

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy – etnologie

DISERTAČNÍ PRÁCE

Mgr. Darina Zaicová

Aspekty antropologizace d'ábla v kontextu staroíránské
mytologie

Aspects of Reflecting the Devil in Ancient Iranian
Mythology

Aspekty antropologizácie diabla v kontexte staroiránskej
mytológie

Praha 2012

Vedoucí práce: doc. PhDr. František Vrhel, CSc.

Za láskavé konzultácie a podnety pri vypracovaní dizertačnej práce ďakujem svojmu
školiťovi doc. PhDr. Františkovi Vrhlovi, CSc.

Prehlasujem, že som dizertačnú prácu vypracovala samostatne, že som riadne citovala všetky použité pramene a literatúru a že som túto prácu nevyužila v rámci iného vysokoškolského štúdia alebo na získanie iného či rovnakého titulu.

Mgr. Darina Zaicová

Abstrakt

Mytologické myslenie v rámci princípov vlastnej architektoniky tvorí syntaktické symbolické formy založené na schopnosti ľudskej mysle vytvárať mentálne obrazy. Mytologické symboly sa však nevyčerpávajú na úrovni svojej obraznosti, ide o kategórie, ktoré spájajú ontologickú, kognitívnu, semiotickú a naratívnu. Mytologickú postavu diabla určuje jej funkcia v mýte, a to je úloha protivníka, oponenta. V kontexte staroiránskeho mazdaizmu je tento prvok personifikovaný v postave božieho oponenta a ako intertextuálna významová jednotka nadobúda v jednotlivých vrstvách mytologického sujetu rôzne formy. Tento mytologický prvok sa ako istý druh kultúrnej jednotky spája viaceré významové štruktúry v rámci kultúry.

Kľúčové slová

Reprezentácia, symbol, symbolická forma myslenia, protivník, mazdaizmus, štrukturalizmus

Abstract

The mythological form creates syntactic symbolic categories within its own unique functional principles according to the limits of the human mind to create mental representations. But mythological symbols exist far beyond their metaphoric reflection, they are functional categories, involving the ontological, cognitive, semiotic and a narrative level. The mythological figure of the devil is determined by its function in the story, it exists always in opposition. In Iranian Mazdaism it stays for the opponent of the supreme god and playing a role as an intertextual item, the devil several times metamorphoses itself on the narrative level. And as a cultural item the mythological devil can be seen as structural link in the structure of the culture.

Keywords

Mental representation, sign, symbolic form, opponent, mazdaism, structuralism

Obsah

Zoznam použitých skratiek a značiek	8
Úvod.....	9
1. 1 Východiská a metodológia práce	13
1. 2 Terminológia.....	19
2. Historiografia štúdia mytológie. Evolucionizmus, funkcionalizmus, štrukturalizmus....	28
3. Systematickosť mytologického myslenia a predmet mytologického vedomia.....	32
3. 1 Mytologická realita, objektivizácia mytologického obsahu	32
3. 2 Modalita mytologického myslenia. Vzťah príčiny a následku, mytologický priestor a čas.....	34
3. 2. 1. Mytologický časopriestor, reflexia dichotomie posvätné – profánne a jej vplyv na modalitu mytologického časopriestoru	37
3. 2. 2. Mytologický časopriestor, mytologická redukcia na čas genézy.....	41
4. Morfológia mytologického protivníka.....	44
4. 1 Antropologizácia diabla. Konštituovanie symbolu protivníka v kontexte staroiránskej mytológie.....	50
4. 1. 1 Tri obdobia bytia, časové a priestorové ohraničenie diabla v mazdaizme	50
M ₁ : O dvoch prvotných duchoch (Bd 2 – 4).....	51
M _{1a} : O dvoch prvotných duchoch (Zs 1 – 4)	52
M _{1b} : O dvoch počiatkových duchoch – variant A.....	53
M ₂ : Zmluva medzi dvoma duchmi (Bd)	58
M _{2a} : Zmluva medzi dvoma duchmi (Bd 1,1 – 1,28).....	58
M _{2b} : Zmluva medzi dvoma bratmi – variant A.....	59
M ₃ : Výzbroj [odev] dvoch bratov (Bd 1 a 27).....	61
M _{3a} : Výzbroj [odev] dvoch bratov – variant A (Zs 29)	62
M _{3b} : Výzbroj [odev] dvoch bratov – variant A1 (Zs 34 - 35).....	62
M ₄ : Stvorenie pravdy a lži	65
M ₅ : O prirodzenosti hôr (Bd 8).....	66

M ₆ : Mýtus o pôvode vody (riek) (Bd 7)	67
M _{6a} : Mýtus o pôvode vody (dažďa) (Jš 8)	68
M _{6b} : Mýtus o pôvode vody (dažďa) (Jš 8,8 a 8,39)	69
M ₇ : Mýtus o pôvode rastlín (Bd 10)	71
M _{7a} : Mýtus o pôvode rastlín (Bd 27,1 – 27,3)	71
M ₈ : Smrť jednorodeného býka (Bd 10)	73
M _{8a} : Smrť jednorodeného býka (Bd 4,1 – 4,4)	74
M _{8b} : Smrť jednorodeného býka (Bd 19,1 – 19,2)	75
M _{9a} : Smrť Gajómarta (Bd 14,2 – 14,5)	77
M _{9b} : Smrť Gajómarta – variant A (Zs 4,3.)	77
M ₁₀ : Mýtus o vzniku prvého ľudského páru (Bd 25)	78
M ₁₁ : Znečistenie ohňa	87
5. Záver	90
Zoznam použitej literatúry	104

Zoznam použitých skratiek a značiek

av.	avestsky, avestský
Bd	Bundahišn
Dkt	Dénkárt
gr.	grécky
J	Jasna
Jš	Jašt
phl.	pahlaví
Vd	Véndídat, resp. Videvdát
Zs	Zatspramove vybrané state
$\equiv$	homológia, korešponduje s
:	má sa k...
::	ako
$\rightarrow$	transformuje sa
$\parallel$	kongruencia
f	funkcia

Úvod

V tejto práci sledujem konštituovanie a atribúty symbolu protivníka vo vybraných mytologických textoch.

Vzhľadom na zvolenú tému a množstvo poväčšine rôznorodého študijného materiálu, navyše často príliš fragmentárneho charakteru, ktorý by predstavoval eventuálny študijný zdroj zvolenej témy, ide o záber veľmi široký a predmet záujmu sa v mnohých ohľadoch javil ťažko uchopiteľný a opísateľný. Preto som po mnohých dôkladných úvahách pristúpila k poňatiu zamerania tejto práce v užšom kontexte, ktorý poskytuje dualistická koncepcia bytia, ako ju reflektuje staroiránska, resp. mazdaistická mytológia, keďže z môjho pohľadu tento v tomto nábožensko-kultúrnom kontexte nájdeme jeho symbolickú reprezentáciu v najvyhranenejšej podobe.

K zvoleniu tejto témy ma viedlo jednak vlastné štúdium literatúry týkajúcej sa svetového dualizmu a rôznych dualistických svetonázorov, pričom môj záujem o túto tému sa sústredil predovšetkým na opozíciu postáv, resp. kategórií boh a diabol.

Dejiny ľudského myslenia tú totiž už oddávna poznačené fascináciou toho druhého, snáď je tomu tak preto, aby prostredníctvom druhého poznali sami seba. Ono to čo sa javí ako iné, neznáme a tajomné je do veľkej miery aj fascinujúce; a ľudové rozprávania o priateľstve a príbuzenstve boha a diabla pôsobia do istej miery (najmä v kresťanskom kultúrnom prostredí) škandalózne. V neposlednom rade k zvoleniu tejto témy prispelo aj nadšenie autorky starovekou Perziou a tiež osobný kontakt a skúsenosť s touto starobyľou a jedinečnou kultúrou, históriou, sprostredkovane aj literatúrou, krajinou i ľuďmi, a to i napriek pomerom, ktoré v tejto krajine panujú v súčasnosti.

Z hľadiska klasifikácie mytologických rozprávání som sa vo svojej práci sústredila na kozmogonické mýty, teda na rozprávania o pôvode a vzniku sveta a iných hmotných i nehmotných súcien bytia.

Mazdaistické mýty o stvorení sveta prezentujú svet bytia ako výsledok pôsobenia dvoch antagonistických princípov, dvoch tvorivých síl, dvoch prvotných duchov či myšlienok, neskoršie varianty hovoria dokonca o dvoch bratoch, ktorí sú napriek spoločnému pôvodu takí rozdielni a v neustálom rozpore, obrazne by sme mohli povedať, že jeden neustále

pohlucuje druhého. Afirmácia a negácia, presvedčenie a pochybnosť, alebo vznik a zánik je nielen výrazom tvorivého procesu, a teda aj bytia ako takého, ale je tiež jedným z aspektov jeho úplnosti.

V kontexte ľudského myslenia a jeho schopnosti produkovať obrazné formy nadobúda abstraktný pojem negácie objem a tvar, v mytologickom myslení nadobúda všeobecný negatívny aspekt bytia charakter protivenstva, ktoré je personifikované a ontologizované, v tomto prípade ako jeden z hlavných protikladných a zároveň konštitutívnych prvkov univerza. Mytologický dualizmus mazdaizmu totiž poníma dobro a zlo ako dve rovnocenné konštitučné zložky sveta, a samotné bytie sa z tohto pohľadu javí ako ich kontinuálna interakcia.

Predtým než pristúpim k samotným východiskám, k metodológii a štruktúre textu práce, je dôležité trochu sa pozastaviť pri problematike histórie, historického kontextu a súvislostí vývoja mazdaizmu ako náboženskej formy a použitých historických zdrojoch analyzovaného mytologického materiálu.

Mazdaizmus predstavuje jedno z najhúževnatejších náboženstiev v súčasnom svete a je tiež jednou z najstarších náboženských foriem, ktorá si v miernych odchýlkach či aktualizáciách súvisiacich z historickým vývojom spoločnosti, resp. kultúrno-historického (a v tomto prípade je nezanedbateľný aj politický kontext) zachovala väčšiu časť svojho historického dedičstva prakticky do dnešných čias.

Podobne ako v iných náboženských systémoch, aj túto náboženskú formu výrazne ovplyvnilo zjavenie jediného boha, ktorého prorok Zaratuštra (gr. Zoroaster) žil v tradičnom spoločenstve vyznávajúcim polyteizmus. Zaratuštrovo posolstvo v niektorých aspektoch presiaklo, resp. modifikovalo či vytlačilo pôvodné náboženské prejavy, predovšetkým ide o kľúčový komponent pred- resp. ranomazdaistického náboženského kultu, ktorý siaha hlboko do minulosti a v mazdaistickej náboženskej liturgii sa v modifikovanej podobe zachoval do dnešných čias¹. V súvislosti s pôsobením Zaratuštru ako proroka „nového“ náboženského smeru, by sme mali skôr brať ohľad na jeho pôsobenie v úlohe reformátora. (K tejto myšlienke sa ešte vrátíme jednak pri analýze

¹ K historickému kontextu, príprave a rituálnemu požívaniu haomy vid' ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468; porovnanie s inštitúciou eucharistie pozri ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415; texty Avesty napr. KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

mytologického materiálu a tiež pri načrtnutí problematiky dualizmu v porovnaní s mýtami védizmu.)

