorů na staroegyptské náboženství a zvyky kněžského stavu, které mohou lépe osvětlit Plútarchův úhel pohledu. Mě budou především zajímat pasáže, které se týkají přímo mýtu o Usirovi a Eset. V úvodu Plútarchos zmiňuje své chápání mýtu:

„Therefore, Clea, whenever you hear the traditional tales which the Egyptians tell about the gods, their wanderings, dismemberments, and many experiences of this sort, you must remember what has been already said, and you must not think that any of these tales actually happened in the manner in which they are related.“ (Plútarchos, 1936)

Plútarchos tedy mýtus nechápe jako reálný příběh, což je samozřejmě rozdíl od způsobu výkladu a chápání mýtu jako události, která se skutečně stala. Když Plútarchos hovoří o původu božstev devatera, za rodiče jim přisuzuje řecká božstva, která je tedy možná s určitými výhradami chápat jako jeho ekvivalent těm egyptským. Dále se hovoří o tom, že před Usirovou vládou v Egyptě panovaly barbarské poměry a teprve jeho vláda Egyptany zcivilizovala. Usir je naučil zemědělství, uctívání bohů a mnoha dalším užitečným dovednostem. Plútarchos zde také píše, že Usir lid přesvědčoval svým

⁸ Tento překladu originálního Plútarchova textu do angličtiny je dostupný na adrese:
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/home.html

charismatem, svou výmluvností a uměním hudby, čímž je někdy Řeky ztotožňován s Dionýsem. Když zrovna nebyl Usir přímo přítomen vlády, Týfón (tedy Plútarchův Set) se o žádné převzetí moci nepokoušel kvůli přítomnosti Eset, ovšem když se posléze Usir rozhodl navrátit, zosnoval Týfón léčku, která ho měla dostat k moci. Týfón nechal tajně přeměřit Usirovo tělo a nechal zhotovit krásnou truhlu přesně v jeho velikosti. Poté na slavnosti kde byl přítomen i Usir prohlásil, že truhlici věnuje tomu, kdo se do ní přesně vejde. Poté, co si do ní Usir lehl, briskně k ní přiskočili Týfónovi pochopové, truhlu zatloukli hřeby a hodili do řeky.

Eset se posléze dozvěděla, že truhla byla vyplavena poblíž města Byblu, s nímž staří Egypťané čile obchodovali a rozhodla se tam vydat a získat truhlu se svým bratrem. Ta byla vrostlá v kořenech stromu, který král nechal porazit a vytesat z něj sloup, který podpíral jeho obydlí. Eset přijela do Byblu, posadila se u pramene a začala usedavě plakat. S nikým nemluvila až na služebné královny, k nimž se chovala s respektem a úctou. Služebné Eset převedly před královnu a ta se s ní velmi sblížila až do té míry, že jí královna předala starost o svého potomka, kterého Eset krmila z vlastního prstu namísto prsu. V noci pak pomocí očistného ohně opalovala smrtelnou esenci z dětského těla. Sama se měnila ve vlaštovku a poletovala kolem pilíře s truhlou s nářky a bědováním, dokud královna nespánila vlastní dítě nad ohněm a svým křikem přerušila proces, který měl dítěti přinést nesmrtelnost. Tak se Eset odhalila a požádala královnu o pilíř s truhlou obsahující tělo jejího bratra. S touto truhlou pak odcestovala z Byblu. Nalezla místo, kde mohla být o samotě, otevřela truhlu a truchlíc položila svou tvář na tvář Usira. Poté převezla truhlici do Butu, kde ji schovala. Týfón, který byl ovšem na nočním lovu, ji spatřil ve světle Měsíce. Rozpoznal tělo svého bratra a rozsekal jej na čtrnáct částí, které poté ukryl na rozličných místech. Eset se pak snažila části těla svého bratra znovu najít. Eset vždy uspořádala pohřeb té které části Usirova těla, což je důvod, proč v Egyptě existuje tolik Usirových hrobek na různých místech. Jedinou část, kterou Eset nebyla schopna nalézt, byl Usirův penis, který byl vhozen do řeky a pozřen jakýmsi živočichem. Eset tedy sama vytvořila náhradu za tento penis a přidělala jej na Usirovo tělo. Usir se posléze stává pánem říše mrtvých. Dále oživlý Usir instruuje svého syna Hora k bitvě s Týfónem. Ta měla trvat mnoho dní a Hor v ní nakonec zvítězil. Týfón byl předveden před Eset v poutech a ta, místo aby jej potrestala smrtí, jej propustila na svobodu. Pak Eset s posmrtně oživeným Usirem počala Harpocratese, který byl ovšem slabý a předčasně narozený. (Plútarchos, 1936) Což je víceméně konec Plútarchovy verze.

5.3 Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role

Mýtus sestává z několika částí. V první se seznamujeme s Usirem jako s mytickým králem. Ten je trnem v oku svého bratra, který se jej rozhodne zabít. Další část popisuje Esetinu cestu do Byblu, kde má získat zpět tělo svého bratra. Zde ji přijme královna a svěří jí péči o svého syna, kterého se Eset neúspěšně snaží zbavit smrtelnosti. Truhlu s tělem doveze zpět do Egypta, kde ji ovšem Týfón najde a bratra rozseká a jednotlivé části rozhází. Eset je složí a z Usira se stává bůh mrtvých. Ten pak instruuje svého syna Hora a připravuje jej k bitvě s Týfónem. Tu potom Hor vyhraje a spoutaného Týfóna předvede před Eset, která jej propustí. Taková je základní osa příběhu, jak ji Plútarchos zaznamenal. Pokud bych měl identifikovat protagonisty a popsat jejich mytickou roli, postupoval bych asi následovně;

- Usir – hrdina - přinesl Egypťanům civilizační vymoženosti, v průběhu mýtu se z něj jako z hrdiny stává hledaná osoba
- Eset – pomocník - pomáhá nalézt svého bratra a přivést ho zpět mezi živé
- Týfón – škůdce - zabíjí hrdinu a posléze bojuje s jeho synem Horem o nadvládu nad zemí živých
- Hor – hrdina - mstí svého otce a poráží škůdce Týfóna

Toto je základní sestava, která hraje v mýtu nejvýznamnější roli, především je třeba povšimnout si, že Usirova role se mění; v úvodu je možné jej považovat za hrdinu, nicméně se v průběhu dostává do pozice oběti, což souvisí i s otázkou proměny charakteru mytických protagonistů. Usir na začátku vystupuje jako typický kulturní hrdina, jaký se vyskytuje ve velkém množství antropogonických mýtů. Přináší barbarům civilizační vymoženosti a prakticky je vytrhává z lůna přírody. Má tedy atributy mytického krále, ovšem v průběhu mýtu je zabit, roztrhán, znovuzrozen, ovšem už ne jako král živých, ale jako bůh mrtvých, který dlí v Duatu a je jistotou znovuzrození pro všechny, kteří prošli branami smrti s náležitým morálním kreditem. Chtonické atributy vládce zászvěti lze vysledovat právě v průběhu jeho proměny ve vládce zászvěti. Ono rozkouskování je atributem pro chtonická božstva relativně běžným. Také absence penisu a potřeba jeho znovuvytvoření je symbolem spojeným s plodivostí a schopností

obnovy, která pak může souviset jak se zádušním tak s vegetačním kultem. Na konci mýtu je již Usir v roli rádce Hora, toho připravuje na mstu vůči Týfónovi, který má celou dobu charakter bytosti, která se snaží narušit řád. Hor tady vystupuje jako Usirův zástupce v zemi živých, kde za něj přebírá vládu po Týfónově porážce.

Vztah jednotlivých postav v mýtu je v podstatě možné popsat genealogicky. Usir, Eset a Týfón byli dle egyptské kosmologie v sourozeneckém vztahu, Plútarchos ovšem tvrdí něco jiného:

There is also a tradition that Osiris and Arueris were sprung from the Sun, Isis from Hermes, and Typhon and Nephthys from Cronus. (Plútarchos, 1936)

Genealogie, tak jak ji chápe Plútarchos, tedy nerespektuje egyptskou tradici, v tomto případě Heliopolské devatero a místo toho vytváří synkrezi s řeckými božstvy. Plútarchova verze je tedy poplatná způsobu uvažování, který se v mnoha ohledech odklání od egyptských pramenů.

5.4 Usir

Z mýtu lze vyčíst, že Usir byl zabit a tak se stal vládcem zászvětí. Dále se Plútarchos zmiňuje o tom, že Egyptané vnímali Nil jako výtok Usirovy životadárné esence. (Plútarchos, 1939) Z této pozice je tedy vidět, že pro Plútarcha byl významný tento prokreační a chtonický aspekt. Ten ostatně Plútarchos také zmiňuje, když o Usirovi hovoří jako o božstvu, jež má být také ztělesněním vlhkosti, která zajišťuje růst rostlinstva a života obecně v opozici k Týfónovi, kterého Plútarchos popisuje jako božstvo sucha a smrti, což ostatně souvisí s jeho egyptskou verzí – Setem, což byl bůh pouští. Dále Plútarchos zmiňuje Usira v souvislosti s měsícem, který zase spojuje s tvorbou životadárné vlhkosti. Plútarchos se také zmiňuje, že zabezení Usira do truhly má symbolizovat nástup sucha, ježto se tento akt měl odehrát v měsíci, kdy odeznívá povodeň a hladina Nilu je nízká. (Plútarchos, 1936) Pokud bych se měl zaměřit na popis zádušního světa, ten v Plútarchově verzi není nijak zvlášť znatelný. Pouze víme, že Usir byl zabit a vzkříšen. To je velká odchylka od rozličných zkazek, které Usira zmiňují a které mají na svědomí sami Egyptané. Zde do popředí jasně vystupuje Usirova role jako

krále zádušního světa, k němuž duše vzhlíží ve víře ve znovuzrození. Usir v chápání Egyptanů není jen chtonickým božstvem, ale především pánem Duatu, říše mrtvých. Zásvěť je samozřejmě také chtonickou součástí celé soustavy symbolů, jež se chtonickým božstvům vážou, ale egyptské pojetí a prameny obvykle zmiňují především zádušní aspekty tohoto boha. V zádušních komorách pak ale nalezneme i aspekty hovořící pro jeho regenerační síly spojené s vegetací. (Ray, 2002, s. 153-155) Především jde o takzvaná Usirova lože, což jsou kamenné nádoby ve tvaru Usirova těla, do nichž se dává hlína a obilí, které v nich klíčí, což je symbolické znázornění možnosti znovuzrození v onom světě, tak jako byl znovuzrozen sám Usir, když se stal pánem zásvěť.

Domnívám se, že převládající chtonické aspekty tohoto božstva v Plútarchově podání souvisí s tendencí pozdějších badatelů vytvářet koherentní a monolitický pohled na chtonická božstva skrze jejich moc působící na vegetaci, ať se jedná o totální komparaci Eliadeho, nebo Frazerovo ztotožnění Usira s Adonidem. Usirův případ je ovšem komplikovanější. Byl bohem, který patří do rodiny těch, které se znovuzrodili, ale je zároveň věčným pánem říše mrtvých odkud rozhoduje, kdo se znovuzrodí a kdo nikoli. Základní povahu tohoto mocného božstva je tedy třeba chápat jako synergii podsvětního božstva s božstvem, které zaručuje, že život bude pokračovat i po smrti, jelikož Usir sám je ztělesněním úspěšného zmrtevýchvstání, které z něj učinilo krále celého zásvěť.

5.5 Eset

Eset byla Plútarchem také nahlížena relativně věrně egyptskému předobrazu. Její význam v mýtu je především pomáhající v tom smyslu, že oživuje svého mrtvého bratra. Byla to bohyně významná nejen pro Egyptany, ale též pro Řeky, ostatně antických zmínek o ní máme ohromné množství, což svědčí o její značné popularitě. (Zamarovský, 1979, s. 93) V Plútarchově podání je ovšem Eset potomkem Herma, její duší je Psí hvězda, Egyptany nazývaná Sothys. To Plútarchos vysvětluje domněnkou, že Egyptané Psí hvězdu spojovali s příchodem každoročních blahodárných povodní, (Plútarchos, 1936) což souhlasí i s egyptskými prameny. Počátky povodní by měly souviset s heliakálním východem této hvězdy poté, co nebyla 60 dní na obloze vidět,

což mělo představovat 60 dní, které Eset strávila v zászvětí u Usira. Stejně jako Usira Plútarchos přirovnává k Dionýsovi, tak Eset přirovnává k Persefóně, tedy řecké bohyni zászvětí, což je opět role, kterou v představách Egyptů Eset nezastávala. Jak navíc vyplyne z komparace, jejich mytické role jsou velmi odlišné. Také jí přisuzuje aspekt země, přičemž Usir má být personifikací Nilu. Při porovnávání původních zdrojů s Plútarchovým vyprávěním lze říct, že Eset vyličil poměrně věrně její předloze, ovšem její ztotožnění s Persefóně jí dodává chtonický aspekt, který sama dříve neměla, také nebyla dcerou Herma.

Egyptané Eset zahrnovali přívlastky jako „Paní mocných slov“ nebo „Královna nebe,“ což svědčí o jejím velkém významu již ve starém Egyptě, ale její kult se rozšířil takřka po celém antickém světě. Jak Zamarovský píše, je pravda, že Eset ztratila postupem času mnoho z toho, za co ji Egyptané považovali, ovšem základní znaky jí přesto zůstaly. Patří mezi ně vlastnosti, jako je mateřská péče o dítě, která je ostatně zobrazena na mnoha sochách, kde Eset drží v náručí Hora, což je dle některých zdrojů předobraz Panny Marie s Ježíšem v náručí. Eset měla krom své role vzorné matky a milující manželky též roli ochránkyně mrtvých, která souvisela s jejím vztahem ke svému bratru Usirovi, bohu zászvětí. (Zamarovský, 1979, s. 94-95) V Plútarchově mýtu je podstatná její epizoda na Byblu, kam jede hledat svého bratra a pak především její pomoc Usirovi, kdy jej znovu probouzí k životu. Je tak především pomocnicí, která umožnila Usirovi stát se králem zászvětí.