V súvislosti s problematikou historických prameňov, je i samotné datovanie Zaratuštrovho života je diskutabilné, mnohé dochované písomné zdroje sa v určený presného času rozchádzajú, resp. si odporujú. Odborná literatúra zvyčajne jeho pôsobenie situuje do obdobia rokov 1000 – 600 pred Kr.², pričom je viac-menej isté, že v rozpätí týchto rokov Zaratuštra pôsobil ako misionár „novej“ (teda zreformovanej) náboženskej formy. Predpokladá sa, že žil pravdepodobne v stredoázijskom Chórezme, príp. ešte viac na severovýchode, v Baktrií. Neskôr, v rokoch 550 – 330 pred Kr., keď bolo mazdaistické náboženstvo vo svojej neskoršej vývinovej fáze prijaté vládnuou dynastiou Achaimenovcov a prehlásené za oficiálne náboženstvo Perzskej ríše, „čistotu“ doktríny a liturgie strážiła kasta mágov, ktorej svetonázor sa s pôvodným prorokovým učením v mnohom rozchádzal³.

Ak hovorím o starom Iráne, z geografického hľadiska mám na mysli oblasť v Strednej Ázii na juhu ohraničenú Perzským zálivom a Arabským morom, na severe Kaspickým morom – starý Irán predstavuje most, čo spája, a priepasť, ktorá oddeľuje historické oblasti dvoch ďalších starovekých kultúr – na západe to boli starobylé kultúry antického Stredozemia a Izraela, na východe civilizácie Číny a Indie. Z tohto dôvodu oblasť Iránu priťahovala pozornosť orientalistov, keďže predstavovala spojivo medzi dvoma navzájom odlišnými svetmi – vzhľadom na svoju takpovediac strategickú polohu, mal byť Irán úrodnou pôdou stretu Západu s Východom, veď kde inde, než na tomto mieste, by sme očakávali synkretizmus mystických smerov starovekej Indie a semitského teizmu? Opak je pravdou, či skôr rozsah takýchto prípadov je minimálny, navyše prevažná väčšina rozsahu jednotlivých náboženských vplyvov patrí do dnes do sféry dohadov.

Staroiránske literárne pamiatky čo do rozsahu a do kvality v porovnaní s rozsiahlou literárnou tradíciou antických civilizácií a Indie, do značnej miery zaostávajú.

² KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85; SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7; SMART, Ninian, 1989. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0521637480; ELIADE, Mircea, 1995. *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. Od kamennej doby až po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-1-1. Naproti tomu M. Boyce uvádza rozpätie rokov 1400 – 1200 pred Kr. (BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640, s. 7).

³ ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

Informácie o živote starých Iráncov, o ich božstvách a predstavách o stvorení sveta, ktoré máme dnes k dispozícii, pochádzajú z Avesty, z mazdaistických náboženských textov. Podobne ako u mnohých iných starovekých civilizácií sa slovesná tvorba v prvom rade tradovala predovšetkým v ústnom podaní a vzhľadom na kataklizmy, ktorými toto územie v historickom vývoji prechádzalo, pramene vzťahujúce sa k predzaratuštrovskému a ranomazdaistickému obdobiu sa, nanešťastie, nezachovali.

1. 1 Východiská a metodológia práce

Vo svojej práci vychádzam z nasledovných textov Avesty, respektíve z iných historických mazdaistických rukopisov:

- Jasna, vrátane Zaratuštrových gáth,
- Jašty,
- Vídevdát, resp. Vendídad
- Liturgické texty pojednávajúce (o. i.) o stvorení sveta v pahlaví: Bundahišn (Veľký, tzv. Iránsky a Indický Bundahišn),
- Denkárd,
- Zatspramove vybrané state.

V častiach venovaných analýze mytologického materiálu uvádzam údaje k historickým prameňom menovite pri každom mytologickom príklade. Taktiež som sa po dôkladnom zvážení a konzultáciách rozhodla do koncepcie práce zaradiť aj spomínané mytologické texty, keďže na jednej strane sa v práci zaoberám aj ich rozborom či porovnaním a bez ich začlenenia do jej štruktúry by bola samotná práca nie len že ochudobnená, ale niektoré jej časti by pôsobili dojemom bezkontextovosti, prípadne by prišli o svoj zmysel. Na druhej strane my kontext mazdaizmu stále pripadá dostatočne exotický a v etnológii málo propagovaný, že túto koncepciu práce považujem za prínosnú v mnohých ohľadoch, a v neposlednom rade ide aj o prejav osobného obdivu k osobnostiam svetovej orientalistiky (predovšetkým k R. C. Zaehnerovi), ktoré sa tejto problematike venovali. Vo formálnom členení práce ide o pasáže uvádzané kurzívou.

Vzhľadom na vlastnú jazykovú vybavenosť i schopnosti som pri práci s pôvodnými textovými prameňmi vychádzala predovšetkým z anglických prekladov britského orientalistu R. C. Zaehnera publikovaných v monumentálnej monografii *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*; čiastočne z prekladov publikovaných v niekoľkozväzkovom magnum opus *Sacred Books of the East*, ktorých autormi sú James Darmesteter a E. W. West, s prihliadnutím k transkripčným variantom v prekladoch Otakara Klímu – mytologické texty z týchto zdrojov uvádzam vo svojom vlastnom slovenskom preklade a za prípadné nezrovnalosti vyplývajúce z preložených textov je zodpovedná výlučne autorka tejto práce. Pri ostatných mytologických príkladoch sme pracovali s prekladmi už

spomínaného O. Klímu. Príslušné bibliografické odkazy uvádzam v poznámkach pod textom.

Písomné pamiatky Avesty, ktoré sú nám k dispozícii dnes, sa datujú do 13. resp. 14. storočia a vychádzajú z verzie spísanej za vlády dynastie Sásanovcov. Podľa všetkého jednotlivé časti pôvodného rukopisu vznikali postupne v rôznych časových obdobiach, keďže náboženský kánon sa dlho tradoval ústne. Najstaršie texty (napríklad Zaratuštrove gáthy a niektoré časti Jasny⁴) boli napísané v staroavestskom jazyku a predpokladá sa, že vznikali ešte v čase pôsobenia proroka Zaratuštru, pričom zahŕňajú aj materiál datovaný skôr, ktorého interpretácia je však do veľkej miery poznačená invenciou neskoršieho mazdaizmu. Ďalšie časti vznikali postupne, predpokladá sa, že samotný proces vzniku Avesty bol ukončený okolo polovice 1. tisícročia pred Kr.

Avesta je hlavný historický prameň starého iránskeho náboženstva – mazdaizmu – a predstavuje zbierku textov tohto náboženského učenia, ktorá dnes obsahuje iba žalostný zlomok pôvodných textov.

V plnom rozsahu je v súčasnosti nenávratne stratená – v čase vojenských výbojov Alexandra Veľkého bol totiž pôvodný rukopis zničený. Podľa všetkého Avestu tvorilo 21 posvätných kníh (naskov) a v súčasnej zachovanej forme predstavujú preklad zo staroperzštiny a avestského jazyka do jazyka pahlaví, teda do stredoperzštiny⁵.

Avestu ako ju poznáme dnes tvoria časti:

- Jasna, zborník modlitebných textov. Obsahuje niektoré cenné pôvodné texty, okrem iných aj Zaratuštrove gáthy,
- Visprat, kratšie liturgické texty na vzývanie ratuov – bytostí pôsobiacich ako sudcovia v jednotlivých triedach tvorstva,
- Vidévdát, resp. Vendídad, ustanovenia proti démonom,
- tzv. Malá Avesta, zborník modlitieb a iných liturgických textov,
- Jašty, hymnické spevy⁶.

⁴ Jasna haptanháiti – VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86; s. 51.

⁵ V náboženskom písomníctve sa zachoval preklad veľkej časti Avesty do pahlaví, tzv. Zand, ide o doslovný preklad starších textov s pripojeným komentárom niektorých samostatných častí a myšlienok – odtiaľ aj názov Zand Avesta, v súčasnom bádaní sa tieto texty považujú za súčasť Avesty.

⁶ Časti Avesty pozri napr. VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86.

V našich zemepisných šírkach sú pamiatky staro- a stredoiránskej písomnej tradície a literatúry k dispozícii predovšetkým vďaka prekladu Otakara Klímu a Petra Vavrouška, pričom ako som už uviedla vyššie, pri svojej práci s historickými zdrojmi prihliadam v súvislosti s problematikou (jednotnej) transkripce jednotlivých výrazov, pomenovaní a pod. k prekladateľským riešeniam O. Klímu⁷. Zlomky mýtov z vyššie uvedených prameňov i mnohé cenné informácie o hrdinských skutkoch kráľov, bohov a hrdinov je možné nájsť aj Šáhnáme (v Knihe kráľov), vo veršovanom epickom útvere básnika Firdausího z roku 1010, resp. v jeho súčasných prekladoch.

Z hľadiska teoretického ponímania kultúry ako špecificky ľudského adaptačného systému vychádzame z predpokladu, že súčasťou ako enkulturácie, tak kultúrnej transmisie je určitý symbolický znakový systém, ktorý sa na úrovni významu podieľa na kognitívnom procese, v rovine výrazu tvorí súčasť neverbálnej komunikácie ľudského jedinca, pričom vychádza zo schopnosti jeho mysle vytvárať mentálne obrazy.

Obraznosť mytologického jazyka teda slúži nielen ako prostriedok syntaktickej výstavby a rozvíjania deja mýtického príbehu, ale spĺňa aj určitú pragmatickú funkciu (viac o funkcii mýtu v rámci kultúry a o jednotlivých prístupoch k štúdiu mytológie uvádzam v príslušnej kapitole 2, nižšie v texte).

V tejto práci sa v užšom zmysle sa pokúsim uchopiť vlastný výraz reprezentácie v rovine symbolických foriem, vo forme mytologického symbolu, priamo v kontexte mytologickej látky. Pri skúmaní analyzovaného materiálu som sa snažila chápanie symbolu nevyčerpať iba jeho ontologickým opodstatnením, ale za cieľ som si stanovila komplexný prístup a jeho charakteristiku pomocou sekundárnych znakov mytologického symbolu, to znamená pomocou znakov odkazujúcich na symbol. Ako východiskový materiál mi pri mojom bádání v tomto prípade poslužil samotný mytologický príbeh.

Vzhľadom k dostupnému študijnému materiálu a vlastnej jazykovej vybavenosti autorky nie je jej ambíciou v tejto práci analyzovať či, nebodaj, rekonštruovať historický materiál, aj keď ho v istom zmysle môžeme považovať za východiskový. Samozrejme, autorka si je vedomá možných významových posunov pri práci s prekladmi zo sekundárneho jazyka a je pripravená niesť toto riziko prekladateľa. Z tohto dôvodu sa snažila pri svojom skúmaní

⁷ Problémy transkripce vid' VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86.

vedome nezachádzať k otázkam etymológie a vôbec historickej lingvistiky, hoci by to jej prácu rozhodne obohatilo. Prípadne nedostatky z tohto rozhodnutia treba pripísať na vrub autorky tejto práce.

V nasledujúcom texte sa zameriavam na uchopenie konkrétneho prvku – mentálneho obrazu – a na jeho konštituovanie sa na jednu z výrazových foriem v rámci mýtu ako jednej zo symbolických foriem ľudského myslenia či schopnosti ľudskej mysle reprezentovať.

V tejto súvislosti stanovenie atribútov symbolu prispieva k jeho konkretizácii, prostredníctvom jeho mytologickej personifikácie je možné dospieť k určitému legitímnemu výroku a v tomto zmysle i k vlastnej antropologizácii (dokonca aj v užšom zmysle slova); ide o proces, ktorý robí symbol komunikateľný.

Čo sa týka metodiky, vzhľadom na predmet práce som si zvolila fenomenologický prístup, ktorý sa v tejto súvislosti ukázal ako najschodnejší.

Svoje uplatnenie našiel predovšetkým v metodike religionistiky (napríklad aj v súvislosti so štúdiom mýtov), kde sa inšpiroval (okrem samotnej Husserlovej fenomenológie) napr. prácou Pierra Daniëla de la Sausayra, ktorý sa prvý explicitne zmieňuje o fenomenológii náboženstva (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887), fenomenologického konceptu prístupu k náboženskej skúsenosti sa dotkol aj Rudolf Otto⁸, za prielomové sa však považuje dielo Gerarda van der Leeuwa (*Einführung in die Religionsphänomenologie*, 1925, ale najmä jeho dielo *Phänomenologie der Religion*, 1933), ktorý naznačil nový spôsob nazerania na náboženské skutočnosti, spočívajúci na korelácii skúsenosti, výrazu a významu. Podľa van der Leeuwa predstavuje porozumenie významu subjektívny aspekt fenoménu, ktorý sa vyznačuje neodmysliteľnou súdržnosťou s objektivitou prejavujúceho sa (teda znakom fenoménu). Z ďalších bádateľov spomeňme napríklad Williama Breda Kristensena (*The Meaning of Religion*, 1960), ale predovšetkým Mirceu Eliadeho⁹.

Fenomenológia totiž pri svojej argumentácii nevychádza z určitého dominantného teoretického pojmu (odvodeného napríklad z ontológie alebo z transcendentálnej subjektivej filozofie), ale postupuje opačným smerom. Východiskom takéhoto prístupu k skúmanému materiálu je presvedčenie, že vyjavovanou udalosťou znakov podstaty bytia,

⁸ OTTO, Rudolf, 1998. *Posvätno. Iracionalita v ideji božstvá a její poměr k racionalite*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-260-8.

⁹ HORYNA, Břetislav, 1994. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenth. ISBN 80-85241-64-1.

nie sú konštrukcie ľudského vedomia pripisované skúmanému predmetu zvonka, ale prináležia vedomiu samotnému, čiže sú akýmsi produktom vedomia. Z uvedeného vyplýva, že fenomenologický diskurz sa nevyčerpáva iba v rovine vedeckej deskripcie a výkladu, ale už od svojho počiatku (od pojmového aparátu) implikuje určitý existencionálny rozmer¹⁰, a teda fenomény skutočnosti sa nášmu vedomiu dávajú, t. j. „vystavujú sa“ našej skúsenosti a vnímaniu.

Toto tvrdenie považujem za prvý krok fenomenologického prístupu a môže sa stať východiskovým konštatovaním v koncepcii tejto práce. V tejto súvislosti sa však natíska otázka, či nám vnímanie samotné poskytuje dostatočnú istotu o tom, že vnímaný objekt (jav) je tiež vo svojej podstate naozaj taký, ako sa nám javí. Fenomén samotný totiž v sebe nesie riziko subjektívneho skreslenia, pretože človek stojí pred objektom vonkajšieho vnímania vybavený skúsenosťami z predchádzajúcich vnemov a zo skúseností, ktoré ovplyvňujú jeho vlastnú deskripciu objektu, ktorý je vystavený jeho percepcii. Z uvedeného teda logicky vyplýva, že z fenomenologického hľadiska k poznaniu samotného javu teda nestačí iba jeho popis, ale je potreba ísť hlbšie, k jadrú – k postate fenoménu. V tomto zmysle teda môžeme hovoriť o predmetnosti fenoménov, keď sa skutočný objekt stáva predmetom nášho vedomia¹¹.

V súvislosti vyššie uvedeným a so zameraním tejto práce teda pod pojmom fenomén rozumiem význam mytologického prvku, aký má pre ľudské vedomie – čiže ide o opis javu spôsobom, ako sa javí v ľudskom vedomí. Pričom nejde ani tak o látkový obsah mytologického rozprávania, ale o intenzitu akou ju vedomie prežíva¹².

V tomto zmysle fenomény nemusia objektívne kopírovať realitu (k otázke objektivity a subjektivity sa podrobnejšie vrátim nižšie v texte, v časti o špecifikách mytologického myslenia). Nejde ani o opis poznatkov a ich vývin k objektivite, ale o odhalenie štruktúry, v ktorej existujú mimo všetkých kritérií ich racionálnej hodnoty alebo objektívnej formy, v rámci ktorej potvrdzujú svoju pozitivitu. Dané súcna sú teda akoby vytrhnuté zo svojho

¹⁰ HORYNA, Břetislav, 1994. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikymenh. ISBN 80-85241-64-1, s. 98-99.

¹¹ Husserl hovorí o intencionalite znaku a významu, ku ktorej môžeme dospieť metódou fenomenologickej redukcie; podstata fenomenologického bádania je dospieť k podstate fenoménov – teda vrátiť sa späť k veciam samotným, k objektívnym skutočnostiam (porovnaj FOUCAULT, Michel, 1995. *Sen a obraznosť*. Liberec: Dauphin. ISBN 80-901842-1-9; HORYNA, Břetislav, 1994. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikymenh. ISBN 80-85241-64-1 – porovnaj s prístupom semiotiky, ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7

¹² CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikymenh. 80-86005-11 -9, s. 20n.

„prirodzeného“ kontextu a v istom zmysle akoby modifikované – subjektívna predstava o reálnom svete sa vo vedomí človeka stáva pravdou.

Tento prístup nás upozorňuje na význam kontextu v akom jav existuje, čiže taktiež participuje na ľudskom vedomí.

Z hľadiska štúdia mýtov je dôležité si uvedomiť, že aj mýty existovali, resp. existujú v určitom kontexte, či už hovoríme o prostredí sociálnom, kultúrno-náboženskom, historickom, ba dokonca aj geografickom, ktorý sa spolu s vlastnou, subjektívnou invenciou ich recipientov, aktérov a archivárov, stal súčasťou kultúrnej tradície, a teda v užšom zmysle aj prvkom kultúry – kultúrnou jednotkou, čo má svoje miesto v rámci jej štruktúry.

V tejto práci kultúru chápem ako štrukturálny systém prvkov, ktoré sú navzájom prepojené. A rovnakým spôsobom v nej pristupujem aj ponímaniu mýtov, teda ako ku štrukturálnym útvarom, pričom mojou snahou je v širšom zmysle poukázať pri analýzach jednotlivých mytologických textov na jednej strane v širšom zmysle na mýtus ako funkčný prvok v rámci širšieho štruktúrovaného kultúrneho systému, a v užšom zmysle som si predsvádzala charakterizovať vybraný mytologický komponent – symbol – v mytologickom sujete, ktorý je organickou súčasťou naratívnej kompozície mýtu ako jedného z prejavov symbolickej formy a tiež slovesného útvaru.

Táto práca nemá ambíciu stať sa fenomenológiou mýtu v zmysle Husserlovej epoché ani Foucaultovej epistémy, hoci oba prístupy považujem v mnohých ohľadoch za veľmi inšpiratívne.

Po načrtnutí predmetu práce a zvoleného prístupu k spracovanému materiálu, na tomto mieste pristúpim k zhrnutiu jej štruktúry.

V zásade môžeme nasledovný text rozdeliť do dvoch častí: v prvej sa zaoberám vlastnou charakteristikou špecifík mytologického myslenia a vôbec vedomia – modalitou reality mýtu a v súvislosti s ňou aj problematikou vzťahu objektívny – subjektívny i procesom objektivizácie v mytologickom vedomí, kauzálnymi reláciami a mytologickým ponímaním priestoru a času. Samostatnú kapitolu venujem dichotómii posvätné a profánne a aj jej reláciám v mýtoch. V súvislosti s charakterom mytologického myslenia vychádzame predovšetkým z Cassirerových *Symbolických foriem*, najmä z ich časti venovanej mytologickému mysleniu. Autor v nej mytológiu skúma spolu s inými prejavmi symbolických foriem – s jazykom a umením, a chápe ju ako autonómnou symbolickú

kategóriu kultúry, ktorá sa vyznačuje sebe vlastnou modalitou, osobitou objektivizáciou zmyslových „údajov“, emócií a pod. Autor tu nepredstavuje mytológiu ako bezprostredný odraz prírodných a spoločenských javov alebo ako sebvýjadrenie osobnosti, na rozdiel od dovtedajších tendencií štúdia mýtov¹³, ale ako sui generis uzavretý štrukturovaný systém, ktorého zákonitosti a princípy zodpovedajú jeho možnostiam.

Podľa Cassirera mytologické vedomie pripomína kód, na ktorý treba kľúč¹⁴.

Kultúra, ľudský adaptačný systém, je pohyblivá. Beh ľudského života je spojený s časovou líniou, ktorá prechádza z minulosti do budúcnosti a pretínajú ju styčné body prchavých okamihov „tu“ a „teraz“. Ľudská skúsenosť participuje na tejto línii znakov, konštituuje tak biológiu, kultúru a jazyk, poprekladanej faktami a fikciou minulosti, predpoveďami a podielom na udalostiach odohrávajúcich sa v budúcnosti. Táto skúsenosť sa signifikantným spôsobom prejavuje predovšetkým prostredníctvom reči a jazyka, ktorý predstavuje systém znakov príznačný najmä pre druh homo sapiens.

Ľudská reč predstavuje symbolický systém znakov, zložený z prvkov indexových (obsahových) a ikonických (reprezentatívnych). Folklor, predovšetkým jeho slovesné formy, je organizovaný v symbolických formách.

1. 2 Terminológia

V tejto časti sa zameriam na vymedzenie pojmov pre potreby mojej práce, ktoré vzhľadom na ich používanie v odbornej literatúre, nie sú zaužívané v ustálenej forme. Na začiatku by som rada zdôraznila, že v nasledujúcich kapitolách budeme hovoriť výhradne o mentálnych „pojmoch“, procesoch a stavoch.

Pomenovania **predstava** a **obraz** budeme používať synonymne.

Termín **reprezentácia** mi v mojej práci slúži ako strešný termín pre rôzne druhy predstáv, ku ktorým patria aj obrazy.

¹³ MELETINSKIJ, Jeleazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9; kapitoly o sociologickom výklade mýtov a interpretácii mýtov v rámci psychoanalýzy.

¹⁴ Porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9, s. 47n.

Pojem mentálna reprezentácia som si pre potreby tejto práce definovala v zmysle úzu platného pre kognitívnu antropológiu na objasnenie problému jazyka myslenia, a to nasledovne: „reprezentácie sú na jednej strane symbolmi, majú teda obsah (vyjadrujú, reprezentujú niečo iné, než sú ony samy) a spĺňajú reláciu typ – výskyt. To znamená, že symbol v sebe spojuje určitú formálnu stránku (typ) – to, čo majú všetky vyslovenia spoločné a má aj materiálne realizácie, ktoré sa spravidla môžu odlišovať (výskyt). Na druhej strane, sú individualizované nielen svojím obsahom, ale aj syntaktickou formou („tvarom“), ktorá sa pre samotný proces účinkov, čo má reprezentácia v myslení, ukazuje ako signifikantná. Mentálne reprezentácie s totožným obsahom, môžu totiž v procese myslenia nadobudnúť iné kauzálne roly: napríklad reprezentácia planéty Venuša ako Zornička, nie je totožná s jej reprezentáciou ako Večernica a pod.“¹⁵

Rovnako ako v prípade analýzy jazyka je syntaktickosť slova podmienkou jednoty vety, v našom prípade ide o záruku štruktúry mytologického útvaru.

Takisto pojmy **predstavivosť**, prípadne imaginácia bývajú z hľadiska ich nesprávneho používania chápané viac či menej chybné.