5.6 Týfón a Hor

Rozebírat podrobněji role Týfóna a Hora samostatně je myslím zbytečné, vzhledem k tomu, že sami nemají chtonický přesah, o něž mi jde především. Je dobré alespoň zmínit, že část mýtu o souboji mezi Týfónem a Horem a jejich následné usmíření v původní egyptské verzi souvisí s kladením důrazu na územní celistvost, která je zaručena, když řevnivost ustoupí stranou a Dolní Egypt je s Horním sjednocený. Týfón, jak už bylo řečeno výše, je zde jako transmutace Seta a Hor, je zde především v roli hrdiny, který má pomstít otcovu smrt. Chtonické složky jsou přítomné především v té části, kde je přítomen Usir, bylo by tak téměř možné vynechat část, kdy Hor bojuje

s Týfónem. Ty jsou ovšem důležitou součástí původního mýtu, kde Hor triumfuje nad Setem a Usir dochází piety a blaženosti skrze Horův triumf. (Assman, 2002, s. 181)

5.7 Zádušní říše

Podsvětní říše není v Plútarchově mýtu nijak zvlášť zmiňovaná, ovšem v životě starých Egyptů hrála zásadní roli. Do posmrtného života se člověk mohl dostat, pakliže přestál bez úhony svůj morální soud s Usirem. Srdce zemřelého bylo váženo proti pírku Maat, které reprezentovalo vesmírný řád. Pokud se choval morálně a věděl, jak v zászvěti jednat, bylo mu umožněno vstoupit do života zádušního, který se do určité míry podobal životu na zemi, jen byl pohodlnější. Výjevy ze života v těchto krajích je pak možno najít na rozličných papyrech či v útrobách hrobek. Světem mrtvých každou noc také proplouval sluneční bůh Re na své bárce za doprovodu ochranných božstev. Každou noc takto čelil nástrahám a každou noc je triumfálně překonal, aby mohl být nad ránem znovuzrozen v horizontu východní oblohy.

Obnova života byla chápána jako vstup do chaosu a neexistence, což byl zároveň kritický bod a zároveň nutná podmínka ke znovuzrození. (Janák 2012, s. 171) Toto jsou ovšem představy starých Egyptů, Plútarchos se o nich nijak výrazněji nezmiňuje.

5.8 Shrnutí

Plútarchova verze mýtu je jistě validní, je relativně vhodná pro strukturální analýzu a z textu, který Plútarchos okolo mýtu sepsal, si lze udělat celkem zřejmou představu, jak mýtus i jeho protagonisty chápal. Je ovšem nutno dodat, že od egyptského chápání mýtu i božstev je v některých místech od originálu poměrně vzdálený, což je dáno jak časovou, tak kulturní mezerou, která texty dělí. Z Plútarchovy verze mýtu můžeme celkem snadno určit role hlavních aktérů i jejich roli v mýtu, stejně jako některé jejich symbolické vlastnosti. Usir je obětí, která se stává králem zászvěti. Eset je jeho pomocnicí, která jej křísí a přivádí na svět jeho syna. Nejpodstatnějšími aspekty chthonického významu, je Usirova role zádušního boha, jeho rozsekání a chybějící falus, který Eset musí znovu vytvořit. Také Plútarchovy poznámky k Usirovi

v truhle v souvislosti s příchodem sucha, či poukázání na spojitost mezi Sirem a Eset jsou podstatné, neboť pro staré Egyptany tato hvězda a její heliakální východ značily počátek záplav a obě tyto poznámky mohou souviset s fenoménem vegetace a mizení či zjevování bohů v zásvěti, který je v chtonických mýtech poměrně běžný, respektive obvyklá interpretace je tyto jevy pojit dohromady, jelikož v období, kdy se bozi vraceli z zásvěti či do něj vcházeli, se obvykle slavily rozličné rituály s plodivostí spojené. V těchto případech je třeba dodat, že nejsou součástí přímo mýtu, jak jej Plútarchos podává, ale patří k textu, který k mýtu přináleží. Navíc v mýtu není jediné zmínky o tom, že by Usir z zásvěti vycházel.

Z porovnání rozdílů mezi verzemi z Egypta a Plútarchovou interpretací, je poměrně zřetelně vidět chyba, kterou Frazer a jiní učinili ve snaze vytvořit koherentní soubor mýtů a postav se stejnými vlastnostmi. Touto chybou míním především snahu Frazera srovnávat Usira s Adonidem, jehož mýtus zde neanalyzuji, ovšem jehož příběh má svou strukturou mnohem blíže k dále rozebíraným mýtům, mezi jejichž protagonisty patří Dumuzi a Persefóna, kteří mají s Adonidem velmi podobný osud.⁹ Plútarchos staví do roviny Usira a Dionýsa. Frazer zase srovnává Usira, Dumuziho a Adonise. (Frazer, 2012, s. 286) Z analýzy dalších mýtů snad lépe vyplyne, nakolik je možno tyto postavy porovnávat. Domnívám se také, že Frazer pracoval s Plútarchovou verzí mýtu, a tudíž je pro něj jednodušší vidět jisté aspekty ve srovnání s dalšími božstvy antiky tam, kde tolik podobností ve skutečnosti být nemusí. Ostatně, jak jsem ukázal, Plútarchova a staroegyptská verze mýtu se mnohdy odlišuje, a tak následné srovnávání rozličných chtonických božstev nahlížených skrze optiku Plútarchovy verze může ukázat více podobností, než kolik by jich ve skutečnosti mohlo být. Také je třeba podotknout, že termíny Ba a Ka, které popisují v přílohách a které jsou v egyptském náboženství podstatné, nehrají v Plútarchově interpretaci žádnou roli, což souvisí s odlišnou představou Řeků o povaze duše.

⁹ Adonis je s božstvy typu Persefóny a Dumuziho totožný především tím, že v zásvěti tak jako oni pobývá jen jistou část roku, což jej od Usira odlišuje.

6. Asýrie¹⁰

6.1 Mýtus o Dumuzim a Ištaře

Mýtus, který zde nyní budu analyzovat, existuje jak v sumerské, tak akkadské verzi, přičemž ta sumerská, jejíž znění se dochovalo převážně z Nippuru, pochází z období asi 19-18. století př. n. l. Tato verze je také podstatně delší než akkadská a obsahuje větší množství detailů o samotném sestupu Ištary do zászvětí. Verze, kterou zde nyní rozeberu, pochází z Aššurbanipovy knihovny v Ninive ze 7. století př. n. l. Náboženské systémy mezopotámských států a jejich ovlivňování pak zapříčinily, že ve starší verzi jsou některá božstva nahrazena jinými, obvykle s velmi podobnými či stejnými rolemi (konkrétně Ninšubura Papsukkalem, také Ea v mnou analyzované verzi nahrazuje Enkiho) Plné znění mnou analyzované verze je obsažené v knize „Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy starého babylónu.“

V tomto mýtu se bohyně Ištar vydává navštívit svou sestru Ereškigal, bohyni světa mrtvých, do jejího zádušního království. Tato říše je zde líčena jako temné a nehostinné místo, jež je v mýtu popsáno následovně:

„...do domu temného, příbytku Irkally, do domu, kam vstupuje se, leč odkud se nevychází, na cestu z níž návratu není, do domu, kde všichni, kdo vejdou, světla jsou zbaveni, kde prach nuznou je jim stravou a hlína pokrmem. Světlo nezří v temnotě bydlí, jak ptáci se v oděv ze křídel halí. Na dveřích i na závoře prach se ukládá.“ (Prosecký, 2010, s. 129)

Dorazí k vrátnému, který střeží bránu do zászvětí, a vyhrožuje mu, že pokud jej nepustí, sama prolomí závory a pustí mrtvé do světa živých, kteří živé pohltní. Vrátný ji požádal, aby posečkala, a zatím odešel o příchodu Ištary zpravit Ereškigal. Ta zaskočena zbledla, ovšem nařídila vrátnému, aby Ištaru pustil, leč aby s ní jednal dle prastarých řádů zádušní říše. Vrátný ji tedy pustil, ovšem v každé ze sedmi bran, jimiž

¹⁰ Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Asyřanů je možné nalézt v příloze č.2. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Dumuzim a Ištaře.

Ištar musela projít, z ní sňal jednu z jejích sedmi božských insignií, jimiž se Ištar zaopatřila. Jsou to, koruna, náušnice, náhrdelník, jehlice z řader, pás z porodních kamenů, náramky z rukou a nohou a nakonec slavnostní oděv. Ištar protestovala, ale vrátný ji vždy jen odpověděl, že jde o zvyky vládkyně zászvěti. Hned jak Ištar vešla do síní bohyně Ereškigal, málem se na ni vrhla, ale ta stihla přikázat svému poslu Namtarovi, aby seslal šedesát nemocí na celé její tělo. V další scéně je vylíčeno zastavení veškerého procesu plodivosti na zemi.

„Poté co Ištar, má paní, sestoupila do Země bez návratu, na kravku neskáče býk, osel se s oslicí nepáří, a dívku vskrytu neobtěžká muž. Sám ve své komoře, uléhá muž a stranou uléhá dívka.“ (Prosecký, 2010, s. 131-132)

Ea vyslyší nářky Papsukkala, posla bohů a stvoří Asúšu-namira, kterého vyšle do zádušní říše, aby rozjasnil Ereškigal, a ta pak probudila Ištaru z mráкотného stavu mrtvých, do něhož ji nechala uvrhnout. Asúšu-namir má požádat Ereškigal o měch s vodou, za což jej Ereškigal proklela. Poté požádá Namtara, aby vyvedl božstva Anunnaki a Ištaru pokropil vodou života. Následně ji vyvedl z bran a vrátil jí insignie, které ji před tím sebral vrátný. Zde je vyjádřena potřeba náhrady Ištary, jelikož když už někdo z zászvěti odchází, musí za sebe najít náhradu, v tomto případě Ištary milence Dumuziho. Ten je vybízen, aby se na cestu do zászvěti náležitě připravil. Mýtus končí slovy:

„Až Dumuzi ke mně vystoupí, až ke mně s ním vystoupí flétna z lazuritu a prsten z karneolu, až ke mně s ním vystoupí plačkové a plačky, nechť vystoupí též mrtví a čichají obětní kouř.“ (Prosecký, 2010, s. 133)

Starší verze tohoto mýtu jsou v některých ohledech detailnější a umožňují lepší pochopení některých událostí. Pokud vycházím z oxfordského překladu starobabylonské verze¹¹ mýtu, dozvím se například, že Ištar sestupuje do zászvěti na pohřeb boha Gugalanny. Předem zanechala instrukce bohyni Ninšubuře¹², své rádkyni, co má dělat v případě, že by se Ištar zdržela v zászvěti příliš dlouho. Ištar doufala, že jí některý

¹¹Tato verze mýtu je dostupná na <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>

¹²Ninšubura je totožná s božstvem Papsukkal v mnou analyzované verzi z Ninivie.

z bohů v případě nouze bude schopen pomoci. Sín a Enlil pomoci odmítli s tím, že zákony zászvěti jsou posvátné a není radno si s nimi zahrávat. Pomohl až Ea¹³, jak už jsem zmínil výše. Ea svého posla varuje, aby odmítl vodu i zrní, jež mu v zászvěti bude nabídnuto, a přijme jen mrtvolu Išтары, kterou pak ožíví. Když se Išтар chystá opouštět zászvěti, žádá za ní Ereškigal náhradu podle prastarých zákonů. Tak se Išтар v doprovodu podsvětních démonů vydává nazpět ze zászvěti hledat náhradu, až narazí na Dumuziho, svého milence, jak sedí v překrásných šatech na trůnu, což Išтарu rozohní tak, že Dumuziho démonům vydá. Mýtus končí dohodou, že Dumuzi bude trávit v zádušní říši půl roku a půl roku bude na zemi.

Tyto detaily nejsou v mnou analyzované verzi, ale lépe pomohou pochopit okolnosti děje a doplňují jej potřebnými informacemi, které celý mýtus činí kompletním. Je třeba podotknout, že mezi touto verzí mýtu a mnou analyzovanou verzí mýtu jinak příliš zásadní rozdíly nalézt nelze. Jedná se tak spíše o verzi podrobnější. Dumuzi také do zászvěti nechtěl a démonům nějakou dobu unikal. O tom vypráví mýtus o Dumuzim a Geštinanně. O něm zde již pojednávat nebudu, ale lze jej také nalézt na stránkách oxfordské univerzity, které se věnují starověkým textům orientu.¹⁴

6.2 Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role

V úvodu mýtu se hlavní protagonistka Išтар vydává do zászvěti, cestou je připravena o své božské insignie a je konfrontována s podsvětními zákony. Pohádá se se svou sestrou Ereškigal, vládkyní zádušní říše, a je usmrcena. Předem ovšem instruuje Ninšuburu (v mnou analyzované verzi je to Papsukkal, což je původně akkadská verze božstva, která je později s Ninšuburou synkretizována), aby o jejím činu zpravil bohy a případně vyhledal pomoc. Ta se jí nakonec dostane od Ea, který stvoří posla, který odmítne návrhy na pohoštění od Ereškigal a oživuje mrtvolu Išтары. Ta opouští zászvěti, přičemž jsou jí vráceny její božské insignie, ovšem musí za sebe najít náhradu, kterou se stane její mileneček Dumuzi, ten nakonec musí trávit v zászvěti vždy půl roku. Hlavní protagonisté mýtu jsou následující:

¹³ Ve starobabylónské verzi je Ea nahrazen Enkim.