Na tomto mieste považujem za vhodné poznamenať, že predstavivosť by vzhľadom na zameranie tejto práce mala byť odlišovaná od obraznosti, ktorá sa používa v literárnom kontexte a odkazuje na lingvistické trópy, ktoré využívajú vnemovo špecifický jazyk, aby evokovali určité emócie alebo inak vyjadrili skrytý zmysel. Rovnako ako termín reprezentácia, aj pomenovania predstavivosť používam v zmysle kognitívnom, ako schopnosť ľudskej mysle vytvárať mentálne obrazy.

Eco charakterizuje **znak** ako akúkoľvek entitu, ktorú môžeme chápať ako významovú substitúciu nejakej inej entity, pričom jej prítomnosť, či dokonca existencia nie je pre podstatu znaku nutná. Znak je preňho prvkom výrazovej roviny, ktorý sa konvencionálne vzťahuje k jednému alebo viacerým komponentom obsahovej roviny. V tejto súvislosti je teda znaková funkcia vyjadrením korelácie medzi označujúcim a označovaným, znakovým prostriedkom a významom. Signifikačná funkcia znaku je stanovená interiorizovaným kódom znaku, ktorý poskytuje pravidlo, akým sa znaky generujú ako konkrétne udalosti v komunikačnom systéme¹⁶.

¹⁵ KANOVSKÝ, Martin. *Mysel' a jej jazyk*. In: In: RYBÁR, J., KVASNIČKA, V., FARKAŠ, I., eds. *Jazyk a kognícia*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 104-126. ISBN 80-7149-716-9

¹⁶ ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7, s. 15, s. 26n, s 60n.

Toto „pravidlo“ predstavuje akýsi vnútorný zákon či skrytú sieť, Eco v tejto súvislosti hovorí o komunikačných kódach, pomocou ktorej sú znaky navzájom nazerané a neskôr aj interpretované; pravidlo, ktoré existuje iba prostredníctvom mriežky pohľadu, pozornosti, jazyka či kultúry¹⁷.

V kontexte našej práce chápeme znak ako premenlivú vlastnosť objektu.

Symbol predstavuje niečo konkrétne, čo slúži ako konvenčný znak pre niečo abstraktné. Určujúcou podmienkou pri jeho konštituovaní je podobnosť (aj vzdialená a historicky či kultúrne podmienená). V prípade mytologických symbolov ide o nositeľov ontologického, hodnotového a sakrálneho významu, ktorí majú, okrem obrazného, aj hlbší, ontologický rozmer, ktorý súvisí s chápaním podstaty mýtu ako symbolickej formy nazerania skutočnosti a jej funkčného prepojenia na rovinu náboženstva a kultu.

Aj **mýtus** je možné chápať ako istý druh vyjadrenia skutočnosti, keďže poskytuje odpovede na základné otázky súvisiace s ľudskou existenciou. Archaický človek sa vo svojej túžbe po poznaní v podstate obmedzuje na empirickú rovinu a mytológia preňho predstavuje prevládajúcu formu vytvárania pojmov.

Mytologická látka tvorila protipól vlastného života a skúseností a predstavovala akýsi prvotný prameň poznania. Pre mnohé staroveké civilizácie bola mytológia východiskom rozvoja spoločenskej organizácie, svetonázoru, morálky a etiky, histórie, slovesnosti i literatúry, práva a filozofie, fyziky a astronómie a pod.¹⁸ Špecifiká a potenciál mytologického myslenia (najmä jeho koherentná komplexnosť v dôsledku zahrnutia emocionálno-intuitívneho momentu) ako aj historická koexistencia mytologického a vedeckého myslenia ho však nedovoľujú chápať výlučne ako predchodcu vedy. Mytologické myslenie sa koncentruje najmä na kľúčové „metafyzické“ problémy človeka (napr. narodenie, smrť, osud a pod.), no jeho podstata nespočíva v samotných objektoch jeho záujmu, ale najmä vo funkčnom zameraní na elimináciu (resp. zdôvodnenie)

¹⁷ Porovnaj napríklad aj FOUCAULT, Michel, 2004. *Slová a veci*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-664-2.

¹⁸ Táto tendencia sa však mýtom počas vývoja teoretického poznania stala takmer osudnou a často viedla k podceňovaniu či zaznávaniu ich špecifickosti ako symbolicko-kognitívneho prejavu ducha, resp. k podceňovaniu významu mýtov v komplexe kultúry (MELETINSKIJ, Jeľazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9; KOMOROVSKÝ, Ján, 1986. *Prometeus. Mytologické paralely*. Bratislava: Smena. ISBN 73-039-86; LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-052-5 a i.).

nevysvetliteľných udalostí a kolízií, ktoré prekračujú rámec ustáleného spoločenského (v širšom zmysle kozmického) poriadku¹⁹.

Zjednodušene by sme mohli konštatovať, že mýtus „pretvára“ chaos na kozmos. Mytologické symboly sú, okrem vlastného reprezentačného charakteru, nositeľmi axiologického, ontologického a sakrálneho významu, špecificky systematizované vo forme mytologického rozprávania (príbehu, sujetu), pričom dôraz spočíva práve na spojení „špecificky systematizované“. (K špecifickosti, zvláštnosti, resp. originalite mytologického myslenia sa podrobnejšie vrátim v kapitole 3 a príslušných podkapitolách, venovaných problematike mytologického myslenia).

Základným prostriedkom sémantického mytologického systému je orientácia rozprávania na minulosť, z kauzálneho hľadiska sa stáva oblasť „pred“ príčinou toho, čo bolo „po“. V tejto súvislosti je často analogicky k mýtom aj mytologický čas považovaný za akéhosi „predchodcu“ empirického času (nie je však mojím zámerom púšťať sa do diskusie o ahistorickosti mýtu) za pračas, „počiatočnú“ alebo „prvotnú“ dobu.

Udalosti odohrávajúce sa v tomto čase sa recipientmi mytologického rozprávania zvyknú interpretovať ako základné vzory správania sa (napr. činnosti bohov, hrdinov či mýtického predka pri stvorení sveta a pod.) – M. Eliade v tejto súvislosti hovorí o archetypoch, Lévi-Strauss o mytème²⁰. (Taktiež k mýtickému času ako kategórii nazerania na svet sa podrobnejšie vrátim v kapitole 3 o mytologickom myslení, v podkapitolách venovaných mytologickému časopriestoru.)

V súvislosti so synkretickou funkciou mýtov ako kultúrno-náboženských zložiek a dichómie posvätné – profánne sa práve mytologické myslenie vyznačuje, ako hovorí Cassirer²¹, popudom k transcendentnu. To znamená, že udalosti vyrozprávané v mýte boli recipientmi považované za hierofánne. Participáciu na posvätné umožňuje inštitúcia rituálu, ktorý napríklad M. Eliade chápe ako funkčné vyjadrenie mýtov. A v tejto súvislosti môžeme potom hovoriť aj o mytologicko-náboženskom myslení.

Napriek tomu, že sa mytológia vyznačuje mnohými charakteristickými črtami náboženstva, nemôžeme ich stotožňovať, keďže v mýtoch nedomnuje kultová zložka. Uctievanie bohov

¹⁹ Porovnaj MELETINSKIJ, Jeleazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9

²⁰ Porovnaj ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X

²¹ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myslenie*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9

modlitbami, obetami, rituálmi, zaklínadlami, magickými prostriedkami a iným je doménou náboženských prejavov, zatiaľ čo mýtus je obraznoslovesný útvar, zákonitosťami podobný iným slovesným prejavom, a ako taký teda podlieha zákonitostiam ústnej tvorby.

Mýtus v archaických spoločnostiach predstavuje históriu činnosti nadprirodzených bytostí, a tá sa vo všeobecnosti považuje za pravdivú, pretože sa vzťahuje ku skutočnosti, a posvätnú, lebo vypovedá o skutkoch nadprirodzených, božských či zbožstvených bytostí. Mýtus vždy rozpráva o „stvorení“, hovorí ako niečo vošlo do bytia (sociálna inštitúcia, spôsob práce, určité ľudské správanie a i.), a to je dôvod, prečo sa mýty považujú za paradigma každej kľúčovej činnosti človeka. Práve vďaka poznaniu mýtov je totiž možné „poznať“ počiatok vecí a tak sa ich „zmocniť“ a ľubovoľne nimi manipulovať. V tejto súvislosti však nejde o abstraktné, vonkajšie poznanie, ale o poznanie rituálne prežívané, či už obradným prerozprávaním mýtu, alebo vykonaním rituálu, ktorému mýtus poskytuje zdôvodnenie. Mýtus je prežívaný v tom zmysle, že človek je uchvátený posvätnou mocou udalostí, ktoré sú predmetom mytologického sujetu a aktualizované sú prostredníctvom rituálu. Skutočnosť prežívaná v mýte je „iná ako každodenná skutočnosť“²².

Termín **dualizmus**, v zmysle filozofie či svetonázoru o pôsobení dvoch odlišných protikladných princípov, ktoré sa navzájom vylučujú a zvädzajú medzi sebou ustavičný boj, sa vzhľadom na učenie o konštitutívnom večnom protiklade medzi dvoma princípmi, správnym (dobrým) a nesprávnym (zlým), ustálil ako signifikantný prvok staroiránskych náboženských predstáv a mytológie²³. V tomto prípade teda nejde o protiklad ducha a hmoty.

Mazdaistická dualistická koncepcia vychádza z morálno-etického protikladu pravda verzus klam, ako ho poznáme z védскеj tradície. Táto dichotómia je vo kontexte védskych textov v etymologickej rovine vyjadrená sanskritským koreňom rta, ktorý sa zvyčajne prekladá ako poriadok, správna voľba či pravda, a zodpovedá avestskému výrazu aša – protikladný princíp sa vo védizme nazýva mája, čo v Rgvéde predstavuje ničivú a negujúcu silu, v avestčine mu zodpovedá pomenovanie drudž²⁴.

²² SKALICKÝ, K. [2005], cit. podľa Eliade, M.: *Structure et fonctions du mythe*, s. 48 in: *Civiltà delle macchine – Religione e cultura*, IRI, Roma.

²³ HAUSIG, H. W. [1986]: „Írán sa často vo všeobecnosti považuje za „pravlasť“ myšlienky dualizmu.“ s. 327

²⁴ BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640, s. 9; ELIADE, Mircea, 1995. *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. Od kamennej doby až po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-1-1, §66, 103; ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 10n; HAUSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen*

Slovník mytológie (Wörterbuch der Mythologie, 1986) rozlišuje štyri druhy dualizmu, vrátane:

1. dualizmu, ktorý nie je inšpirovaný kultúrnymi dejinami Iránu, resp. je od nich nesprávne odvodzovaný,
2. typ dualizmu, ktorý je vlastný iránskej a iným kultúram,
3. dualizmus charakteristický pre staroiránske náboženstvo a mytológiu,
4. dualistické náuky inšpirované učením starého Iránu.

V zmysle tejto klasifikácie si je z hľadiska vývojových foriem dualizmu potrebné uviesť:

1a) V staroiránskej mytológii absentuje postava trickstera-demiurga, ktorý v hierarchii stojí na úrovni, resp. je podriadený hlavnému božstvu, relevantnou mierou prispieva k vzniku materiálneho sveta i kultúry a je zodpovedný za „vznik“ zla, ale tiež aj takzvanej kultúry smiechu – viď kapitola 5 Záver v tejto práci.

1b) Takisto sa tu nevyskytuje dichotomické, rozdelenie kultúry, ktoré je možné nájsť o. i. napríklad v kultúrach predkolumbovskej Ameriky (ide napríklad o inštitúcie v bývaní, exogamia a tomu zodpovedajúca dichotómia v rovine ideologickej a symbolickej).

2a) Primordiálna mýtická ambivalencia centrálneho božstva môže mať v niektorých prípadoch za následok vytvorenie mýtov o božských dvojčatách, tieto mýty sa vyskytujú v rôznych kultúrach. V oblasti Iránu sa za pamiatky tohto mýtu, resp. mytologického variantu zvyknú považovať ikonografické znázornenie z Lúristánskych bronzových dosiek (8./7. storočie pred Kr.), v literárnych prameňoch je táto myšlienka prvýkrát prítomná v J 30,3 – 5. Eznik z Kolbu sa v tejto súvislosti zmieňuje o božstve menom Zurván, z ktorého vzišli bratia-dvojčatá Ohrmazd a Ahriman (k tomuto mýtu pozri M_{1b} nižšie).

2b) Nezávisle od predchádzajúceho tvrdenia dochádza ku konštitúcii dualizmu aj na základe historicko-kultúrneho vývoja (protiklad usadlého spôsobu života a kontakty či susedstvo s kočovnými kmeňmi) v rovine metafyziky.

3. Predpokladá sa²⁵, že špecifická forma mazdaistického dualizmu vznikla v dôsledku implementovania historického dualizmu (2b) do dualizmu ontologického (2a), čo vyústilo do zrodenia mazdaistickej kategórie dobrotivého ducha (Spenta Mainju) a jeho protivníka, zlovoľného ducha (Angra Mainju) v Zaratuštrovom učení.

und Iranischen Völker. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2], heslo *dualizmus*, pozn. 2; k problematike zaužíwanej transkripcie pozri VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86.

²⁵ HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2], s. 328.

V súvislosti so zameraním tejto práce a vzhľadom na použitý východiskový mytologický materiál, termín dualizmus používam v zmysle definície 3. (Ak neuvádzam inak.)

Termíny **mazdaizmus**, **zaratuštrizmus** a **zoroastrizmus** zvyčajne označujú náboženskú náuku hlásanú Zaratuštrom (gr. Zoroaster), resp. jeho reformné učenie uchované najmä v gáthach, v prvej časti Avesty (Jasna 28 – 34; 43 – 51; 53; z ktorých najdôležitejšie sú: Jasna 44 [monoteistická] a Jasna 40 [dualistická]). Pomenovanie mazdaizmus súvisí s menom zvrchovaného boha Ahuru Mazdu. Vo svojej práci som si však zvolila neskoršiu podobu mena – Ohrmazd. Podobne ako na označenie jeho náprotivku, diabla, používam jeden z jeho neskorších variantov – Ahriman.

Zaratuštrova doktrína, ako ju zachytávajú gáthy spočíva v nasledovnom učení:

1. Ahura Mazda (Ohrmazd) je jediným bohom, ktorý je svätý a jeho vláda je večná a zvrchovaná. Jestvovanie iných bohov sa odmieta.
2. Ahura Mazda je bezprostredne obklopený zborom božských bytostí, pre ktoré sa ustálilo pomenovanie Nesmrteľní svätí (amšaspand; staroperzsky ameša spenta). Religionista George Dumezil o nich hovorí ako archanjeloch.
3. V opozícii k Ahurovi Mazdovi, resp. jeho neskoršej personifikácii, resp. hypostáze Spenta Mainjuovi (svätému duchovi) vystupuje Angra Mainju, Ahriman – Ničivý duch, strojca všetkého zla vo svete, čo súvisí s dualistickou opozíciou pravda (aša) a lož (druždž), ako sme si ju charakterizovali vyššie v texte.

V tejto súvislosti je vhodné poznamenať, že koncepciu mazdaistickej *druždž* väčšmi zodpovedá konvenčná kategória hriechu v semitských náboženstvách, než bežne používané substantívum lož²⁶.

4. Posmrtný život človeka závisí od jeho slobodnej voľby medzi pravdou a lžou.

Mazdaizmus je náboženstvom slobodnej vôle par excellence. Podľa mazdaistickej vierouky musí každý jedinec skôr či neskôr čeliť slobodnému rozhodovaniu medzi pravdou a lžou. S touto dichotómiou sa stretávame na všetkých úrovniach sveta i života. Každá rovina si vyžaduje voľbu a výnimkou nie je ani boh Ahura Mazda – o voľbe dvoch prvotných

²⁶ Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809; BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640.

duchov (personifikácií dvoch základných antagonistických princípov) hovorí Jasna 30,3 – 30,6. Je otázne či tento dualizmus môžeme pripisovať invenciám Zaratuštrových reforiem, alebo len nadviazal na určitú pôvodnú predstavu. Isté však je, že v Zaratuštrových monoteistických reformách badať jasný dualizmus, v užšom zmysle však nejde o dichotómiu medzi dvoma antagonistickými bytosťami, ale o protiklad medzi pravdou a lžou. Z Avesty a ďalších mazdaistických textov sa síce dozvedáme ako Ahriman prišiel do bytia, dokonca aj ako a prečo si nesprávne zvolil, nedozvedáme sa však nič o tom ako a prečo lož vznikla. Dokonca aj mytologický materiál skôr zanecháva dojem, že existovala od počiatku (porovnaj M_1 nižšie). Tento typ dualizmu je vo všeobecnosti charakteristický pre mazdaistickú vierouku, predpokladá sa, že nadviazal na pôvodné indoiránske korene, ktoré na tomto území dali vzniknúť novej náboženskej forme.

Mazdaizmus získal štatút oficiálneho náboženstva Perzskej ríše až za vlády Sásánovcov (3. – 7. stor.), pod náporom arabských kmeňov a následnej islamizácie ríše začal upadať, až sa napokon modifikoval na parsizmus, ktorý sa do dnešných čias zachoval vo východnom Iráne a v severozápadnej Indii.

Môžeme predpokladať, že mazdaistické učenie nadväzuje na staré indoeurópske náboženstvo ešte z 2. tisícročia pr. Kr. Slovo mazdaizmus súvisí s av. výrazom mazda, čo značí múdry, všemohúci a súvisí s pomenovaním najvyššieho boha Ahuru Mazdu (Múdry pán). Mazdaizmus prežívajúci dodnes v malých komunitách patrí medzi najstaršie náboženstvá sveta. Pôvodne išlo o náboženstvo východoiránskych kmeňov, čo žili usadlým spôsobom života vo východnej časti Iránu, ktoré sa neskôr rozšírilo medzi etnikami obývajúcimi Iránsku náhornú plošinu.

R. C. Zaehner hovorí o troch formách mazdaizmu:

1. Tzv. primitívny mazdaizmus vychádzajúci z učenia Zaratuštru.
2. Tzv. katolícky mazdaizmus, ktorý predstavuje synkretickú formu Zaratuštrovho učenia, ako ho poznáme z gáth, s pôvodnými kultmi predzaratuštrovského obdobia; v tejto forme sú niektoré zo starších božstiev (pravdepodobne) indoiránskeho panteónu, ktoré nezaprú pôvodný, duálny charakter, postavené vedľa Ohrmazda. Ten síce naďalej zastáva funkciu zvrchovaného boha-stvoriteľa a jeho pôsobenie ako udržiavateľa sveta tak trochu pripomína únavu boha stvoriteľa-udržiavateľa, pretože časť z jeho kompetencii prechádza

na „znovunájdene“ božstvá – k ich uctievaniu svojich nasledovateľov nie len že Ohrmazd sám vyzýva, ale v boji proti Ničivému duchovi (Angrovi Mainjuovi, Ahrimanovi) ich žiada o pomoc²⁷. Väčšina z týchto starších božstiev pochádzala zo skupiny ahurov, aspekty niektorých z nich nezaprú ani ich niekdajšiu minulosť dévov (Mitra, Váju, Verethraghna) – ide o tých bohov, ktorých Zaratuštra vo svojich reformátorských snahách ignoroval, to znamená, že proti nim ako prorok nebrojil a nekritizoval ich. Z chronologického hľadiska sa rozkvet tzv. katolíckeho, ortodoxného mazdaizmu spája s obdobím vlády Achaimenovskej dynastie (5. – 4. stor. pred Kr.).

3. Takzvaný reformovaný mazdaizmus, ktorý sa spája s obdobím vlády Sásánovskej dynastie (3. – 7. storočie). Toto obdobie sa spája so snahou o ustanovenie jednotnej ortodoxnej doktríny, pričom kľúčovou polemikou sa stala interpretácia Jasny o dvoch prvotných duchoch (J 30, 3 – 4).

Následne sa vyprofilovali tri mazdaistické sekty – dualisti, ktorí aktualizovali učenie o dvoch nezávislých antagonistických princípoch; monoteisti, čo uznávali Ohrmazda ako zvrhovaného stvoriteľa oboch princípov personifikovaných dvoma počiatočnými duchmi (a teda aj zla) a zurvánisti, tí do kozmickej drámy implementovali tretieho činiteľa, boha nekonečného času a priestoru Zurvána, ktorého považovali za stvoriteľa oboch počiatočných duchov. Počas vlády Sásánovcov získal striktné dualistický mazdaizmus štatút oficiálnej doktríny, na pokyn najvyššieho kňaza Tansara bol spísaný kánon Avesty, ktorý sa dovtedy tradoval ústne. Jeho nástupca Kirder reorganizoval kňazský stav a za vlády Kusrava I. bol v stredoperskom jazyku zand spísaný výklad Avesty ako ho poznáme dnes. Živé však boli aj iné heretické kulty, vychádzajúce predovšetkým z rôznych zurvanistických modifikácií výkladu Jasny²⁸.

²⁷ Napríklad Jš 5, Jš 13, Jš 15.

²⁸ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 81n, s. 154 – 187; KOMOROVSKÝ, Ján et al, 1997. *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava: F. R. & G. spol. s r. o. ISBN 80-85508-36-2, heslo zarathuštrizmus; BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640, s. 11n, s. 22n.

2. Historiografia štúdia mytológie. Evolucionizmus, funkcionalizmus, štrukturalizmus

Štúdium mýtov prešlo počas inštitucionalizovania sa etnológie ako spoločenskej a neskôr humanitnej vedy rôznymi etapami súvisiacimi s ideovými prúdmi a s vlastným vývinom vedeckej disciplíny. Treba však podotknúť, že sa počas histórie tejto vedeckej disciplíny nevyprofilovalo na ťažiskovú oblasť etnologického záujmu. Zber a neskôr aj rozbor mýtov vo väčšine prípadov tvoril súčasť širšieho štúdia kultúry, v čom Lévi-Strauss vidí dôvod prečo sú mnohé práce mýtografov v podruží „zmätku omylov a banalít“²⁹.

Zrod etnológie, či ako sme si v súčasnosti zvykli hovoriť sociálnej a kultúrnej antropológie, je nerozlučne spojený s počiatkami jedného z najvplyvnejších vedeckých hnutí druhej polovice 19. storočia – evolucionizmu. Poprední predstavitelia tohto prúdu v etnológii (E. B. Tylor, J. Lubbock, H. J. S. Maine, J. G. Frazer, J. J. Bachofen, F. H. Cushing, L. H. Morgan a i.) aplikovali teóriu biologickej evolúcie na dejiny kultúry, a teda v ľudskej kultúre hľadali princípy darvinovskej vývojovej koncepcie smerujúce od jednoduchšieho k zložitejšiemu, od rovnorodého k rôznorodému a štádiovu vyššiemu. Evolučné teórie pasovali mýtus za predchodcu jazyka, keďže pojednáva o personifikácii prírodných fenoménov. Dôkazom čoho mala byť napríklad existencia tzv. mytologických metafor zachovaných v jazyku. Redukciou problematiky mýtu na úroveň metafor by sme v únose Persefony mohli vidieť metaforické vyjadrenie zmeny ročných období a z hľadiska vývojových stupňov spoločnosti, by mýtus o Kronovi požierajúcom vlastné deti vypovedal o praktikovaní kanibalizmu na nižších vývojových spoločenských vývojových stupňoch a pod.