¹⁴ Tento mýtus je dostupný na <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1411.htm>

- Ištar – hrdinka/hledaná osoba/škůdce – nejprve se vydává na výpravu do zászvědí, kde se z ní stává hledaná osoba, nakonec aby vyvázla, obětuje svého milence
- Dumuzi – hrdina/oběť – obětuje se aby Ištar mohla opustit zászvědí, čímž působí vegetační cyklicitu
- Ea – pomocník – vytváří posla, který oživuje Ištar a vyvádí ji ze zádušní říše
- Papsukkal – pomocník – je Ištarou instruovaný aby hledal pomoc, pokud se nebude vracet, nakonec ji najde u boha Ea
- Ereškigal – „škůdce“ – vládkyně zászvědí, nechává zabít Ištar

Domnívám se, že je možné použít strukturálně narativní analýzu charakteru v tom smyslu, že můžeme vytvořit chronologii a také sledovat funkce v jednání jednotlivých postav. Složitější je to opět v případě určování rolí jednotlivých postav, které buď neodpovídají jednotlivým proppovským archetypům a pokud jim již odpovídají, tak se v průběhu mýtu jejich role změnil na jinou nebo je jejich role mimo proppovské vymezení. Je vůbec možné Ištaru označit za hrdinku? Pokud bychom brali jako hrdinský akt její sestup do zászvědí pak jistě ano, ale z proppovského hlediska nikoli, jelikož je nutno ji samotnou zachránit. V počátku mýtu sice Ištar splňuje některé z Proppových funkcí typických pro hrdinu (opouští domov, pouští se do boje s Ereškigal, jejíž označení za škůdce je ovšem poněkud pochybné a také se posléze vrací ze zászvědí), ovšem po konfrontaci s Ereškigal je zabita a stává se hledanou osobou. Náznaky zpupného chování (přichází ověčena civilizačními artefakty, hlasitě se dožaduje přijetí, pohádá s Ereškigal, která sama „živí se hlinou místo chleba“) pak ostatně mohou za to, že je usmrcena a zavěšena na hák ve zdi zádušního paláce. V této části mýtu se z ní stává jen mrtvola bez božských insignií. Přišla do zádušní říše jako zástupkyně říše živých a s největší pravděpodobností porušila zákonitosti v této říši platné a musela být potrestána. Ostatně zákonitosti zádušního světa v tomto mýtu hrají významnou roli. Tyto zákony nakonec Ištaru donutí, aby obětovala svého milence, aby se vůbec ze zádušní říše dostala. Dumuzi pak vlastně Ištaru zachraňuje, jelikož je za ní odveden. Je to hrdina v tom smyslu, že reaguje na Ištarininy požadavky. Ovšem hrdina, nepřilíš ztepilý, nad svým osudem nařiká, pláče a před démony, kteří ho mají odvést do zászvědí, nějakou dobu zdařile uniká. To jistě nejsou propriety typického pohádkového hrdiny. Dumuziho je tak možné chápat spíše jako oběť Ištarininy zpupnosti, oběť, která musela být učiněna kvůli zákonům zádušní říše.

Ea a Papsukkal jsou pak pomocníky, jejichž úkolem je především pomoci Ištaře dostat se ze zádušní říše. Tím zároveň dostávají alespoň částečně roli proppovského hrdiny, jelikož hledají zmizelou postavu. Role Ereškigal pak také nelze jednoznačně označit za škůdcovskou. Ištaru neunáší, na její jednání jen reaguje způsoby, které jsou v souladu s prastarými zákony říše, které sama vládne. Domnívám se, že v tomto mýtu není zcela možné použít klasické proppovské dělení jednotlivých charakterů, jelikož jejich skutky, vystupování a úlohy v mýtu ne zcela a ne vždy odpovídají jednomu z proppovských typů. Tím je tento mýtus jistě specifický. Jeho postavy nejsou jednoduché a šablonovité charaktery, spíše komplexní postavy zatažené do epického dramatu, který souvisí s Ištařininou snahou poukazovat na svou moc v místech, kde sama žádnou nemá, do dramatu, který vysvětluje, co může za hynutí rostlin a jejich opětovné znovuzrození.

6.3 Ištar

Jako bohyně nebes lásky i války je jednou z nejvýznamnějších postav starověké Mezopotámie – byla uctívána jak Sumery, tak Babylóňany tak Asyřany. Její role v mýtu je specifická a ne jednoznačně určitelná. Její příchod k bráně zászvěti je epický. Přichází ověšená znaky božství a civilizace. Před svoji sestru, vládkyni mrtvých pak přichází jako nahá a bezbranná bytost (což ji nezabrání se se sestrou pohádat). Poté je tato bohyně usmrcena. K životu ji přivádí až služebník poslaný božstvem Ea, který odmítne nabízené pokrmy a vyžádá si tělo bohyně, které k životu přivede za pomoci živé vody. Ištar pak může zászvěti opustit pod podmínkou, že za sebe nalezne náhradu. Tu objeví ve svém milenci, jehož spatří v poklidu v bohatě zdobeném rouchu posedávat v trůnní síni, nejevíce zvláštní známky znepokojení, ze zmizení jeho milé. Ištar na počátku mýtu chtěla navštívit zászvěti, ale její zpupnost z ní učinila jen mrtvolu přibitou na zdi pevnosti své sestry. V době kdy je v zádušní říši ustává na zemi prokreace, snad proto, že jako bohyně lásky dlí ve světě, kde se nic nového zrodit nemůže. Po svém oživení se vrací zpět, aby vládla na zemi, tedy na místě, kde vládla i před tím, a aby nemusela dlít v zászvěti. Obětuje místo sebe svého milence.

6.4 Dumuzi

Dumuzi je pastýřský bůh a bůh plodnosti, zmiňován také na seznamu sumerských předdynastických králů, jehož vláda měla trvat 36000 let. Objevuje se prakticky až na konci mýtu o Ištaře, a to jako oběť, která je seslána do zászvěti jako náhrada za Ištara. Dumuzi podle dalšího mýtu nejprve před démony utíká, ale ti jej nakonec dostihnou a odvěčou. Dumuzi má ovšem v zászvěti trávit pouze půl roku, konkrétně polovinu roku, kdy je vegetační klid a nazpět se vrací v době rozpuku a rozkvětu vegetace. To je ostatně otištěno i do tehdejšího kalendáře. K růstu vegetace dochází do poloviny června. V tomto měsíci, jehož jméno je odvozeno od Dumuziho jména, srážky ustávají a vegetace bez podpory umělého zavlažování hyne, proto si lidé v tomto měsíci připomínali jeho sestup do zászvěti a půl roku poté při nástupu dešťů slavili jeho návrat. (Prosecký, 2010, 126) Dumuzi má tedy roli obětního beránka. Fakt, že je vegetační život zastaven, když je Dumuzi v zászvěti, lze přičíst jednak faktu, že jako bůh plodnosti v té době dlí v říši, která je popsána jako negace plodnosti. Navíc jako milenec nemůže v tu dobu být po ruce Ištaře, která je mimo jiné i bohyní lásky, což může být další z důvodů, které mohou v době jeho pobytu v zászvěti vést k vegetačnímu klidu. S Adonisem, jehož kult existoval v Sýrii a Řecku jej pojí především fakt, že také trávil část roku v zászvěti. (Fink, 1996, s. 10)

6.5 Ea a Papsukkal

Role těchto božstev jsou v mýtu propojené. Papsukkal je Ištarou instruován, že v případě prodlení svého návratu ze zászvěti má obejít božstva a žádat o pomoc. Tato situace také nakonec nastane a Papsukkalovi se podaří pomoc zajistit u boha Ea, který vytvoří posla, a toho pošle pro Ištařino tělo do zászvěti, odkud se také spolu s ní vrátí na zem. Ea tedy vytváří pomoc a Papsukkala přímo instruuje, jak se má v zádušní říši chovat, aby dostal Ištar zpět do světa živých. Ten má tedy roli pomocníka, jelikož za pomoci živé vody probouzí Ištaru a následně ji dopravuje na zemský povrch.

6.6 Ereškigal

Není jednoznačně možné Ereškigal označit dle proppovského dělení za škůdce. Ereškigal jen reaguje na narušení své autority a svého území vpádem Ištary a jediné, čeho se dožaduje, je dodržování zákonitostí zádušní říše. Z toho také pramení její žádost za substituční náhradu v podobě Dumuziho. Jinak je její mytická role jasná; Ereškigal je paní zászvěti, která především vyžaduje dodržování pravidel a zákonitostí své říše.

6.7 Zádušní říše

Zdá se, že zászvěti, jak je popsáné v mýtu o Ištaře, není příliš vlídným místem, čímž se do jisté míry liší od zászvěti egyptského. Už když Ištar do zászvěti sestupuje, jeho popis je nevlídný; brána je pokrytá prachem a střežena nepřítelstvím hlídačem. Ištar musí cestou projít sedmi branami, kdy je zbavována božských insignií a stává se tak před Ereškigal vlastně bezvýznamnou bytostí, která je své sestře vydána napospas. Cestou zpět jsou jí její atributy navraceny. Domnívám se, že je možné říct, že člověk sestupující do zászvěti přichází o svou individualitu a stává se z něj jen bezvýznamný stín a jeho případný výstup do říše živých by byl doprovázen navracením atributů, které z něj dělají plnohodnotného člověka a individuum. To jsou hodnoty, které, zdá se, člověk při průchodu branami do zászvěti ztrácí. Nevlídnost říše bohyně Ereškigal je demonstrována i v pokrmech, kterými se živí všichni, včetně bohyně. Když Ereškigal hovoří, že pojídá jen hlínu místo chleba, do jisté míry tím vyjadřuje vlastnost zászvěti, kterou je ona neplodnost. Proto po dobu Dumuziho pobytu v zászvěti rostliny nepučí a vegetace zmírá, Dumuzi, bůh plodnosti dlí, v krajině, která je samou její vládkyní označená za neplodnou. Dalším důležitým aspektem je rada boha Ea svému poslovi, aby odmítal všechny nabízené dary a bral si jen tělo bohyně Ištar, kterou měl probrat živou vodou. Tyto nabízené dary existují ve větším množství zádušních mytologií a mohou sloužit jako kotvící prostředek pro duši v zászvěti, nebo mají jiný specifický význam. Obvykle jsou nabízeny vládci zászvěti a je třeba je odmítnout, aby bylo možné tuto říši opustit. Posledním a podstatným faktem je princip substituce, tedy že zászvěti je možné

opustit a vrátit se do světa živých, ovšem je třeba za sebe poslat náhradu, jako je tomu v případě Ištary a Dumuziho.

6.8 Shrnutí

Zde rozebraný mýtus je poměrně specifický, ale zároveň umožňuje poměrně dobře uplatnit strukturální analýzu, jelikož jeho chronologie je poměrně zřejmá, stejně jako jeho literární styl je strukturální analýze povětšinou dobře přístupný. Jen proppovského charakteru se zde nedají zcela uplatnit, jelikož role některých postav v mýtu, především Ištary a Ereškigal, nelze jednoznačně zařadit do jednoho z archetypů. Nicméně je možné sledovat vývoj postav a stejně tak i určit způsob jejich výskytu a role v mýtu, přesto že se z proppovského dělení mohou vymykat. Mýtus doplněný podrobnostmi ze starší verze, která se jinak strukturou od mnou analyzované verze prakticky v ničem neliší, poměrně dobře umožňuje popsat aspekty božstev, z nichž nejpodstatnější jsou asi vlastnosti Dumuziho. Ty z něj činí obětovaného boha, který svým činem umožňuje cyklické znovuzrození vegetace. Také Ereškigal a popis zászvěti s jeho zákonitostmi umožňuje lepší pochopení role zádušní říše ve vztahu k vegetaci. Na mýtu je asi nejpodstatnější substituční princip, který vyžaduje Dumuziho a zároveň jeho půlroční pobyt v zászvěti. Ten pak symbolizuje období vegetačního klidu. Ještě je třeba dodat, že vegetační klid zde pramení pravděpodobně z přerušení vztahu Ištary a Dumuziho, mezi nimiž je milenecký poměr.

7. Řecko¹⁵

7.1 Mýtus o Deméter a Persefóně

Mýtus, který se nyní chystám analyzovat, vypráví příběh bohyně úrody Deméter a její dcery Persefóny, která byla unesena Hádem do zászvětí. Homérská poezie, jejíž tradice se odvíjí od hymnů Ilias a Odyssea, ovlivnila i další aspekty řecké kultury, jakými bylo například umění výtvarné. Z doložených dokladů je známo, že někteří lidé byli schopni rozličné příběhy o bozích přerikat nazpaměť. Širitelé těchto příběhů byli ponejprve pěvci, které později nahradili básníci, kteří cestovali po řeckých zemích a recitovali tuto poezii na šlechtických dvorech a stejně tak i na místech, kde byl pěstován kult jednotlivých božstev, které příběhy zmiňovaly. Tyto příběhy obvykle zmiňují události ze života uctívaných božstev, jež oslavovaly a které se nazývaly hymny. Jelikož jednotlivé hymny nebyly svázány rozličnými rituálními předpisy, vyvinuly se brzy do podoby poměrně svébytného literárního útvaru. Vznik těchto hymnů je obvykle kladen do období 7-5. století př. n. l. Hymnus na Deméter je jedním z nejcitovanějších a také jedním z nejstarších písemných dokladů o existenci eleusinských mystérií. (Dostálová-Jenišřová, s. 7-11) Mýtus, který se chystám analyzovat, pochází z originálního překladu, který vytvořil Otakar Smrčka a byl vydán v roce 1959.

Hymnus začíná líčením scény, kdy si Persefóna, Deméterina dcera, hraje na rozkvetlé louce se svými družkami a trhá poklidně květy, mezi nimiž je nastražen i jeden, který nechal vypučet Zeus jako dar vládci zászvětí. Tento květ je součástí léčky, kterou Zeus pomohl stvořit, aby Hádés dostal Persefónu do zászvětí. Ta zlákaná vzhledem květu i jeho omamnou vůní jej chtěla utrhnout, když v tom se země rozevřela a z ní vyrazil Hádés, na kočáře se spřežením s nesmrtelnými koňmi, a Persefónu uchvátit. Ačkoli se bránila a naříkala, nikdo jí na pomoc nepřišel, jedinou bytostí, která slyšela její nárek, byla bohyně Hekaté. Teprve když Persefónu pohltila země a uzavřela se nad ní, uvědomila si Deméter, co se stalo a propukla v pláč. Pak dny a noci bloudila s pochodněmi v obou rukou a hledala svou ztracenou dceru. Nikdo jí nebyl schopen

¹⁵ Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Řeků, je možné nalézt v příloze č.3. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Deméter a Persefóně.

poradit či pomoci a bohyně strádala, odmítala i ambrósii. Teprve když jí přišla do cesty Hekaté, spravila zasmušilou bohyni, čeho sama byla svědkem.

„Demétro, strůjkyně časů a skvělých dárkyně plodů, který ti z nebeských bohů či kdo snad ze smrtelníků unesl Persefonu a zármutkem sklíčil tvé srdce? Její jsem slyšela hlas, však nezřela očima svýma, který lupič to byl. To vše ti hned po pravdě říkám.“
(Homérské hymny, 1959, s. 23)

Deméter jí na to neřekla jediného slova a ihned se vznesla k Héliovi, kterého žádala o pomoc, jelikož jeho nebeskému zraku nemělo uniknout jediného činu. Načež jí Hypérionův syn odvětil:

„...nižádný jiný, z nesmrtelných než oblačný Zeus ti není v tom vinen; on to byl, jenž ji dal bratru Hádovi, aby se zvala kvetoucí chotí jeho, ten na vůz ji uchvátiv mocí hlasitě úpějíci ji odvezl v zásvětí chmurné.“ (Homérské hymny, 1959, s. 24)

Zároveň však Deméter připomíná, že Hádés by jistě nebyl ctihodným zetěm, vždyť vládne celé zádušní říši. Přesto v ní však vzplanul hněv především vůči Diovi, a tak se vydala na cestu, nedbajíc sídel lidí ani bohů, až zahalena tak, aby ji nikdo nepoznal, dorazila do Eleusiny. Zde usedla znavena žalem poblíž cesty u studně. Tam ji také spatřily dcery Kelea, místního vladaře, když šly ke studni pro vodu. Bohyni v ní sice nepoznaly, přesto ji však oslovily a zeptaly se na její příběh. Deméter se představila pod falešným jménem a nakonec se nabídla, že by mohla v paláci sloužit a případně pečovat o děti, což dcery přijaly s tím, že spraví domácnost o možném příchodu nové chůvy, s čímž odešly. Jejich matka souhlasila a oni se pro Deméter vrátily. Ta, když vstoupila do domu, celý prostor zaplnila svou září. Odmítla nabízené víno, požádala však o vytvoření nápoje z ječné mouky, vody a máty. Pak se začala starat o dítě, nekojila jej ani nekrmila, jen jeho tělo potírala ambrósii. V noci jej opalovala na ohni, aby z něj opálila jeho smrtelnost. To však jednoho dne spatřila matka a obřad přerušila, čímž zamezila, aby dosáhl nesmrtelnosti. Deméter to rozlítlo a nakázala alespoň, aby se na jeho počest každého jara konala slavnost, při níž spolu budou Elusínští mladíci svádět boj. Také nakázala, aby jí byl vystavěn velký chrám, s čímž odhalila svou pravou totožnost. Když byl později chrám vystavěn, Deméter se v něm usadila stále sžírána touhou po své ztracené dceři. Toho roku panovala obzvláště krutá neúroda, jež by byla

zahubila všechnen smrtelný lid. Toho si povšiml Zeus a rozhodl se konat. Íris, kterou Zeus poslal za Deméter, ji našla sedět ve stinném koutu jejího chrámu, avšak nepodařilo se jí přesvědčit, aby se vrátila na Olymp, což se nezadařilo ani zástupům bohů, kteří přišli po ní. Tak se Zeus rozhodl, že pošle Herma, posla bohů, do zászvětí za Hádem, aby jej přesvědčil vydat Persefónu zpět do říše živých. Hermesovi se jej podařilo přesvědčit těmito slovy:

„Temnovlasý Háde, jenž zástupům zemřelých vládneš, vyslal mě otec Zeus a z Erebu vyvést mi kázal velebnou Persefonu zas na světlo k nim, aby matka očima svýma ji spatříc již nechala záští a hněvu krutého proti všem bohům, vždyť hrozné obmýšlí dílo – pozemských lidí mdlé plémě zahubit...“ (Homérské hymny, 1959, s.33)

Než však Hádés Persefónu propustil, dal jí pojíst granátového jablka. Pak následuje úprk z zászvětí a shledání s matkou. Ta však již při objetí cítila stín pochybností, který na jejich shledání ležel. A hned se Persefóny ptala, jestli v zászvětí nepožila jídla:

„... pověz, nic netaj, ať obě to víme! Tak totiž po návratu tam z obydlí hrozného Háda se mnou i s Kronovcem otcem bys bydlila, vladařem mraků, u všech olympských bohů jsouc ve cti a vážnosti stálé, jinak – odejdouc nazpět v těch temných hlubinách zemských, dlít budeš třetinu času, jež skládají období roční, dvě pak třetiny u mne a ostatních nebeských bohů. Kdykoli rozkvetě země zas vonnými jarními květy tisícerymi, tu vždycky se z podzemní temnoty chmurné nahoru vrátíš...“ (Homérské hymny, 1959, s. 34-35)

Persefóna zde přiznala, že byla donucena v zászvětí pojíst a pak matce vylíčila příběh svého únosu. Posléze poslal Zeus Rheiu, aby sdělila Deméter, jakou část roku bude Persefóna trávit v zászvětí a zároveň ji požádala, aby se vrátila za ostatními bohy na Olymp. Deméter ji poslechla a s tím probudila k růstu veškerou vegetaci, která předtím jejím přičiněním zůstala v neplodném stavu. Než se odebrala na Olymp, ještě ukázala místním knížatům řád obětní služby a svěřila jim tajemství mystérií, jejichž znalci měli v zászvětí dojit lepšího údělu. Takový je hymnus na Deméter.

7.2 Chronologická struktura mýtu, protagonisté a jejich role

Mýtus začíná únosem Persefóny, která je léčkou přivábená k čarokrásnému květu, který slouží jako lákadlo. Když se o únosu dozví její matka, začne svou dceru shánět a ptá se u smrtelníků i bohů, kde se jí dostane zamítavých odpovědí až na Hekaté a Helia, kteří ji správi o osudu její dcery, což Deméter zarmoutí natolik, že se vydá putovat, až dorazí do Eleusíny, kde se jí ujmou v domě místního vládce, o jehož dítě se Deméter v přestrojení za cizinku stará. Když je její totožnost odhalena, Deméter přikáže postavit chrám a vykonat specifické rity. I přesto, že je její přání splněno, zármutek, který v sobě chová, je příčinou toho, že zastaví veškerý vegetační cyklus. Důsledky tohoto počínání přinutí Dia, aby vyjednal návrat Persefóny z zászvěti. Ta je ovšem ještě přinucena pojmst z granátového jablka, což způsobí, že část roku musí vždy trávit u Háda v zászvěti. Shledání s její matkou pak vyústí v obnovu vegetačního cyklu a předání obřadních tajemství, která se stanou součástí Eleusinských mystérií. Jako v předchozím případě proppovského využití dělení charakterů není možné využít u všech charakterů, jelikož mají rysy, které se mohou prolínat a jejich funkce v mýtu mohou odpovídat jinému typu charakteru, než je ten, který by jim byl původně přiřknut. Přesto je konání postav v tomto mýtu místy poměrně jasné.

- Deméter – hrdinka – hledá ztracenou dceru, její smutek po ní zároveň znemožňuje růst vegetace
- Persefóna – hledaná osoba – nucena se vracet do zászvěti, čímž působí vegetační cyklicitu
- Hádes – škúdce – unáší Persefónu, čímž nepřímo působí hlad na zemském povrchu
- Zeus – škúdce / pomocník – pomáhá Hádovi při únosu, pak ale skrže Herma žádá vydat Persefónu ze zászvěti
- Hermés, Helios, Hekaté – pomocníci – podávají informace o Persefóně, Hermés jí pak dopravuje ze zászvěti

Toto jsou nejpodstatnější charaktery mýtu, jejichž role nejvíce ovlivnila průběh vyprávění a děj. Jejich rozbořem je možné poukázat na fakt, že role v příběhu u některých z nich není jednoznačná a nelze ji interpretovat zcela jistě dle proppovské

charakteristiky, jelikož k jejich nátuře a povaze jednání se váže dynamika, která znesnadňuje jejich snadnou kategorizaci, přesto je zde proppovská schematika použitelnější než v případě předchozího mýtu. Samotný mýtus pak obsahuje elementy, které například osvětlují vznik Eleusinských mystérií, ale také přispívá k lepšímu chápání chthonicity a vztahu charakterů k procesu regenerace a zmírání plodin, které tento mýtus vysvětluje. Také popis zászvěetí, přestože opět není vyčerpávající, ale spíše se o něm čtenář dozvídá v náznacích, obsahuje několik momentů, které jsou významné především z hlediska symboliky a také umožňují pochopit některé mechanismy, které osvětlují zákonitosti v zászvěetí platné.

7.3 Deméter

Je jistě pro tento mýtus zcela zásadní a její role v mýtu stejně jako božské atributy, jsou poměrně zjevné. Její žal spojený s únikem dcery do zászvěetí zastavil celý vegetační cyklus a teprve Diův zásah v mýtu, který ji Persefónu navrátil, pomohl tento cyklus opět rozběhnout. Deméter lze tedy jasně definovat jako bohyni chthonického charakteru, která je zodpovědná za neustálé obnovování vegetačního cyklu, je to ostatně i ona, která naučila lidstvo tajemství zemědělství, které vedlo k přechodu k usedlejšímu způsobu života. (Zamarovský, 1965, s. 94-95) Deméter má funkci hrdinky, jelikož pátrá po své ztracené dceři, ovšem do jisté míry pasivně, její žal je totiž tak velký, že ohrožuje chod života jako takového a samotnou ji drží v pasivitě a v ústraní Eleusinského chrámu. Jednat za ni proto nakonec musí jiní, aby nedošlo k vyhubení života na zemi, což si ostatní bohové, především Zeus, uvědomují. Důležitá je pasáž, v níž Deméter doráží do Eleusiny, kde v přestrojení za starou ženu začíná pracovat v paláci jako chůva. Zde je posléze po nedokončeném rituálu odhalena její pravá podstata. Také zde proběhne transformace z chůvy v bohyni. Ta instruuje, co je třeba dále vykonat. Přestože je jí postaven chrám, však stále truchlí, což udržuje vegetaci ve stavu neplodnosti. Když Zeus spaří, co se děje a uvědomí si možné důsledky, rozhodne se jednat a navrátit Deméter její dceru. Teprve když se dcera navrátí ze zászvěetí, spustí Deméter znovu vegetační cyklus a předá tajemství znovuzrození vegetace do opatrování vznešeným obyvatelům Eleusíny. Je tedy možné vysledovat souvztažnost mezi vegetačním cyklem a emocemi bohyně. Když je Persefóna v zászvěetí,

její žal znemožňuje rostlinám růst a teprve když se její dcera vrátí, její radost růst rostlin znovu umožní. To je významný aspekt, který ukazuje, jak si Řekové vysvětlovali vegetační cyklus. Nelze ji zcela vnímat jako postavu hrdinského charakteru, jelikož sama aktivně po dceři pátrala jen zpočátku, ovšem když se dozvěděla, že se dcera nachází v zászvěti, propadla žalu, jehož důsledky pohnuly věcmi tak, že v otázce návratu dcery pak začaly jednat další postavy tohoto mýtu.

7.4 Persefóna

Ta je v tomto mýtu obětí vášně a spolčení Dia s Hádem, kteří její únos naplánovali. Její pobyt v zászvěti ji šťastnou nečinil, přestože v mýtu není známky, že by ji v zászvěti bylo nějak ubližováno. Pramení to spíš z jejího nuceného odtržení a únosu ze světa živých do ponurého zászvěti. Zde o jejím osudu nic nevíme, ovšem svou záchranu přijímá evidentně radostně. Doba, kterou v zászvěti tráví, je totožná s dobou Deméteřina smutku, který znemožňuje rostlinám růst. Podstatný je moment, kdy je ze zászvěti vyváděna a je donucena pozřít granátové jablko, které ji zavazuje se zpět každoročně vracet. Po svém návratu na zem se shledává se svou matkou Deméterou, která opět obnovuje růst vegetace. Persefóna prakticky odpovídá proppovskému atributu hledané osoby, jelikož je unesena a většinu mýtu pak dlí v zászvěti, kde čeká na svou záchranu. Její každoroční návrat do zászvěti za Hádem koresponduje s koncem vegetačního období a její návrat do světa živých pak předznamenává obnovu rostlinného života.

7.5 Hádés

Role tohoto boha je v mýtu také poměrně jednoznačná, jelikož jeho záměrem je Persefónu unést do své říše a pojmout ji za manželku, ostatně k tomu sám dodává, že by jistě nebyl nehodným chotěm. Nakonec svolí Persefónu propustit, ale lstí jí dá pojišť granátového jablka, díky čemuž získá Persefónu alespoň na třetinu roku.

7.6 Zeus

Role Dia je jednou z těch nejednoznačných. Nejprve pomáhá Hádovi získat Persefónu, když ovšem vidí, co působí žal Deméter a jak zhoubný by mohl být jeho vliv na lidstvo, obrací a posílá za Hádem Herma, aby Persefónu vydal. Je ovšem těžké říct, zda se stává z pachatele pomocník z nezištnosti, či prostě proto, že hladomor by vybil všechny, kteří participovali na jeho uctívání. Jeho role v mýtu je každopádně dvojnásobná.

7.7 Hermés, Helios, Hekaté

Tyto charaktery v mýtu mají podpůrnou činnost. Hermés vyvádí Persefónu z zászvěetí, Helios a Hekaté zase dávají Deméter zprávy o osudu její dcery, tím naplňují funkci pomocných postav, které umožňují dojít hlavním charakterům naplnění, v tomto případě tedy opětovnému shledání unesené Persefóny s Deméter. Helios a Hekaté pomáhají jen tím, že informují Deméter, Hermés pak funguje přímo jako božstvo, které vyjednává Persefónin odchod ze zászvěetí a transportuje ji zpět na povrch.

7.8 Zádušní říše

Tento mýtus není na detaily o zászvěetí zvlášť bohatý, ovšem něco se v něm přeci jen ukrývá. Především je známo, že mu vládne Hádés a jedná se opět o místo nehostinné a tmavé. Sám Hádés pak vládne z nejhlubší a nejtemnější části, zvané Erebos, což je zároveň božstvo tmy. Odtud verš, který popisuje Hermovu žádost o vydání Persefóny:

„...temnovlasý Háde, jenž zástupům zemřelých vládneš, vyslal mě otec Zeus a z Erebu vyvést mi kázal velebnou Persefonu...“ (Homérské hymny, 1959, s. 33)

Důležitý je také motiv, kdy Hádés dává Persefóně okusit granátového jablka. Zdá se, že když už jedinec v zászvěetí pozře jídlo, je pro něj obtížné se vrátit do světa

živých. Persefóna kvůli tomu musí trávit vždy část roku v zászvěti. Silný, symbolický význam tkví právě v oddělení od světa živých. Hodování ve světě mrtvých znamená pro člověka, že do tohoto světa patří a pokud se z něj chce dostat, měl by si dát velký pozor na to, jak si v tomto světě počíná. V mýtu explicitně není tato říše popsána jako území neplodné, tudíž zde není náznak, že by přímo reprezentovalo odvrácenou stranu živého světa v termínech plodnosti. Nicméně vegetační útlum je skrze zászvěti tlumočen přítomností Persefóny, jelikož pakliže ta zde není přítomná, tak Deméter, bohyně úrody, netruchlí a země přirozeně plodí. Období vegetačního útlumu je tedy dobou, kdy chthonické božstvo v podobě Persefóny dlí v zászvěti. Co se z mýtu nedozvíme, je důležitá součást geografie zászvěti; existence pěti řek, které jím protékají. Jednou z nich je pak řeka Léthé, známá jako řeka zapomnění, z níž mrtví pijí, aby zapomněli na svou předchozí existenci a vstoupili tak do zászvěti, očištění od vzpomínek na předchozí život. (Theoi project: Lethe, 2012)

7.9 Shrnutí

Mýtus o Deméter a Persefóně poměrně jasně ukazuje, jak Řekové vnímali koloběh znovuzrození a smrti vegetace a potažmo života skrze příběh o bohyni, která byla unesena do zászvěti a její matce, která svým žalem po dceři znemožnila rostlinám růst. Charaktery postav jsou v některých případech čitelné více (Hádés, Persefóna) v jiných méně (Zeus, Deméter). Deméter není přes její výsadní postavení v mýtu zcela chápat jako hrdinku, jelikož když zjistí, co se s její dcerou stalo, stáhne se do pasivity a hybatelem dalšího děje se stává její emoční naladění, které málem hrozí zahubit lidstvo hladem. Tato pasivita donutí konat další božstva mýtu a v podstatě z Dia jako škůdce, vytvoří Dia pomáhajícího, který musí pomoci přivést Persefónu ze zászvěti. Zásadní chthonické aspekty mýtu jsou viditelné v zádušní říši, do níž se Persefóna stahuje vždy, když dochází ke zmírání vegetace na zemi a také využití zádušního pokrmu, který tuto nutnou cyklicitu, tedy každoroční návrat Persefóny do zászvěti vlastně započal a také jej udržuje. Deméter jako bohyně úrody je s tímto cyklem provázána tak, že s jejím emočním chřadnutím a touze po své dceři ovlivňuje celý vegetační cyklus. Návrat Persefóny na konci mýtu také souvisí s předáním tajemství rostlinného života

obyvatelům Eleusín, jehož znalost přímo souvisí s úspěšností, s níž si povedou v zásvěti.