Odpoveďou na pozitivizmus evolucionizmu boli teórie difúzie kultúrnych prvkov, kultúrnej zmeny a kultúrnych okruhov. Európske difuzionistické školy (L. Frobenius, F. Graebner, W. Schmidt a i., literatúra sem priraduje aj Britskú heliotickú školu, ktorej predstavitelia za epicentrum migrácie kultúrnych prvkov považovali civilizácie Egypta – W. H. R. Rivers, G. E. Smith, W. J. Perry a i.) postavili naproti koncepcii času ako kritéria kultúrneho vývoja a odlišností, koncepciu geografického priestoru, proti evolučným štádiám

²⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000a. *Štruktúrna antropológia I*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-369-4, s. 217.

zdôrazňovali konkrétny vývoj, migráciu jednotlivých etník a difúziu kultúrnych prvkov. Štúdium mytológie sa sústredilo na výskyt analogických prvkov, v snahe určiť migračný smer kultúrnych výpožičiek, prípadne formalizovať transformácie a rozoznať tzv. kultúrne okruhy ich výskytu.

Štúdium mýtov z hľadiska ich funkčnosti a vyzdvihovanie čisto pragmatickej funkcie mytológie predstavuje dedičstvo Durkheimovej sociologickej školy, ktoré sa stalo nosnou myšlienkou funkcionalizmu. V prácach B. Malinowského, A. R. Redcliffea-Browna, E. E. Evansa-Pricharda a ďalších mýtus predstavuje funkčný prvok podpory kontinuity kultúry (dôraz sa kládol na funkciu mýtu ako paradigmy). V tomto ponímaní teda mýtus kodifikuje myslenie, mravy a morálku, sankcionuje obrady, racionalizuje a zdôvodňuje spoločenské nariadenia. Podľa funkcionalistov je realnosť mýtu odvodená z udalostí predhistorického, mytologického času, no pre členov danej kultúry zostáva psychologickou realitou vďaka reprodukovaniu mýtov v obradoch, ktorým dané kultúry pripisujú magicko-náboženský význam (rituál).

Významnú úlohu pri hľadaní nových východísk zohrala až koncom šesťdesiatych rokov 20. storočia štruktúrna antropológia, nerozlučne spätá s Claudeom Lévi-Straussom. Štruktúrna antropológia, predovšetkým jej francúzska verzia, osobitným spôsobom nadviazala na tradície európskej filozofie (Marx, Rousseau, Cassirer), psychológie (Freud), etnológie (Mauss) a lingvistiky (Saussure). Pri štúdiu kultúry uplatnila systémový prístup a snažila sa o zblíženie s exaktnými vedami. Metódy štruktúrnej antropológie smerujú k objaveniu nemenných vlastností kultúrnych systémov (štruktúr) pod zdanlivou jedinečnosťou a rozmanitosťou pozorovateľných javov. Podľa Lévi-Straussa mýtus najvýraznejšie odráža vnútorné princípy nevedomej logiky ľudského myslenia. Mýty však nie je možné čítať a interpretovať ako príbehy, musia byť rozložené na základné konštitutívne jednotky – mytémy, a tie je potrebné analyzovať z hľadiska vzájomných vzťahov. Tento postup umožňuje zredukovať konkrétne mytologické motívy na určitý počet základných schém, ktoré podliehajú pravidlám permutácie. Keďže mýtus sa v štruktúrnom ponímaní skladá zo súhrnu variantov, pri ich štúdiu je potrebné sa nimi všetkými zaoberať na rovnakej úrovni. Podľa Lévi-Straussa „pravdivá“ verzia, ktorej

kópiami alebo deformáciami by boli všetky ostatné, neexistuje³⁰. Formálna analýza každej jednej verzie umožňuje určiť počet premenných, ktoré využíva, takisto ako stupeň zložitosti štruktúry. To znamená, že z určitého logického hľadiska je možné usporiadať všetky varianty mýtov. Každý variant poskytuje zvláštny obraz skutočnosti, spoločenských a ekonomických vzťahov, technickej činnosti, vzťahu ku svetu a pod.

Lévi-Strauss ďalej tvrdí, že mýtom je vlastná emfáza. Bezprostredne vyjadruje ich vlastnosti a predstavuje viditeľný tieň logickej štruktúry, ktorá ostáva skrytá³¹. Keď mýtické myslenie začleňuje systém ľudských vzťahov do určitého kozmologického kontextu – opakuje tak istý lingvistický postup: využíva princíp reduplikácie, pričom nejde ani tak o zdvojenie, ale o naznačenie, že už prvý znak bol znakom odkazujúcim. Vrstevná štruktúra mýtov tak spĺňa úlohu matrice významov usporiadaných do riadkov a stĺpcov, v ktorých každá rovina spĺňa funkciu znaku a odkazuje k inej rovine a každá matica významov tak odkazuje k inej matici, každý mýtus zase k inému mýtu, atď. Všetky mýty však vyjadrujú ducha, ktorý ich vytvára pomocou sveta, ktorého je súčasťou. Mytologická látka je v tomto procese iba nástrojom, nepredstavuje predmet významu (ten je skrytý). Mýtické myslenie musí empirickú rozmanitosť zjednodušiť a usporiadať podľa zásady, že žiadnemu faktoru rozmanitosti nemožno dovoliť jednať na vlastnú päsť, musí vystupovať iba ako náhradník (obvyklý, alebo príležitostný) ostatných prvkov zaradených do rovnakého zväzku³². Výsledkom je mnohosť významových rovín, čo podľa Lévi-Straussa môžeme považovať za bytostnú vlastnosť symbolickej funkcie. V mýtoch sa táto dvoj- resp. viacznačnosť vyjadruje prostredníctvom rétorického kódu, ktorý využíva protiklad medzi vecou a slovom, jedincom a menom, ktoré ho označuje, či pravým a preneseným významom slov. Takto „mýtická forma prevyšuje obsah mýtického rozprávania“³³. Tento prístup k mytológii môžeme istým spôsobom považovať za revolučný a veľmi inšpirujúci: reorganizuje mýtus takým spôsobom, že sám seba ustanovuje za kontext mytologickej analýzy, mýtus tak nadobúda charakter absolútneho objektu.

³⁰ Porovnaj LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000a. *Štruktúrálna antropológia I*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-369-4; LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000b. *Štruktúrálna antropológia II*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-370-8.

³¹ Porovnaj LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006a. *Mythologica I. Syrové a vařené*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-644-0, s. 339 – 348.

³² Ibid.

³³ LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000a. *Štruktúrálna antropológia I*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-369-4

V tejto práci nie len že vychádzam z Lévi-Straussovej štrukturálnej koncepcie mýtu, ale aj prípade formálnej koncepcie tejto práce, predovšetkým časti, v ktorej pristupujem k analýzam mytologického materiálu, je zjavná inšpirácia Lévi-Straussovými Mythologikami, a to aj z dôvodu lepšej prehľadnosti a práce s použitým materiálom, keďže sú jednotlivé časti, prvky, resp. obsahy mýtov, v súvislosti s metodologickým zameraním tejto práce vyňaté z mytologického kontextu, prípadne sú analyzované a porovnávané navzájom i s inými výrazovými komponentmi.

3. Systematickosť mytologického myslenia a predmet mytologického vedomia

3. 1 Mytologická realita, objektivizácia mytologického obsahu

Jedným zo základných problémov pri systematickom štúdiu mýtov je ponímanie reality mytologickej látky v mýtoch.

Môžeme mytologický svet porovnávať so svetom teoretického poznania, umenia, mravného vedomia, alebo tento svet náleží výhradne do sféry fantázie a predstáv? Človek sa v procese poznania vecí ako prvé presvedča, či je objekt, ktorý sa naskytl jeho zmyslovému vnímaniu, a tým pádom sa stal predmetom jeho vedomia, reálny, alebo k nemu treba pristupovať ako k fantazijnému preludu; základným predpokladom (predovšetkým) kritického prístupu k poznaniu je práve oddelenie subjektívneho od objektívneho diania. Proces oddelenia objektívneho od subjektívneho vnímania sa v empirickom vedomí deje logikou vedomého poznania, pohybom samotného myslenia, ktoré súčasne postupuje analyticky i synteticky, progresívne a regresívne, a tým obsahy vlastného vedomia rozkladá na konštitutívne faktory³⁴. Výsledkom tohto postupu je následná selekcia predmetu vedomia³⁵.

Mýtu takáto ostrá hranica oddeľujúca objektívne od subjektívneho chýba. Mýtus sa často považuje za pochopený, keď sa podarí objasniť jeho vznik v súvislosti s určitými psychologickými pravidlami, vychádzajúcimi zo základov „ľudskej prirodzenosti“. Avšak takto by mýtus ostal v zajatí psychológie a tiež psychologizmu. Ak chápeme mýtus z hľadiska jeho výrazových prostriedkov, predovšetkým z hľadiska obraznosti, teda ako alegóriu alebo metaforu, je na mieste otázka, ako môže niečo pomocou pripodobňovania, prenášania významu na substitučné znaky, byť zárukou objektivity, resp. je vôbec možné v tejto súvislosti hovoriť o akejkolvek predmetnosti? Symbolizácia sa vo svojej základnej funkcii zásadne odlišuje od zmyslového vedomia – v prípade mytologických symbolických foriem nejde o jednoduché odrazy danej skutočnosti, ale skutočnosť sa v nich konštituuje

³⁴ „(...) čo tento svet odlišuje od sveta zmyslových dojmov nie je látka, z ktorej je vybudovaný, ale nové usporiadanie, ktorým je uchopený.“ CASSIRER, Ernst, 1996a. *Filozofie symbolických forem. Jazyk*. Praha: Oikoymenh. 978-80-8600-510-2. Ku konštituovaniu pojmu objektivity v empirickom vedomí pozri c. d. s. 51-59.

³⁵ Porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myslenie*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9, s. 50n.

ako jedno a zároveň mnohé. Prirovnania a metafory v užšom zmysle sú oblasťou poézie, nie mytológie.

Z oboch týchto pohľadov sa svet mýtu javí ako prekonaný, zabudnutý a v každom prípade nepochopený vo svojej podstate. Aby sme mýtus pochopili v celej jeho komplexnosti musíme prekonať ohraničenosť jeho výrazových prostriedkov a preniknúť priamo k jeho podstate – k špecifickému princípu prepojenia významu a obrazu³⁶. Mytologický svet empirické danosti nezrkadlí, skôr ich pretvára podľa určitého, jemu vlastného princípu, ktorý vyúsťuje na jednej strane do „objektívizácie“ daných skutočností a zároveň je aj sebareflexiou tvorivej sily ľudskej mysle a jej schopnosti reprezentovať. Základom mytologických symbolov nie sú obrazné prirovnania, ale stotožnenia, samozrejme nie absolútne, pretože v tomto prípade ide skôr o klasifikácie.