8. Komparace vybraných aspektů zkoumaných mýtů

Na úvod, než provedu komparaci, jen znovu zmíním úskalí, které taková komparace přináší. Je třeba si především uvědomit, že zkoumané mýty, jejichž jisté aspekty nyní hodlám porovnávat a které jsem na předchozích stránkách analyzoval, jsou součástí náboženských konstrukcí starověkých společností a jsou tedy s nimi úzce provázány. Pakliže by byl mýtus vytržen ze svého prostředí a zkoumán bez ohledu na náboženství i společnost, k níž se váže, zkoumaný textový útvar může být snadno dezinterpretován. Domnívám se tedy, že je důležité každý jednotlivý mýtus chápat v kontextu konkrétní civilizace a dále jej také chápat případně jako interpretaci, která je provedená optikou toho, kdo mýtus zkoumá.

Také je třeba zmínit, že mýty již proběhly několikerou interpretací. Tak jako je zde analyzovaný mýtus o Usirovi interpretací Plútarchovou, tak jeho další překlad je další interpretací, stejně jako můj výklad a má analýza je interpretací spojenou s bádáním, který mýtus rozebírá v určité rovině (v tomto případě snahou o provedení strukturální a symbolické analýzy obsahu). Je také třeba mít na vědomí časovou odlišnost, v níž mnou zkoumané interpretace vznikly. Plútarchova interpretace pochází z 1. století n.l., ale odkazuje na mýtus, jehož příběh se táhne více jak dva a půl tisíce let dlouhou historií Egypta. Mnou analyzovaná asyrská verze mýtu o Ištar z Ninivie zase pochází zhruba ze 7. století př. n. l. (Prosecký, 2010, s. 128) a její základy lze nalézt v kulturách Akkadu a Sumeru o tisíc let dříve. Mýtus o Deméter pak pochází z období 7-5. století př. n. l. (Homérské hymny, 1959, s. 7-11) Provedu tedy komparaci jevů, které od sebe jsou vzdálené jak časově, tak kulturně, což je třeba mít při komparaci na paměti.

Domnívám se, že dřívější pohledy na chtonickou tematiku často berou aspekty a symboly z rozličných období a kultur a snaží se v nich vidět jisté antropologické konstanty, které je možné nalézt, ovšem jen pokud jsou přehlížena jistá signifikantní fakta, jako význam božstev v mýtu nebo i v konkrétní kultuře. (Ať už de o Frazerovu komparaci Usira s Adonidem, či Eliadovu metodu totální komparace.)

8.1 Shodné aspekty zkoumaných mýtů

Zde bych začal shodností v příbězích o Usirovi a Deméter. V obou těchto mýtech se vyskytuje takřka totožná pasáž, v níž Eset i Deméter cestují světem, zničené žalem, Eset po mrtvém Usirovi a Deméter po své dceři Persefóně, unesené do zászvěti. Zde je jen ten rozdíl, že Usir byl zabit svým bratrem a vložen do truhlice a odeslán na moře, kdežto Persefóna byla unesena pánem zászvěti Hádem. Je otázka, nakolik se Usirova smrt rovná únosu Persefóny do zászvěti a nakolik lze tento akt stavit na roveň smrti. Tato situace by byla ekvivalentní v případě, že by bylo možno osobu v zászvěti považovat za *de facto* mrtvou. Celá událost v obou mýtech pak opět pokračuje takřka totožně. Eset se ujme na Byblu a dovedou ji do paláce, kde pečuje o dítě, které krmí z prstu místo prsu. Deméter je taktéž odvedena do paláce, a i jí je svěřeno do péče dítě tamějšího panovníka. I Deméter jej neživí způsobem běžným pro smrtelníky, nýbrž jej potírá ambrósii. Zde je jediný rozdíl v tom, že Eset dítě kojí z prstu a Deméter využívá ambrósii. Obě bohyně pak v noci tajně ze svých svěřenců opalují jejich smrtelnou esenci nad ohněm a u obou dojde k přerušení rituálu, když do něj vstoupí zděšené smrtelné matky svých dětí, které neznají pravou povahu obou bohyň. Ani jedno z dětí se pak nestane nesmrtelným. Podobnosti v obou mýtech jsou zde až zarážející. Eset byla především bohyní mateřství a Deméter především bohyní plodnosti. Jejich snaha dát dítěti nesmrtelnost a přerušení rituálu tak může být variací na téma jednoho z prvotních hříchů, kdy člověk vlastní nevědomostí (zde neznalostí pravé povahy obou bohyň) přišel o nesmrtelnost, ovšem to je jen má interpretace. Problematické je tento aspekt připsat především Eset, jelikož z původních textů, které vypráví mýtus o Usirovi, pokud vím, její cesta na Byblos nikde doložena není. Plútarchova řecká interpretace z 1. století n.l. je tedy dost možná pouze opisem podobného příběhu staršího data. Je tedy možné, že Plútarchos se nechal inspirovat v homérských hymnech, jelikož podobnost obou vyprávění a jejich aspektů je natolik podobná, že se zdá dost nepravděpodobné, že by Plútarchos nečerpal odjinud a pravděpodobně právě z mýtu o Deméter. Domnívám se, že tento aspekt vyprávění je tedy z Řecka, jelikož se vyskytuje v mýtu o Deméter a Plútarchos tento aspekt později „recykluje“ ve své interpretaci mýtu o Usirovi. Ze strukturálního hlediska a z hlediska funkce jednotlivých božstev v mýtu i náboženském systému však mnoho dalších shod mezi těmito dvěma mýty není. Další shodné prvky

můžeme nalézt v mýtu o Ištaře a v mýtu o Deméter. Zde se jedná především o sestup Persefóny a Dumuziho do zászvěti. Oba jsou zde nuceni trávit část roku, která koresponduje s vegetačním klidem, a ze zászvěti se vrací v okamžiku návratu života do přírody, v období opětovného vegetačního rozpuku. Tyto mýty vyjadřují souvztažnost mezi vegetačním cyklem za pomoci božstev sestupujících do zászvěti. Nutno podotknout, že mezi těmito božstvy, která vegetační cyklus reprezentují, se ovšem vyskytují rozdíly, které zmíním dále.

8.2 Rozdíly mezi mýtickými charaktery

Při porovnávání jednotlivých mytických charakterů je třeba mít na vědomí, že zde mohu porovnávat bohy, kteří mají v mýtu odlišnou úlohu (jeden bude spíše hrdinou, druhý škůdce a třetí kupříkladu hledanou osobou), ovšem jejich symbolický aspekt v souvislosti s vegetací může být obdobný. Vládci zászvěti v těchto mýtech jsou Usir, Hádés a Ereškigal. Z nich jednoznačně ústřední postavou je v mýtech pouze Usir, který se také ke kralování nad zászvětím dostal až „díky“ své vlastní vraždě a svému znovuzrození, které mu bylo umožněno prostřednictvím Esety. Hádés a Ereškigal jsou spojeni s chtonickým aspektem především tím, že vládnu mrtvým z říší, které jsou situované do podzemí, ovšem sami se na vegetačním cyklu nepodílí. Usir oproti tomu hraje roli v mystériích, které jsou s vegetací spojené a především, co je jasné ze samotného mýtu, je bohem, který zemřel, byl rozsekán a znovu vzkříšen. Což jsou atributy pro chtonické božstvo typické; jako jediný z těchto tří bohů svým znovuzrozením manifestuje jak schopnost vegetace znovu se zrodit, tak, a to je podstatné zmínit, dává lidem naději na život po životě. Nelze tedy smrt a znovuzrození tohoto boha chápat jen jako atribut vegetačního božstva, ale je třeba jej v kontextu egyptského náboženství chápat jako garanta znovuzrození v životě po smrti.

Co se týče rolí v mýtu, ty jsou u těchto tří bohů také odlišné, Usir je hrdinou a zároveň obětí, Hádés je škůdce a role Ereškigal je nejednoznačná, lze ji považovat za škůdce, ovšem nenaplnuje jeho popis, tak jak jej uvádí Propp.

V odlišné rovině lze Usira ztotožnit spíše s Dumuzim a Persefónou, což poukazuje na jeho nejednoznačnou roli a větší množství významů. Dumuzi a Persefóna sice zászvěti nevládnou, ale tráví v něm jistou část roku, Dumuzi proto, že se znelíbil

Ištaře a Persefóna proto, že ji unesl Hádés a nechal ji pojíst ze zádušního pokrmu, který ji k zásvětí a Hádovi samotnému na část roku poutá. Na rozdíl od Dumuziho a Persefóny je Usir v zásvětí neustále a vládne mu, jeho chtonicita není tedy spojena s cyklicitou pobytu v zásvětí, ale prostě ve faktu, že se byl po smrti schopen znovuzrodit, což jej od zbylých dvou božstev odlišuje. Další božstva, která vybízí ke srovnání, jsou především Deméter a Ištar, jelikož mají obě zásadní vztah k těm, kteří se ocitají v zásvětí. V případě Deméter jde o Persefónu a v případě Ištar o Dumuziho. V prvním případě se jedná o vztah bohyně úrody ke své dceři a v druhém případě jde o vztah bohyně plodnosti, lásky a války ke svému milenci Dumuzimu. Zatímco Deméter svou dceru oplakává, ježto jí unesl Hádés, Ištar svého milence do zásvětí uvrhne, když se jí znelíbí jeho postoj a nezájem o její předchozí osud, což je poměrně zásadní rozdíl. V prvním případě je vegetační cyklus interpretován skrze žal Deméter nad odloučením od své dcery, v druhém případě je možno tvrdit, že vegetační klid plyne z prostého odloučení milence Dumuziho od Ištary a přerušení jejich vztahu. Vedle těchto božstev stojí poněkud stranou Eset jako bohyně, která prošla v průběhu věků poměrně komplikovaným teologickým vývojem. Její role v mýtu o Usirovi, k němuž je ve vztahu bratra a sestry, je také odlišná od vztahu Deméter k Persefóně a od vztahu Ištary k Dumuzimu. Eset svého bratra hledá, a když jej najde, pokouší se jej oživit, což se jí nakonec povede. Je také samozřejmě otázkou, nakolik lze pojímat vycházení božstev ze zásvětí jako znovuzrození. Pokud bych to pojímal jako návrat z říše mrtvých reprezentovaný obnovou vegetace, nejspíš by se dalo tento návrat jako znovuzrození chápat také, což ovšem nemění nic na faktu, že mytická role těchto cyklicky se vracejících bohů je od Usira odlišná. Také Plútarchovo přirovnání Eset k Persefóně není vzhledem k jejich rolím v mýtech přesné; Eset oživuje svého manžela, a Persefóna je spíše obětí nucenou v říši mrtvých existovat, Eset je v ní se svým manželem a bratrem Usirem dobrovolně.

8.3 Struktura zádušních říší

O zásvětí je v analyzovaných mýtech nestejně množství informací, které obvykle nedovolují udělat si ucelenější představu o jejich podobě. Z dalších zdrojů, jako je Egyptská kniha mrtvých je ovšem zjevné, že pojetí egyptského zásvětí se liší od toho

temného světa, jak jej popisuje mýtus o Ištaře či Deméter. V egyptském zászvěti se očekává, že mrtvý jedinec bude pokračovat v životě podobnému tomu, který žil na povrchu, což se netýká ani řeckého, ani asyrského zászvěti. Jak jsem psal výše, řecké zászvěti (především nejhlubší prostor, kde vládne Hádés) je obvykle popisováno jako temná říše a jedinec, který do ní přichází, je zbavován své předchozí individuality; v řecké verzi pije vodu zapomnění z řeky Léthé, a vchází tak do zászvěti jako stín zbavený vzpomínek či individuality. Něco podobného se odehrává v mýtu o Ištaře. Ta předstupuje před Ereškigal zbavena všech insignií božství, které vyjadřovaly její moc. Tyto aspekty jsou jí navraceny nazpět, když ze zászvěti vychází. Dá se říci, že asyrská a řecká verze zászvěti jsou temnější a lidé v nich již nerepresentují to, co reprezentovali za svého života, což je velký rozdíl oproti zászvěti egyptskému, v němž jedinec, pokud obstojí u soudu, kde se váží jeho srdce oproti pírkmu maat, pokračuje v životě, který je podobný tomu normálnímu, jen je o něco příjemnější. Domnívám se, že právě temná podoba asyrského a řeckého zászvěti přímo personifikuje smrt či neplodnost a proto vegetace neroste, když v této říši vegetační božstva přebývají.

Zászvěti v mýtech o Ištaře a Deméter také obsahují dva specifické symboly. V prvním případě jde o nutnost odmítnout nabízené pokrmy v zászvěti, kde vládne Ereškigal, jelikož by poté nebylo možno odvést oživenou Ištar. V druhém případě se jedná o granátové jablko, které pojedla Persefóna a kvůli kterému musela trávit vždy třetinu roku v Hádově říši. Zdá se tedy, že v těchto mýtech existuje „instituce“ zádušního pokrmu, který by měl být odmítnut, jelikož je na zászvěti vázaný a jeho požití může působit komplikace – v prvním případě by pravděpodobně nebylo možné oživit a odvést Ištaru, v druhém případě po jeho požití bylo nutno se do zászvěti pravidelně vracet. Celkově se dá říct, že zászvěti egyptské (pokud je přihlédnuto k materiálům, které nejsou součástí samotného mýtu) má odlišnou strukturu, stejně jako se v nich odlišně projevují duše zemřelých. Zászvěti egyptské se pak poněkud liší oproti dvěma zbylým koncepcím.

9. Závěr

Nyní bych rád shrnul výsledky svého bádání. Nejprve pojednám o zvolené metodě. Domnívám se, že strukturální a obsahová analýza mýtu zkoumající jak

příběhovou strukturu, tak role jednotlivých charakterů umožňuje mýtus dobře popsat a poukázat na zásadní významy, které se mýtus obsahuje. Stejně tak popis rolí jednotlivých charakterů je důležitý už jen pro výzkum a interpretaci významu mýtu samotného, nebo případně pro následnou komparaci, která umožňuje porovnat rozličné aspekty charakterů a jejich jednání, zjistit nakolik je jejich podobnost opravdová nebo jen zdánlivá, či které aspekty mýtu jsou zcela specifické. Mnou zvolená metoda vždy nebyla schopna jednotlivé charaktery v mýtech obsadit do rolí vytvořených Proppem, což ovšem zároveň umožnilo odhalit jejich nejednoznačnou či komplikovanou roli, kterou v mýtu zastávaly. Tento nesoulad také pramení z faktu, že Propp přeci jen svou analýzu vytvořil na základě studia ruských pohádek, které od mýtů mnou analyzovaných mohou dělit tisíce let stejně, jako odlišná může být jejich struktura a význam. I přesto jsou jeho funkce v mnou analyzovaných mýtech občas přítomné. (Hrdina hledá unesenou postavu, hrdina je poznán, škůdce klame oběť atp.) Přesto věřím, že je možné tuto narativní analýzu zdokonalit dalším strukturálním studiem mýtů a řídit se klasifikací sestavenou na základě jejich analýzy, která by přesněji identifikovala jak postavy, tak jejich motivy. Nicméně i tak mnou zvolená metoda přispěla k odhalení rozdílů i podobností, které jak se domnívám umožnily lepší pochopení struktury chtonických mýtů a rozličných rolí jejich protagonistů. Jedná se především o zarážející podobnost některých aspektů Plútarchova vyprávění a mýtu o Deméter, kde komparace odhalila podobnost, která s největší pravděpodobností poukazuje na řeckou výpůjčku, kterou Plútarchos propašoval do své verze mýtu o Usirovi. Analýza také poukázala na rozdíl, mezi povahou chtonických božstev, konkrétně Usira, Dumuziho a Persefóny. Role Dumuziho a Persefóny se od té Usirovy lišily, především jejich vztahem k zászvěti a svou rolí v mýtu obecně. Ovšem i mezi Dumuzim a Persefónou jsou rozdíly mezi tím, jak se do zászvěti dostali a proč kvůli jejich nepřítomnosti vegetace neroste. Dá se tedy říct, že role chtonických božstev, které reprezentují vegetační síly přírody je dána jejich vztahem k zászvěti. Usirova chtonická stránka je dána prostě jeho vraždou a vzkříšením, jehož hlavní význam se, ale podle mě dle mého, vztahuje spíše k zemřelým, kterým také dává šanci na život po životě. Nelze říct, že by Usir neměl chtonické aspekty, ale jeho mýtický význam je od zbylých charakterů, které jsem zkoumal odlišný. Frazerovo přirovnání Usira k Adonisovi, který se svou rolí více podobá spíše Dumuzimu nebo Persefóně, tento rozdíl zcela ignoruje. Jisté rozdíly se pak také objevily v samotném náčrtu a vnímání zádušních světů, kde zvláště ty z mýtu o Ištare a Deméter vybízely k interpretaci jako neplodné země, která

má přímý vliv na vegetaci už jen tím, že v době vegetačního klidu hostí zkoumaná božstva a v nichž lidé mají jen podobu mátožných stínů, což je rozdíl oproti zásvěti Egyptskému.

Lze tedy říct, že rozbor, přes svá omezení, daná specifickou metodikou aplikovanou na příběhy odlišného literárního ražení, byl schopna poukázat na rozdíly i spojitosti, které mohou lépe osvětlit roli rozličných symbolů, které se k chtonické tematice vztahují. Také pak ukazuje na jisté chyby, které byly v minulosti v komparativní religionistice provedeny a které se vztahují především na srovnávání (a poukazování na stejnorodost) božstev, jejichž kulturní pozadí je odlišné, stejně jako je odlišná jejich role v mýtech. Zde to neznamena konkrétně odmítnutí Usira jako chtonického boha, spíše je to pobídka k přehodnocení způsobu, jakým lze Usirovu roli v otázce vegetačního cyklu chápat. Pokud se ještě vrátím k pojmům, které jsem uvedl na začátku práce, je zajímavé, že cyklicity solární a lunární v mnou analyzovaných mýtech prakticky chyběly a především vliv solárního cyklu na vegetaci byl zhmotněn v podobě vegetačních a chtonických božstev, spíše než skrze božstva solární. Celkově je tedy třeba podotknout, že další a citlivější analýzy chtonické tematiky, především rozbor, v němž nebude převládat tendence aplikovat především předpřipravené funkční šablony, vzniklé analýzou jiných příběhů, mohou poukázat na fakt, že vegetační cyklus může být interpretován způsoby, které jsou ve snaze nalézt jisté konstanty přehlíženy.

10. Summary

Firstly, by partial usage of methodology made by V. Propp, I found that structure of myths in terms of characters, are in some ways different from his folktales, mostly in diversion of character roles. Difficulties in using his methods for describe roles of characters, leads me to opinion that myths should be analyzed one by one, because some characters, which looked similar, have different roles at the end. Also using functions, which are prepared from analysis of other stories should create false similarities or could distort role of those characters and could not respect structure of analyzed myths. In my analysis, I found several similarities, and also several differences in researched myths. Similarities were founded in partial structure of Plutarchos version of Osiris myth with structure of myth about Demeter. In case of Plutarchos myth, this similarity is probably borrowed from older myth about Demeter, because this mythical aspect in

original Egyptian version didn't exist. Structure of Assyrian and Greek netherworld was also closer than structure and function of Egyptian netherworld, where dead people had different functions. Also research about death and rebirth of deities, made by J. G. Frazer is mistaken, when comparing deity of Usir and Adonis, which are in their myths different characters with different functions.

Použitá literatura:

ALTMAN, Rick. *A theory of narrative*. New York: Columbia University Press, c2008, xi, 377 p. ISBN 02-315-1312-7.

ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2005, 231 s. Sborníky, slovníky, učební texty, sv. 31. ISBN 80-729-8144-7.

ARISTOTELES. *Poetika*. Praha: GRYPF, 1993, 67 s. ISBN 80-858-2901-0.

ARVIND BHATNAGAR, William Livingston. *Fundamentals Of Solar Astronomy*. Singapore: World Scientific, 2005. ISBN 978-981-2567-871.

ASSMANN, Jan. *Death and salvation in ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, xi, 490 p. ISBN 9780801464805.

ASSMANN, Jan. *Egypt: theologie a zbožnost rané civilizace*. 1. vyd. Překlad Barbora Krumphanzlová, Ladislav Bareš. Praha: Oikoymenh, 2002, 306 s. ISBN 80-729-8052-1.

ARVIND BHATNAGAR, William Livingston. *Fundamentals Of Solar Astronomy*. Singapore: World Scientific, 2005. ISBN 978-981-2567-871.

AVENI, Anthony F. *Schody ke hvězdám: astronomie dávných civilizací*. 1. vyd. v českém jazyce. Překlad Jakub Rozehnal, Michaela Tichá. Praha: Argo, 2004, 271 s. Aliter (Argo: Dokořán). ISBN 80-720-3568-1.

BAINES, John, Leonard H. LESKO a David P. SILVERMAN. *Náboženství ve starověkém Egyptě: bohové, mýty a náboženská praxe*. 1. vyd. Editor Byron E Shafer. Neratovice: Verbum, 2009, 237 s., [8] s. barev. obr. příl. Religio. ISBN 978-809-0392-014.

BISPHAM, Edward, Thomas J. HARRISON a Brian A. SPARKES. *The Edinburgh companion to ancient Greece and Rome*. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2006, xii, 604 p. ISBN 9780748616299.

BRINTON, Daniel G. *The myths of the new world*. 1876. vyd. New York.

BRISSON, Luc a Translated by Catherine TIHANYI. *How philosophers saved myths allegorical interpretation and classical mythology*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. ISBN 978-022-6075-389.

CAMPBELL, Joseph. *Proměny mýtu v čase: vývoj mýtů od raných kultur až po středověké legendy*. 1. vyd. Praha: Portál, 2000, 216 s. ISBN 80-717-8397-8.

CAMPBELL, Joseph a Editor BETTY SUE FLOWERS. *The power of myth*. New York: Broadway Books, 2011. ISBN 03-077-9472-5.

CORTAZZI, Martin. *Narrative analysis*. Washington, D.C.: Falmer Press, 1993, viii, 162 p. ISBN 18-500-0963-5.

EAGLETON, Terry. *Literary theory: an introduction*. 2nd ed. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996, x, 234 p. ISBN 08-166-1251-X.

ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Vyd. 1. Překlad Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2004, 454 s. Logos (Argo), sv. 9. ISBN 80-720-3589-4.

FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie*. Překlad Jiří Horák. V Olomouci: Votobia, 1996, 366 s. ISBN 80-858-8599-9.

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994, 632 s. ISBN 80-204-0488-0.

GRIFFITHS, J. a J. GRIFFITHS. *The origins of Osiris and his cult*. Leiden: E.J. Brill, 1980, xii, 287 p., [1] leaf of plates. ISBN 90-040-6096-0.

HÁJEK, Martin, Martin HAVLÍK a Jiří NEKVAPIL. Narativní analýza v sociologickém výzkumu: přístupy a jednotící rámec. *Sociologický časopis*. 2012, č. 48.

HESIOD., Hesiod a Hugh G. EVELYN-WHITE. *Hesiod*. London: Heinemann, 1982, xviii, 657, 8 p. ISBN 06-749-9063-3.

HESIODOS. *Železný věk*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1976.

Homérské hymny: Válka žab a myši. Překlad Otakar Smrčka. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959. Světová četba (Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění), sv. 199.

CHATMAN, Seymour Benjamin. *Příběh a diskurs: narativní struktura v literatuře a filmu*. Vyd. 1. Překlad Milan Orálek. Brno: Host, 2008, 328 s. Teoretická knihovna, sv. 21. ISBN 978-807-2942-602.

JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2009, 325 s. Oikúmené, sv. 151. ISBN 978-807-2983-148.

JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2012, 269 s. Oikúmené, sv. 171. ISBN 978-807-2984-671.

KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků*. Vyd. 1. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1996, 247 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0514-3.

KRATOCHVÍL, Zdeněk a Jan BOUZEK. *Od mýtu k logu*. V Praze: Herrmann, 1994, 175 s.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica*. Vyd. 1. Překlad Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2006, 423 s. Capricorn, sv. 14. ISBN 80-720-3644-0.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian literature*. Berkeley, CA: University of California Press, c2006, xxiii, 239 p. ISBN 9780520933064.

LICHTHEIM, Miriam a Joseph Gilbert MANNING. *Ancient Egyptian literature*. [2006 ed.]. Berkeley, CA: University of California Press, 2006, xxv, 228 p. ISBN 9780520933071.

MANHEIM, Translated from the German by Ralph a With a preface by George Boas and an introduction by Joseph CAMPBELL. *Myth, religion, and mother right: selected writings of J.J. Bachofen*. 1st Princeton/Bollingen pbk. print. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1973. ISBN 06-910-1797-2.

MOONEY, James. *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington: Government printing office, 1896.

MÜLLER, Max. *Comparative mythology: An essay*. London, 1909.

PAINE, Mike. *Ancient Greece*. Harpenden: Pocket Essentials, 2002. ISBN 978-190-3047-750.

PEČÍRKOVÁ, Jana. *Asýrie: od městského státu k říši*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2000, 177 s., [12] s. obr. příl. ISBN 80-200-0348-7.

PLATÓN, *Faidros*. 5., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000, 85 s. Knihovna antické tradice. ISBN 80-729-8015-7.

PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, 607 s. ISBN 80-210-4178-1.

POLKINGHORNE, Donald. *Narrative knowing and the human sciences*. Albany: State University of New York Press, c1988, xi, 232 p. ISBN 08-870-6623-2.

POMEROY, Sarah B. *Ancient Greece: a political, social, and cultural history*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, c2012, xxv, 561 s., [16] s. obr. příl. ISBN 978-019-9846-047.

PROPP, Vladimir Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Vyd. tohoto souboru 1. Překlad Miroslav Červenka, Marcela Pittermannová, Hana Šmahelová. Jinočany: H, 1999, 362 s. ISBN 80-860-2216-1.

PROSECKÝ, Jiří. *Slova do hlíny vepsaná: mýty a legendy Babylónu*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 438 p. ISBN 80-200-1893-X.

ŠPELDA, Daniel. *Astronomie v antice*. Ostrava: Montanex, 2006, 262 s. Konflikty a ideály. ISBN 80-722-5210-0.

THOMPSON, Jason. *A history of Egypt: from earliest times to the present*. 1st Anchor Book ed. New York: Anchor Books, 2009c2008, xi, 382 p. ISBN 978-030-7473-523.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. 4. ed., rev. London: John Murray, 1903, xii, 502 s.

TOMAŠEVSKIJ, Boris. *Teorie literatury*, 1. vyd. Praha: Lidové nakladatelství, 1970. 157 s.

VAN DE MIEROOP, Marc. *Dějiny starověkého Blízkého východu okolo 3000–323 př. Kr.* Vyd. 1. Překlad Jiří Prosecký. Praha: Academia, 2010, 327 s. Orient, sv. 8. ISBN 978-802-0018-328.

VERNER, Miroslav. *Chrám světa: svatyně, kultury a mysteria starověkého Egypta*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2010, 567 s. ISBN 978-802-0018-618.