Mýtus (podobne ako magické poňatie sveta) je preniknutý vierou v objektívne bytie a objektívnu silu znaku³⁷. To znamená, že objekty sa mytologickému vedomiu predstavujú (a sú ním prijaté) ako niečo úplne objektívne. Podobne ako logické poznanie, aj mýtus sa pohybuje vo svete čistých útvarov. Tomuto vzťahu však chýba rozhodujúci moment (typický pre logické, empirické poznanie), ktorou empirické vedomie dospieva k ohraničeniu medzi svetom „pravdy“ a svetom „zdania“. Mýtus sa totiž zdržuje výhradne v prítomnosti svojho objektu a chýba mu akákoľvek možnosť tento okamih predĺžiť. Namiesto dialektického pohybu myslenia, ktorý smeruje k objasneniu všeobecných zákonitostí skutočnosti, sa tu stretávame s odovzdaním sa predmetu samotnému a jeho prítomnosti, v ktorom mýtické vedomie zostáva uzatvorené; prítomnosť bytia sa tak bezprostredne projektuje do obsahu mytologickej látky, ktorý sa tým pádom redukuje na jednu rovinu ponímania reality. V mytologickom myslení absentuje tendencia, podobne ako aj možnosť, konštituovať objektivitu daného súcna (obsahu mytologického „javu“) s prihliadnutím na ne-dané, minulé alebo budúce³⁸ – skutočnosť a objektivita predmetu vedomia sa v mýtoch realizuje výhradne premietnutím do prítomného obsahu, ktorý mytologické vedomie poníma ako jediný možný, a tým pádom aj objektívny. Pre

³⁶ Ako hovorí Cassirer, túto požiadavku vyslovil už Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*), sám považuje mytologické útvary za autonómne výtvary ľudského ducha a jeho porozumenie mýtu začína predpokladom, že mýtus sa nepohybuje v určitom „vymyslenom“ svete, ale aj jemu prislúcha vlastný spôsob poňatia reality – CASSIRER, Ernst, 1996a. *Filozofie symbolických forem. Jazyk*. Praha: Oikoymenh. 978-80-8600-510-2, s. 19n.

³⁷ Porovnaj MELETINSKIJ, Jeleazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9, s. 200n.

³⁸ Porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996a. *Filozofie symbolických forem. Jazyk*. Praha: Oikoymenh. 978-80-8600-510-2, s. 54n.

zjednodušenie a uľahčenie pochopenia tohto konštatovania pripomeňme na tomto mieste význam, ktorý sa pripisuje snovej skúsenosti, a to nielen v rámci mytologického vedomia, ale v niektorých prípadoch tiež všeobecne v rámci kultúry, keď sa snové udalosti neodlišujú od objektívnej reality, a teda sny môžu mať reálne dôsledky, alebo pripomeňme, že napríklad k snovej skúsenosti sa v niektorých kultúrach vzťahujú niektoré iniciačné rituály a pod.³⁹

Tento základný ráz mýtického myslenia do istej miery naznačuje aj fenomenológiu mýtu, ako sme si ju charakterizovali v úvode tejto práce.

Pri pohľade na skutočnosti mytologického vedomia namiesto vedomej hranice objavíme súzvuk jednotlivých stupňov objektivizácie a túto ľahostajnosť voči nim musíme mať stále na pamäti, keď sa budeme snažiť pochopiť zvnútra obsah mytologického vedomia, a teda aj mýtov samotných, a nie ho iba reflektovať zvonka.

Ľudské poznanie sa nezaobíde bez obrazov a znakov; pôsobnosť kultúry sa prejavuje aj pri vytváraní určitých svetov reprezentácií – symbolických foriem. Cieľom fenomenologického prístupu k mýtom však nie je vrátiť sa späť za všetky tieto výtvary a dešifrovať ich pomocou určitého zvoleného kľúča (odtiaľ pochádzajú jednotlivé pokusy o ich výklad a ozrejmienie teoretického, morálneho a i. obsahu), skôr naopak, uchopiť ich a urobiť tak vedomými v základnom princípe ich vzniku. Ak uvažujeme o reprezentáciách ako o viacúčelových obrazoch, je dôležité snažiť sa uchopiť ich práve ako také, čiže ako zväzok významov. Akékoľvek redukovanie v rámci jednej referenčnej roviny môže viesť iba k jeho skomoleniu, nepochopeniu, či dokonca zničeniu v ich funkcii nástroja poznania.

3. 2 Modalita mytologického myslenia. Vzťah príčiny a následku, mytologický priestor a čas

Premeny bytia vo svete sú určené reláciami medzi jednotlivými formami individualizovaného bytia – objektmi. Práve určenie zákonitostí týchto vzťahov a takisto aj ich komponentov prispieva nielen k poznaniu a orientácii vo svete, ale taktiež k uchopeniu a pochopeniu jeho štruktúry a princípov klasifikácie ako koherentného celku bytia. Podstata viery v magickú moc slova spočíva na indiferencii pomenovania a objektu,

³⁹ Príklady z etnografického materiálu pozri napr. LÉVY-BRUHL, L: *Myšlení člověka primitivního*, 1999; DE MARTINO, E.: *Magický svět*, 2002; k existenciálnemu rozmeru snovej modality pozri napr. FOUCAULT, Michel, 1995. *Sen a obraznost*. Liberec: Dauphin. ISBN 80-901842-1-9.

ku ktorému sa vzťahuje – teda na indiferencii slov a pomenovaných súcien. V tomto prípade slovo zahŕňa samotné bytie a pomenovať znamená zmocniť sa ho. Mágia slov vychádza z predpokladu, že svet súcien a pomenovaní tvorí jednu skutočnosť, pretože sú jednou nerozlučnou súvislosťou účinkov. Je to rovnaká forma substanciality a rovnaká forma kauzality, ktorá platí v každom svete a ktorá ho spojuje do jedného hermeticky uzatvoreného koherentného celku.

Za princíp mytologickej kauzality sa zvyčajne označuje princíp, keď v mýte každý časový a priestorový dotyk je braný bezprostredne ako vzťah príčiny a následku. Ak porovnáme mytologické myslenie s teoretickým, môžeme konštatovať, že teoretické zovšeobecnenie sa buduje na základe logickej hierarchie, a síce od konkrétneho k abstraktnému, od príčin k následkom. Mytologickému mysleniu je však akákoľvek abstrakcia cudzia, naopak, na vyjadrenie obsahu vedomia operuje s konkrétnymi reprezentačnými formami a teda postupnosti príčin a následkov v mytologickom myslení zodpovedá spredmetnenie, hierarchia síl a mytologických bytostí. Pre lepšie pochopenie pripomeňme, čo sme uviedli v predchádzajúcej podkapitole o problematike mytologickej reality. Podobne ako mytologickému vedomiu chýba kritický prístup na určenie objektivity, čiže predmety vstupujúce do vedomia považuje za objektívne skutočnosti, analogicky ani v tomto prípade mýtus nerozlišuje ani medzi objektom a jeho znakom. Substitučná a parciálna funkcia znaku je v tomto prípade nahradená úplnou individualizáciou – sám znak sa tak stáva predmetom mytologického vedomia.

Symbol slnka, resp. znak odkazujúci na určité solárne božstvo, ktorý v mýte môže nadobudnúť konkrétnu obsahovú manifestáciu v podobne určitej reprezentácie, napríklad solárneho zvieraťa, ktoré úsvit nereprezentuje, ale ním v mytologickej skutočnosti naozaj je.

Ďalším charakteristickým špecifikom mytologického myslenia je teda vzťah medzi celkom konkrétneho objektu a jeho časťami. Pre empirické vedomie pozostáva celok z jeho častí; pre analýzu kauzálnej príčinnosti vyplýva celok z jeho častí. Pre mytologické myslenie neplatí v zásade ani jedno, ani druhé. Podobne ako v prípade nerozlišovania objektívnej a subjektívnej zložky, aj v tomto prípade platí indiferentnosť vzťahu častí a celku. V mytologickom vedomí celok nemá časti a nečlení sa na ne, naopak, časť tu bezprostredne vystupuje v úlohe celku a pôsobí ako taká; nejde o symbolickú náhradu, ale o reálne určenie, o skutočnú súvislosť. Členenie a hierarchizácia bytia sú jedným zo základných

postupov, ktorými sa kritické poznanie snaží uchopiť, určiť a pomenovať svet bytia. V tomto prípade teda celok nie je iba sumou častí, ale je vybudovaný z ich vzájomných vzťahov, pomeru, predovšetkým však ich zmenami za určitých determinujúcich okolností v pevne stanovenom časovom a priestorovom okamžiku. Naproti tomu mytologické myslenie, ktoré jednak nepozná takýto spôsob myšlienkového prístupu, tak pre túto formu myslenia neexistuje ostrá hranica oddeľujúca celok od jeho častí (čo platí aj pre fragmentizáciu času a priestoru) a naopak – absencia prísnej hranice medzi celkom a časťami súvisí s absenciou prísnej kauzality. Celok a jeho časti sú v mýtoch navzájom prepojené a to čo po ich vecnom oddelení ulpie na časti, ulpie aj na celku⁴⁰, a teda mytologické myslenie sa vzhľadom na svoju vlastnú podstatu a princíp fungovania zásadne odlišuje od kritického myslenia, čo zákonite vedie k rozdielom v stanovení a reflektovaní sledu vzájomných súvislostí jednotlivých objektov, resp. ich vzájomných vzťahov. V mýte sa jednota, ktorú myslenie vytvára mení na totožnosť častí a celku (toto tvrdenie platí aj na fenomén demonizácie).

Mytologická súvislosť totiž presahuje priestorové a časové rozdiely. Mytologický vzťah sa nepotrebuje vytvárať medzi časovými a priestorovými prvkami, ale od začiatku zabraňuje, aby k takémuto štiepeniu na časti vôbec došlo. Dôsledkom tohto obmedzenia je potom substanciálne videnie účinkov v mýte, keď je princíp ekvivalentný podstate. Namiesto otázky „ako“ sa mýtus pýta „čo“ a odpoveďou mu je určitá konkrétna substancia, spredmetnená reprezentácia. V tejto súvislosti Cassirer hovorí o kauzálnom procese v zmysle metamorfózy⁴¹, ktorú spája s ďalším špecifikom mytologického myslenia a tým je spojenie spiritualizácie kozmu a personifikácia, či konkretizácia duchovných obsahov⁴². V dôsledku čoho je dianie vo svete vnímané ako pôsobenie božských a démonických síl. Táto dichotómia podmieňuje nazeranie celej mytologickej skutočnosti. Naopak pre kritické myslenie znamená porozumieť určitému postupu, daniu, vzťahu prevetliť ho do určitej podmienky, čo ho vyjadruje.

Mýtus ako forma nazerania sveta sa prejavuje v zvláštnej forme systematickosti a v zvláštnosti každej jednotlivkej kategórie, pričom sa stále opakuje jeden charakteristický typ myslenia.

⁴⁰ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9b, s. 68n; porovnaj paralely v magickom myslení – napr. DE MARTINO, E.: *Magický svět*, 2002.

⁴¹ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9b, s. 69n.

⁴² Cassirer, 1996b, s. 70; porovnaj MELETINSKIJ, Jeleazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9, s. 52 – 57.

Základná štruktúra mytologického myslenia, ktorá sa prejavuje v zameraní mytologického vedomia predmetov, v charaktere pojmu mytologickej reality, v pojme substancie a kauzality, a siaha ďalej – zahŕňa a určuje tiež jednotlivé útvary tohto myslenia a súčasne im dáva svoju pečať.

Podobne ako empirické myslenie aj mýtus usiluje o akúsi jednotu sveta, jednotu rozdielneho. V tejto snahe sa pohybuje po koľajach, ktoré predznamenujú jeho duchovná „prirodzenosť“, alebo ktoré vyplývajú z jeho princípov, ale i možností nazerania sveta. Už v magickom poňatí sveta, ktoré ho osídlilo množstvom démonických síl, môžeme sledovať črty, ktoré predznamenujú budúce delenie, organizáciu a hierarchizáciu. A čím viac sa mýtus blíži k rozvinutejším formám, čím jasnejšie pretvára démonov na božstvá, ktoré majú vlastnú individualitu a dejiny, tým jasnejšie sa v nich vymedzuje ich bytostné určenie a pôsobnosť. A rovnako ako kritické myslenie usiluje o hierarchiu zákonov a systematické nadradžovanie a podradžovanie príčin a následkov, tak mýtus usiluje o hierarchizovanie síl a božských postáv.