WHEELER-BARCLAY, Marjorie. *The science of religion in Britain, 1860-1915*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2010, x, 311 p. ISBN 9780813930510.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a králové starého Egypta*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1979, 405 s., [16] l. obr. příl.

ZAMAROVSKÝ, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1965, 337 s.

Elektronické zdroje:

[Http://etcsl.orinst.ox.ac.uk](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk). [Http://etcsl.orinst.ox.ac.uk](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk) [online]. 1998 [cit. 2014-05-16]. Dostupné z: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>

[Http://etcsl.orinst.ox.ac.uk](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk). [Http://etcsl.orinst.ox.ac.uk](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk) [online]. 1998 [cit. 2014-05-16]. Dostupné z: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1411.htm>

[Http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/home.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/home.html). [Http://penelope.uchicago.edu/](http://penelope.uchicago.edu/) [online]. [cit. 2014-05-13]. Dostupné z: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/home.html

[Http://www.theoi.com/Khthonios/PotamosLethe.html](http://www.theoi.com/Khthonios/PotamosLethe.html). In: [Http://www.theoi.com](http://www.theoi.com) [online]. 2012 [cit. 2014-05-05]. Dostupné z: <http://www.theoi.com/Khthonios/PotamosLethe.html>

CHANDLER, Daniel. Semiotics for Beginners. In: *Http://users.aber.ac.uk/* [online]. 2013, 2013 [cit. 2014-04-05]. Dostupné z: <http://users.aber.ac.uk/dgc/Documents/S4B/sem04.html>

PATEMAN, Trevor. Structuralism and narrative. In: *Http://www.selectedworks.co.uk/* [online]. 2005 [cit. 2014-04-04]. Dostupné z: <http://www.selectedworks.co.uk/structuralism.html>

Seznam příloh:

Příloha č. 1: Egypt – historie a náboženství (text)

Příloha č. 2: Asýrie – historie a náboženství (text)

Příloha č. 3: Řecko – historie a náboženství (text)

Příloha 1. Egypt

Historie

Staroegyptská říše je jedním z nejstarších státních útvarů, který známe. Jeho nepřetržitá historie trvající od předdynastických dob až ke kolonizaci Římskou říší zahrnuje více jak tři tisíce let, pokud nepočítáme předdynastické období, z něhož máme doklady o osídlení údolí Nilu z neolitické éry i dřívějších období. Formativní období je obvykle svazováno s předpokladem klimatických změn, které donutily skupiny nomádů stáhnout se ke korytu řeky Nil.

Klasické členění historie staroegyptské říše, můžeme použít následující:

- Predynastické období - 5300– 2950 př. n. l.
- 1-3 dynastie - Raně dynastické období - 2950-2613 př. n. l.
- 4-8 dynastie - Staré Království - 2613-2160 př. n. l.
- 9-11 dynastie - První přechodné období -2160-2055 př. n. l.

- 11-14 dynastie - Střední Království - 2055-1640 př. n. l.
- 15-17 dynastie - Druhé přechodné období - 1640-1550 př. n. l.
- 18-20 dynastie - Nové království -1550-1069 př. n. l.
- 21-25 dynastie - Třetí přechodné období - 1069-715 př. n. l.
- 25-... dynastie - Pozdní období - 715-332 př. n. l.

(Thompson, 2008, s.12)

Mnoho z významných egyptských památek, které dodnes nepřestávají udivovat, pochází již z doby Starého Království, jsou tedy více než 4000 let staré. To je jistě dokladem, že v té době již existoval rozvinutý státní aparát i kultura, jelikož stavby takových proporcí by nebylo možno vytvořit bez patřičného zázemí. Z té doby také pochází staré zádušní texty, známé jako Texty Pyramid. Z té doby existuje množství doložených spisů, které hovoří o prosperitě i stabilní vládě, jako například tento úryvek:

„Řád je skvostný, jeho efektivita přetrvává. Nebyla narušena od časů Usira.“

(Thompson, 2008, s. 25)

Z tohoto textu můžeme také usuzovat, že staří Egyptané měli představu, že za dávných časů, před vládou faraonů, Egyptu vládli bohové přímo. Co se týče ekonomiky, ta byla kompletně podřízena vládci, který ji spravoval skrze systém, který řídil každého, kdo službami a výrobou podporoval vládce a vládnoucí třídu. Obyčejný lid pak byl zbožím zásobován skrze panství, k němuž přináleželi. (Thompson, 2008, s. 27)

První přechodné období, které můžeme vnímat jako první období nestability, nezpůsobily vnější faktory, nýbrž rozklad přímo z vnitřku říše. Jedním z hlavních důvodů byl proces decentralizace moci. Tento motiv je v historii starého Egypta poměrně běžný, často se stávalo, že chrámy jednotlivých měst se stávaly mocnými natolik, že ohrožovaly samotného panovníka, který se tak musel zabývat regulací vlivu těchto chrámů. Krom toho samozřejmě vždy existovali jedinci, kteří si mínili přivlastnit větší podíl na moci. Zde se jedná o rozličné správce měst. V prvním přechodném období se egyptská říše vinou decentralizace dostala v podstatě do stavu podobnému predynastickému období. (Thompson, 2008, s. 43)

Rozdrobenou říši se podařilo spojit až Mentuhotepovi II, čímž začíná období nazývané Střední říše. Mentuhotep se snažil snížit počet i moc místovládců, aby znovu nedošlo

k ohrožení jednoty říše. Rozdíly mezi Starou a Střední říší můžeme zpozorovat například na uměleckém ztvárnění panovníků. Zatímco sochy ze Starého království vyobrazovaly spíše idealizovanou podobu panovníka, ty ze Středního království obvykle obsahovaly více rysů skutečných osob. Z toho lze domýšlet, jestli a jakým způsobem se změnil status panovníka, tedy jak byl ve Středním Království nazírán. (Thompson, 2008, s. 47) Také zádušní texty, hovořící o putování zádušní říší dříve přístupné pouze panovníkům, se nyní rozšířily a byly k dispozici i běžnému obyvatelstvu. V tomto případě nehovoříme o Textech pyramid, ale Textech rakví.

Druhé přechodné období bylo stejně jako první poznamenáno decentralizací, ovšem byl zde přítomen i nový vnější element, totiž hrozba z vnějšku, kterou představovali Hyksósové, o čemž se dozvídáme například z papyrusu Ipuwer, jehož některé části jsou shodné s Biblickou knihou Exodus, Hyksóská invaze se tedy pravděpodobně kryje s odchodem Izraelitů z Egypta. (Henry, 2003, s. 24) Hyksové poté vládli Egyptu a je třeba jim přiznat i některé technologické inovace, jako nové metalurgické postupy, které do té doby nebyly Egyptanům známy. Konec vlády Hyksosů má na svědomí Ahmose, panovník 18. dynastie, který vládu Hyksosů ukončil po 108 letech. (Higgins, 2006)

Nové Království pak často vnímáme jako renesanci, v níž staroegyptská civilizace dospěla ke svému novému vrcholu, těšila se míru i prosperitě a v jejíž době také vznikaly jedny z nejskvostnějších architektonických památek, které dnes máme možnost obdivovat. V tomto období také Achnaton přišel se svou koncepcí solárního monoteismu, kdy za jediného boha prohlásil Atona. Ovšem nechť Egyptanů opouštět tisíce let budované a praktikované náboženství spolu s nešťastnou souhrnou okolností, které zřejmě za Achnatonovy vlády Egypt postihly, tuto novou a pravděpodobně první monoteistickou náboženskou koncepci pohřbily. Snad nejznámějším panovníkem z éry Nového Království se stal Ramses II., který panoval těžko uvěřitelných 66 let, během nichž měl podle záznamů se svými manželkami a harémem zplodit přes 80 potomků a zanechat po sobě množství monumentální architektury.

Konec Nového Království s jeho velikostí pak dobře ilustruje výprava do Byblu, kde královský vyslanec žádá nakoupit cedrové dřevo, ale jeho výprava i nabízené množství zboží se ani v nejmenším nemůže vyrovnat dřívějším obchodním karavanám do tohoto přístavního města. (Thompson, 2008, s. 81) Zde bych krátký historický exkurz ukončil. Ještě bych poznamenal, že celou historii Egyptské říše hrály důležitou roli chrámové komplexy. Jejich moc často interferovala s mocí panovníka, což mnohdy

přispívalo k nestabilitě celé země. Mým cílem zde bylo pouze nastínit velice stručně historii Egypta, která má dotvořit celkový obraz o staroegyptské říši. Mýtus o Usirovi a Esetě, kterým se budu zabývat má pravděpodobně základy ještě v předdynastické době, jelikož už v Textech rakví je Usir hojně vzýván jakožto bůh mrtvých, s nímž se ve smrti panovník ztotožňuje. Nyní přistoupím k představení základních pojmů staroegyptského náboženství a jeho samotné koncepci.

Náboženství

Náboženství ve starém Egyptě rozhodně není jednoduchým systémem, který by bylo možno popsat tak, jak se zde chystám nyní. Zdůrazním tedy jen základní aspekty, které náboženské představy starých Egyptanů reprezentují a které mají význam pro lepší pochopení povahy samotného mýtu. Povahu náboženství a potažmo společnosti jako takové jistě ovlivnila podoba země, kde Egyptané žili. Příkrý kontrast mezi blahodárným působením Nilu a suchou pouští odráží náboženská představa, kde deltě vládne Hor a pouštím Set, kteří spolu sváděli věčný boj o úrodnost a zachování života. (Naydler, 1999, s. 12) Význam slunce a podnebí zase zvýznamňuje roli solárního kultu, který hraje v Egyptském náboženství důležitou roli. (Naydler, 1999, s. 11-12) Je tedy vidět, že sama povaha země hraje důležitou roli při formování aspektů náboženské kultury.

Předně je třeba mít na vědomí, že náboženské představy Egyptanů se formovaly po několik tisíc let. I ty nejstarší doklady zádušních textů z Pyramid, které pocházejí z doby kolem 5. dynastie předpokládají návaznost na starší náboženské představy. Je zajímavé, že některé z konceptů se měnily, ale jiné přetrvávaly po celá tisíciletí. Podstatné je, není zcela možné hovořit o jednotném náboženském systému. Městské státy měly obvykle své vlastní božstva a s nimi i vlastní kosmogonické a kosmologické koncepce. Existovala samozřejmě božstva, jejichž význam přesahoval hranice města, kde byla uctívána.

Mezi nejdůležitější systémy patřilo Heliopolské devatero bohů, jehož součástí jsou i protagonisté mýtu o Usirovi a Esetě. Mezi další podstatné systémy pak patří Hermepolské osmero, jehož součástí je například bůh moudrosti Thovt, jenž má dle legendy být i autorem spisů, které pokládají základy hermetismu. Nutno zmínit také

významné egyptské božstvo Amona, jenž byl v Novém Království dokonce nazýván králem bohů. (Janák, 2005, s. 24-25)

Egyptských božstev existuje celá řada a některá spolu v průběhu času splývala, známe například synkretismus božstva Amon-Re. Také Usir často přebírá role odlišných bohů, kteří měli podobnou kompetenci, jako například Sokar či Andžtej. (Janák, 2005, s.180)

Staroegyptská božstva lze spíše než jako individuality chápat jako nositele významů, čímž se definovala jejich role skrze funkce, které plnili. (Janák, 2005, s. 10) Takto sluneční bůh Ra každý den putoval po obloze, ráno se rodil z bohyně oblohy Nút, která jej večer jako unaveného starce polykala, aby jej znovu ráno porodila čerstvého a plného sil, připraveného plout po obloze. Jsou ovšem božstva, jejichž etymologie byla nejasná již starověkým Egyptanům. Takoví bozi byli označeni přízviskem „aša renu“ tedy „ten, jenž má mnoho podob.

Staroegyptské náboženství také operuje s několika pojmy, které se vztahují k pojetí duše a souvisí s jejím chápáním, jedná se především o pojmy Ka a Ba.

Ka

Tento pojem je podstatný k pochopení egyptského chápání života a smrti. Je spojován jak s žijícími, tak s mrtvými osobami, se všemi bez ohledu na jejich společenské postavení. Jedná se o pojem, který je obtížné jednoznačně interpretovat a který pozdější helénistické tendence o jeho pochopení zploštily do podoby duše. Takové pojetí ovšem například stírá rozdíl mezi Ba a Ka. (Janák, 2009, s. 211) Ka reprezentuje sílu, která umožňuje člověku existenci, vstupuje do něj s jeho zrozením a s jeho smrtí se stává pasivní, či tělo opouští. Moment, kdy se Ka vzdaluje od svého objektu lze chápat jako kritický a snaha jej vyřešit, operuje například se snahou navrátit Ka ke svému nositeli (Janák, 2009, s.213) Zde je možné vidět jistou spojitost s rozličnými věroukami, které považují ztrátu duševní esence za kritický moment, kdy je třeba urychleně tuto esenci navrátit do těla postiženého, který by mohl zemřít. Na rozdíl od pojmu duše, jak je obvykle chápeme, vykazuje Ka jisté rozdíly. Duše je obvykle vnímaná jako síla, která oživuje jinak mrtvou hmotu. Ka lze ale mimo jiné vnímat jako aktivní princip, který svého hostitele vede k zabezpečení vlastního života a následné prokreaci. (Janák, 2009, s. 214)

Ba

Stejně jako u pojmu Ka i zde narazíme na problém jasného vymezení tohoto pojmu, který byl později taktéž ztotožňován s duší, nicméně, i zde je tento výklad jen zjednodušením, které zastírá povahu tohoto pojmu. Texty pyramid využívají termín Ba ve spojitosti s božskými silami. Pozdější vývoj dokládá, že Ba mělo znamenat viditelnou složku neviditelných jevů nadpřirozených bytostí. Podle některých dokladů mohl také jeden z bohů zastupovat Ba jiného boha. (Janák, 2009, 228-230) Ve starších dobách bylo Ba vyhrazené bohům a panovníkům, nicméně s tím, jak se otevíraly brány zádušních světů i běžnému obyvatelstvu, Ba se stávalo reprezentací posmrtných a netělesných projevů člověka obecně. V pozdní době nabývá Ba několika významů. První chápe Ba jako božskou sílu, skrze kterou bůh sestupuje do svého kultického obrazu, aby jej oživil. Další z významů, který je obzvlášť v pozdní době viditelný, je množství obřadů pro mrtvé bohy a jejich Ba, kde se nejednalo jen o oslavu Usira a jeho zmrtvýchvstání, ale rozvedení koncepce smrtelnosti všech ostatních bohů. Provedením patřičných obřadů došlo k oživení Ba jeho spojením s počáteční silou tvořící vesmír. (Janák, 2009, s. 233) Tento termín tedy nelze jednoznačně uchopit, jelikož i staří Egypťané s ním nakládali rozličným způsobem a jeho význam se navíc v průběhu dob měnil. Důležité je však spojení Ba s cyklickým projevem smrti a znovuzrození, kdy Ba za jistého předpokladu provedení obřadu umožňuje znovuzrození.

Příloha 2. Asýrie

Historie

Asýrie je jednou z mocností, která sehrála významnou roli v historii území, obvykle označovaného jako Mezopotámie, což je prostor mezi řekami Eufrat a Tygris. V něm v průběhu několika tisíciletí existovalo množství významných civilizací, jako je Sumer nebo Babylonie, mezi ně patřila i Asyrská říše. Ta v období svého největšího rozkvětu, tedy mezi 9-7. stoletím př. n. l. vládla nad Egyptem, Judeou, Sýrií i Babylonií.

Dějiny Asýrie je možno vysledovat zhruba do období 2600 let př. n. l. V té době se v severní Mezopotámii objevují významná sídliště, jako Tell Brák či Tepe Gaura. Z té doby také pochází první zprávy o Aššuru a Ninivii. Někdy kolem roku 1400 př. n. l. byl Aššur Nádin Achché II. již natolik významným, že mu egyptský panovník zaslal velké množství zlata za pomoc při konfliktu s Mitanni. Zakladatelem středoasyrské říše je pak Aššur-Ubalit I., který si dopisoval s egyptským faraonem Amenhotepem III., což notně popuzovalo jeho babylonské rivaly, pro které ovšem byla vláda nad Asýrií jen zbožným přáním. Aššur-Ubalit I. rozšířil svou vládu až k pohoří Zagros, na severozápadě a západě pak pronikl až k horským oblastem, které tehdejší prameny označují jako „Kašiarí.“ Další panovníci pak dále rozšiřovali území Asýrie a dobyli například zbytky z kdysi mocné říše Mitanni. Konce středoasyrského období je možné datovat zhruba konce prvního tisíciletí př. n. l. a je možné jej přičíst především Aramejcům, kterým se dařilo pronikat do hloubky Asýrie. Politická nestabilita říše se projevila tradičně rychlým střídáním králů a nedostatkem informací, které z té doby máme k dispozici. (Pečírková, 2000, s. 40-49) Novoasyrská říše, z jejíhož období pochází i mnou analyzovaný mýtus se začala vzmáhat v 9. století př. n. l. Prvním z důležitých dobytých králů se stal Aššurnasirpal II. Zajistil klid v horských oblastech, pokořil aramejské státy a u mnoha dalších si vymohl vazalský slib. Dalším významným panovníkem byl Tiglatpilešar III., jehož vláda zajistila stabilitu Asýrie na více než jedno století. Je třeba zmínit ještě také Sargona II., který dále vedl úspěšně dobytou a především deportační politiku, která byla pro Asýrii typická. Jeho syn Sinacherib poté dobyl Babylon a zcela jej srovnal se zemí a uspořádal celou řadu dalších úspěšných tažení. Posledním významným panovníkem byl Aššurbanipal, jehož synové poté soupeřením mezi sebou říši rozvrátili. (Pečírková, 2000, s. 64-100)

Ninivie

Ninive bylo významné asyrské město, o němž máme doklady už z doby třetího tisíciletí před naším letopočtem, kdy zde Man-ištušu nechal zbudovat chrám právě bohyni Ištaře, který byl pravděpodobně pobořen a opraven o pět století později, někdy v 18. století př. n. l. Značný význam měla také Ninivská knihovna, kterou zřídil pravděpodobně Aššurbanipal, který vyzýval své úředníky, aby sbírali vzácné tabulky,

kteře se v Asýrii nevyskytovaly. V této knihovně bylo nalezeno cca 5000 literárních a naukových textů. Ninive bylo i po část doby své existence hlavním městem Asyrské říše. Sargon jej sice kolem 7. století př. n. l. opustil, ovšem jeho následovník Sinacherib (vládl mezi roky 704-681) jej opět zrenovoval, rozšířil je na plochu asi 750 hektarů a obklopil jej hradbami, které měly celkovou délku asi 12 kilometrů. Vystavěl také dvě skvostně zdobené citadely. Město muselo mít značný počet obyvatel a pravděpodobně nebylo ekonomicky soběstačné. V tomto období byla Asýrie na vzestupu, kdy si vojensky podrobovala rozsáhlá území. Z té doby máme obrazové materiály zobrazující válečná tažení, jako je obléhání Lakíše v Judsku či útok na močálovité oblasti v jižní Babylonii, která pochází ze Sinacheribova paláce. Město bylo vypleněno roku 612 př. n. l. spojenými silami, v nichž figurovali pravděpodobně Médové, Babyloňané a Skythové. Vyplenění města souvisí s mocenským úpadkem Asyrské říše, která se jen třicet let před tím rozprostírala v celé Mezopotámii. (Van de Mieroop, 2010, s. 77-261)

Náboženství

Asyrské náboženství má jak svá specifika tak i mnoho podobností s náboženskými představami ostatních zemí, především Babylonie. Množství materiálu, z nichž by bylo možno rekonstruovat jeho podobnu, není velké a často je interpretováno zavádějícím způsobem, kde se rozličné úvahy opírají o prameny, z nichž není možné odvodit to, co z nich často odvozeno bývá, čímž mám na mysli například rekonstrukci povahy kultického života z podoby architektonických památek. Stejně jako je obtížné odvozovat význam sakrálních staveb pouze z nich samých, pakliže nejsou k dispozici žádné další prameny, které by lépe osvětlily význam těchto budov či cokoli, co v nich bylo dávnými lidmi činěno. (Oppenheim, 2001, s. 133) Proto je třeba přistupovat ke studiu Mezopotámských náboženských systémů s opatrností, jelikož je snadné a lákavé sklouznout k hypotetickým konstrukcím, které mohou být od tehdejší reality velmi vzdálené. Poněkud jistější základ pro studium náboženství Asýrie nám mohou nabídnout písemné prameny, právě například rozsáhlá sbírka spisu z Ninivské knihovny krále Aššurbanipala, i když je třeba dodat, že z množství textů jich náboženské povahy nebylo mnoho a také jistě nereflektují zkoumané náboženství v celé jeho šíři.

Podobně jako v Egyptě i v Mezopotámii měla rozličná města své vlastní bohy. Zde je to ještě komplikovanější, jelikož v Mezopotámii existovalo větší množství státních útvarů, které na sebe navzájem silně působily. Dělení božstev nebo snaha o jejich systematizaci je patrná už z dob starého Sumeru, z pozdějších dob je známo dělení na IGIGI a ANNUNAKI, z nichž první jsou bohové nebes a ti druzí bohové zůsvětí. Moderní religionistika často operuje s božstvy kosmickými, jež přináležejí především k loveckým společnostem a božstvy chtonického charakteru, která jsou typická pro zemědělské komunity. (Heller, 2010, s. 148) Dělení božstev, jichž se Heller přidrzuje je následující:

- Božstva světa (Anu – bůh nebes, Enlil – bůh země, Ea – bůh vod, Nergal – bůh zůsvětí, Ereškigal – bohyně zůsvětí)
- Astrální božstva (Sin- měsíční bůh, Šamaš – sluneční bůh, Ištar – bohyně planety Venuše, bohyně války a lásky)
- Přírodní bozi (Iškur – bůh počasí, Ninurta – bohyně bouře, Nusku – bůh ohně)
- Bozi úrody (Dumuzi – pastýřský bůh úrody, Ašnan – bůh obilí, Geštinanna – pravděpodobně bohyně révy)
- Národní bohové (zde je množství božstev, jež byla spojena s rozličnými etniky, a mnohdy měla velký význam, jako například babylónský Marduk, někdy ztotožňován s Aššurem, hlavním bohem asyrského pantheonu)
(Heller, 2010, s. 149-173)

Je třeba poznamenat, že některá jména božstev, jež jsem zde popsal, se mohou lišit, ježto jejich názvy byly odlišné v sumerštině či akkadštině, jako například Iškur, což je sumerská verze, v akkadštině má jméno Adad, jež je spojováno se syrskou verzí tohoto božstva, známého jako Hadad. Stejně tak Ištar má mnoho jmen, ježto byla uctívána jak Babylóňany, tak Sumeřany i Asyřany. V sumerštině je tedy nazývána Ininna, Innin, Ninni. Z akkadského Ištar je odvozeno asyrské označení Istar, leč v mnou použitým překladu asyrské verze mýtu se pracuje se jménem Ištar. (Heller, 2010, s. 156)

Příloha 3. Řecko

Historie

Historie starověkého Řecka se obvykle datuje od osmého až šestého století př. n. l. do konce antiky, tedy zhruba 6. století n. l. Samozřejmě můžeme nalézt doklady osídlení již z dřívějších dob, těmi se zde nyní zabývat nebudu, jelikož se mi opět jedná jen o velmi stručný nástin historického pozadí. Počátek tohoto období je obvykle spojován s tradicí antických olympijských her a vznikem homérských hymnů Ilias a Odyssea. V té době mezi 7-5. stoletím př. n. l. vznikají také homérské hymny, mezi nimiž je i hymnus na Deméter a Persefónu, který použiji ve své analýze. Toto období se vyznačuje vznikem městských států, jako správní jednotky pro starověk tak typické. V té době byly zavedeny také nové obchodní cesty, například do oblastí kolem Černého moře. (Paine, 2002, s. 27)

Tomuto období, jehož počátek je datován právě do výše zmíněného období, předcházelo takzvané období temné, charakteristické jak ztrátou architektonických znalostí, tak opouštěním sídlišť a celkovou ztrátou dřívějších životních standardů. (Bsipham, 2006, s. 87). Celkově je uznáváno následující historické dělení:

- Archaické období (800-500 př. n. l.) Konec tohoto období je často spojován se svržením posledního Athénské tyrana a nastolení Athénské demokracie v roce 508. př. n. l.
- Klasické období (500-323 př. n. l.) Toto období bývá charakterizováno architektonickým stylem, který lze spatřit například v Partheónu, nejvýznamnějším chrámu antických Athén, zasvěcenému bohyni Athéně. Toto město mělo také na počátku klasického období dominantní postavení, bylo ovšem nahrazeno Spartánskou hegemonií na počátku 4. století př. n. l. Posléze se mocenské centrum přesunulo do Théb, které byly specifické například tím, že vydržovaly elitní oddíl kopiníků zvaný „Thébská svatá družina,“ která byla složena výhradně z mužských mileneckých dvojic. Nakonec se se moc přesunula ke Korintské lize, kterou založil Filip II, otec Alexandra Makedónského.

- Helénské období (323-146 př. n. l.) V tomto období řecká kultura expanduje na Blízký a Střední Východ. Začátek Helénské období je spojován se smrtí Alexandra Makedónského a končí s příchodem římské nadvlády nad Řeckem.
- Římské Řecko. Toto období se nachází mezi římským vítězstvím nad Koryntany v bitvě o Korynt v roce 146 př. n. l. a ustanovením Byzance v Konstantinopoli.
- Závěrečná fáze antiky je pak spojená s christianizací v průběhu 4-6. století. (Pomeroy, 2012)

Řecká kultura výrazně ovlivnila kulturu římskou, přesto především ve filosofii zůstala kultura Řeků nepřekonána. A bylo to právě Řecko, kde došlo k velkému epistemickému zvratu, kdy se uvažování, které by bylo možno označit za mytické, přetvořilo do podoby uvažování filosofického. Zde existuje mnoho teorií, které se zabývají rozličnými způsoby řeckého vnímání a interpretace světa, který tuto civilizaci dovedl do bodu, který zásadním způsobem změnil uvažování nad stavem světa, mezi něž lze započít například způsoby uměleckého vyjadřování, či například přechod od chtonických kultů k oblibě božstev apollónského typu. (Kratochvíl, 1994, s. 11-81)

Náboženství

Způsob, jakým lze poznat řecké náboženství, je jistě blíže studovat mytologii, která jej popisuje. Řecké náboženství, to jsou věčné sváry mezi bohy a příběhy, které často popisují jejich chování, které se natolik podobá tomu lidskému v projevech vášně, hněvu a dalších pudů, že je až nemožné se neptat, nakolik staří Řekové netvořili své náboženské představy o bozích a jejich chování na základě pozorování prosté lidské existence se všemi jejími nedokonalostmi. Ne že by jiná náboženství starověku nepopisovala bohy jako bytosti, které se v rozličných způsobech svého chování nepodobali lidem, ovšem Řekové ve svých mýtech taková to podobnost dovedli téměř k dokonalosti.

Pakliže bych měl hovořit více o řeckých představách o kosmogonii, jistě bych zmínil Hesiodem stvořenou báseň „Zrození bohů.“ Zde básník popisuje svou představu o vzniku světa, která je dodnes jednou z nejčastěji citovaných. Prvopočátkem existence

je Chaos, z něhož vzniká Země, mráкотný Tartar a Erós z bohů nejspanilejší. Z chaosu poté povstává Noc a Erebos, z nichž se zrodil Aithér a Den. Země pak počala Nebe, Úrana, aby ji celou zahalil. (Hesiodos, 1976, s. 47) Báseň dále pokračuje a popisuje souboj původních bohů s novou generací, jež je znám jak souboj Titánů s olympskými božstvy, která z tohoto souboje nakonec vyjdou vítězně.

Dalšími zdroji, které umožňují lépe nahlédnout na podobu řeckého pantheonu, jsou právě Homérské hymny, které přibližují příběhy jednotlivých božstev. Mezi tento Olympský panteon patří Zeus, Héra, Poseidon, Hádes, Apollo, Artemis, Afrodita, Ares, Dionysus Hefaistos, Athéna, Hermes, Demeter a Hestia.

V řeckém náboženství také nalezneme množství slavností a mystérií, jako například Bakchanálie, spojené s Dionýsem. Těchto slavností se účastnily výhradně ženy, které se během slavnosti dostávaly do stavu zběsilosti, která měla povahu jak milostnou tak zuřivou. Byly obvykle vyobrazovány v dlouhých řízách v rukou s břečťanem, tančící doprovázené zvuky tamburín a fléten. (Kerényi, 1996, s. 194-195) S mýtem o Deméter, který se zde analyzuje, byl také spojený kult Eleusínských mystérií, kde byly iniciantům odhalovány tajné nauky, jejichž povaha je dodnes předmětem mnohých spekulací.