Svet sa mytologického mysleniu stáva čoraz viac priezračný tým, že ho prideluje jednotlivým bohom; každú zvláštnu oblasť súcna a ľudskej činnosti prideluje jednotlivým božským postavám. Napokon sa vďaka tomuto úsiliu aj mytologický svet stáva pojmovým celkom, avšak uvážme, že s podstatne odlišným nazeraním, než ku ktorému speje svet logického poznania. Ako sme už vyššie uviedli, tak ako kritické poznanie usiluje o zlúčenie množstva heterogénnych prvkov, tak mytologické myslenie to, čo spojilo, nakoniec urobí identickým. Namiesto jednoty spojenia, syntetickej jednoty rozdielneho, tu máme do činenia s vecnou koincidenciou. Vzťahy, ktoré mýtus kladie, nie sú žiadnymi myšlienkovými útvarmi, ktorými je triedené a súčasne spojované to, čo do nich vchádza⁴³, ale predstavujú iba akýsi spoj, ktorý spája aj najmenej zrovnateľné prvky.

3. 2. 1. Mytologický časopriestor, reflexia dichotomie posvätné – profánne a jej vplyv na modalitu mytologického časopriestoru

Každý objekt, ktorý mytologické vedomie uchopí a naplní, sa javí v ňom ako súcno, čo prináleží iba sebe samému, ako jedinečná entita. Existuje v takmer individuálnej atmosfére a je niečím, čo môže byť uchopené iba v tejto atmosfére vo svojom bezprostrednom

⁴³ Teda nie sú to vzťahy analogické ideálnym významom kritického poznania – porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996a. *Filozofie symbolických forem. Jazyk*. Praha: Oikoymenh. 978-80-8600-510-2.

okamihu bytia. Najmä vďaka tejto špecifickosti mytologického vedomia sa v ňom všetky obsahy spájajú do jedného hermeticky uzatvoreného celku a nadobúdajú špecifickú modalitu, vďaka ktorej sa vydeľujú zo sféry každodenného a obvyklého.

Tento charakter „neobvyklého“ a odlišenia je bytostný pre každý obsah mytologického vedomia, pretože v ňom všetky jeho obsahy spojuje akýsi popud k transcendentálnosti, ktorý dodáva mytologicko-náboženskému obsahu jeho základný rys – ide o charakter posvätnosti⁴⁴.

Posvätné sa prejavuje ako skutočnosť iného druhu. V najširšom meradle za *posvätné* môžeme považovať všetko, čo prekračuje prirodzenú skúsenosť človeka. Aká hlboká je priepasť, ktorá oddeľuje tieto dve modalities skúsenosti si môžeme uvedomiť, keď si pripomenieme napríklad koncepciu stavby ľudského obydlija, rôzne náboženské skúsenosti, či charakter, ktorý môžu nadobúdať niektoré biologické funkcie človeka (sexualita a pod.)⁴⁵. Za typický rys posvätna môžeme považovať ambivalenciu, ktorú u svojho recipienta vyvoláva – zároveň úctu aj strach.

Zmysel a moc posvätna sa v mýtoch nevzťahuje na určitý konkrétny obsah alebo sféru bytia, resp. na žiadnu konkrétnu sféru hodnôt. Tento zmysel sa vo svojej plnosti prejavuje v bezprostrednej totalite bytia⁴⁶. Týmto znakom nie je označená určitá objektívna vlastnosť, ale určitý vzťah⁴⁷. Celá dynamika mytologických foriem spočíva práve v tomto špecifickom „akcentovaní“ súcna, ktoré získava stále nové oblasti a obsahy vedomia. V tomto prípade postupuje mytologické myslenie analogicky empirickej výstavbe sveta, v oboch prípadoch ide o pochopenie spôsobu, ako sa jednotlivé a zvláštne splotia do jedného celku – o prekonanie izolácie bezprostredne daného.

Každá súvislosť, ktorú postupne nadobúdajú obsahy mytologického aj empirického vedomia, je dosiahnuteľná iba prostredníctvom foriem času, priestoru a čísla⁴⁸.

Ako už asi tušíme, základný rozdiel medzi mytologickou a logickou syntézou sa opäť prejavuje v spôsobe tejto výstavby, v jej architektonike.

V empirickom (a kritickom) myslení predstavuje začlenenie všetkých empirických obsahov do postupnosti, následnosti a do pevného číselného radu miery a veľkosti predpoklad pre

⁴⁴ Porovnaj ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánné*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-7, prip. OTTO, Rudolf, 1998. *Posvätno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalite*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-260-8.

⁴⁵ ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánné*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-7

⁴⁶ Eliade, 2006

⁴⁷ Porovnaj *Ottovo mysterium facinosum*; OTTO, Rudolf, 1998. *Posvätno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalite*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-260-8.

⁴⁸ Podrobnejšie k problematike posvätného času, priestoru a čísla pozri ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X.

to, aby sa všetky tieto obsahy dali zhrnúť do určitej zákonitosti. Čas, priestor a číslo sú univerzálnym systémom, do ktorého sa určitým spôsobom zaraďuje všetky jednotlivé súcna bytia.

Mytologické myslenie sa taktiež pokúša o systematizáciu súcién v mytologickom vedomí.

K následnému členeniu však nedospieva upevňovaním v myšlienkach toho, čo je na zmyslových javoch kolísavé a pohyblivé, ale tak, že do časopriestorového bytia vnáša svoj špecifický protiklad posvätné a profánne.

V súvislosti s posvätnosťou mýtov Eliade hovorí o zjavovaní reality par excellence, keď mytologická látka vzhľadom na jej obsah (porovnaj aj podkapitolu 3. 3. 2 nižšie) a hodnotu, ktorá sa mýtom pripisuje, je považovaná za hierofániu posvätná⁴⁹.

Bytostný a špecifický výkon každej symbolickej formy, teda aj tej mytologickej, nespočíva v tom, aby sa iba jednoducho prijal materiál dojmov, ktorý už obsahuje pevnú určitosť, kvalitu a štruktúru, aby mu potom bola zvonka vnútená iná forma, ktorá pochádza z vlastného vedomia – výkon ducha však začína oveľa skôr⁵⁰.

Fyzikálny priestor sa vo všeobecnosti považuje za silový priestor, pojem sily je tu však (z matematického hľadiska) redukovaný na pojem zákona a teda na pojem funkcie.

V mytologickom priestore sa však stretávame z jeho celkom odlišným poňatím. V mýtoch sa štruktúra priestoru neriadi oddelením všeobecného od náhodného, trvalého od premenlivého, tu platí iba jeden selektívny faktor („akcent“) – mytologický, ktorý spočíva v oddelení posvätného od profánneho. Na tomto základnom protiklade spočíva celé mytologické myslenie. Tu neexistuje členenie geometrické, ani geografické, ideálne myslené alebo empiricky vnímané rozdiely, z tohto dôvodu k stanoveniu určitého členenia v mýtoch nemôžeme prísť postupom myšlienkového určenia, kritickej syntézy alebo analýzy, pretože diferencovanie mytologického priestoru tu prebieha práve stanovením spomínaného protikladu. Z pohľadu objektívnej skúsenosti tento pohyb mytologického myslenia predsa len nadväzuje na určité fyzické fakty. Rozvinutie mytologickej veličiny

⁴⁹ Udalosti prerozprávane mýtni sú nazerané ako prvotné a čiže jediné správne (a tým pádom reálne, skutočné), pričom posvätnosť im prepožičiava aj fakt, že sa týkajú existencie bohov (porovnaj ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánne*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-7 a i.).

⁵⁰ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myslenie*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9, s. 118.

priestoru vychádza z protikladu deň – noc, svetlo – tma⁵¹, resp. zo všeobecnej systematizácie tohto základného protikladu, keď len samotné víťazstvo svetla nad tmou je počiatkom sveta a svetového poriadku.

S touto časopriestorovou dichotómiou súvisí akékoľvek rozlišovanie jednotlivých oblastí a s ním každý spôsob členenia mytologického priestoru. Charakter posvätnosti a profánnosti sa rozpína do jednotlivých smerov a oblastí rôznym spôsobom a každému z nich dáva istý mytologicko-náboženský punc. Východ, západ, sever a juh v tomto prípade nie je rozdelenie, ktoré by, ako je typické pre empirické vedomie, slúžili bytostne rovnorodým spôsobom, v mýte každý jeden z týchto smerov má svoju vlastnú dimenziu bytia, svoj vlastný význam a mytologický život. Táto tendencia v niektorých prípadoch môže dospieť až k najvyššiemu stupňu konkretizácie a osamostatnenia v rámci možností mýtu a personifikovať sa až na postavu jednotlivých božstiev v rámci mytologického sujetu⁵². Mytologické poňatie priestoru (a tiež času, ako si povieme nižšie) je bezprostredne kvalitatívne a konkrétne, a nie kvantitatívne a abstraktné.

Podľa Cassirera o skutočnom mýte hovoríme vtedy, keď sa do podoby démonov a bohov premieta nielen nazeranie univerza, jeho častí a síl, ale keď je týmto postavám priradený vznik, bytie a jestvovanie v čase. „Mýtus v užšom a špecifickom zmysle slova začína tam, kde sa pokročilo od opisu podoby bohov k dejinám a k rozprávaniu o bohoch“⁵³. V tejto súvislosti však treba predpokladať, že všeobecný protiklad, na ktorom celé mytologické myslenie spočíva, teda rozdelenie na posvätný a profánný mytologický časopriestor je už uzavretý. V medziach tohto delenia, ktorého výrazom je priestorové vymedzenie a ohraničenie, dochádza k skutočnému členeniu mytologického sveta a s definovaním kategórie času sa roztvorí jeho hlbinná dimenzia, v tejto súvislosti by sme mohli hovoriť aj o akomsi mytologickom vektore.

⁵¹ Moc, ktorú tento protiklad má nad mytologickým myslením možno sledovať v jednotlivých mytológiách; obzvlášť v iránskych mýtoch – CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myslenie*. Praha: Oikoymenth. 80-86005-11 -9, s. 120.

⁵² S mnohovektrovou štruktúrovanou hierofániou priestoru a času sa stretávame napríklad v mayskej mytológii.

⁵³ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myslenie*. Praha: Oikoymenth. 80-86005-11 -9, s. 129 a ďalej pokračuje, „že práve nazeranie časovosti sa ukazuje ako podmienka pre plné rozvinutie pojmu božského – boh sa konštituuje až svojou históriou“ (Cassirer, 1996b, s. 130).

Mytologické bytie odhalí svoj pravý charakter keď vystupuje ako bytie pôvodu⁵⁴. Posvätnosť mytologického bytia je odvodená od posvätnosti počiatku. Tým, že sa určitý obsah vedomia prenesie do minulosti, prejaví sa nielen ako posvätný, ale aj mytologicko-nábožensky zdôvodnený. Nielen podstata ľudského bytia, ale aj zvyky, sociálne a morálne normy i predpisy sú odvodené z mytologického počiatku, ba dokonca aj súcno samo (čiže povaha vecí vo svete) je skutočne zrozumiteľné až z tohto uhla pohľadu. Akýkoľvek znak v geografii krajiny, črta v charaktere a vo fyziognómii človeka, či v správaní jednotlivých biologických druhov, považuje sa za vysvetlenú a zdôvodnenú, keď sa objasní jej mytologický vznik⁵⁵. Na tomto mieste si pripomeňme náš výrok, ako sme ho už uviedli vyššie – mýtus ponúka vysvetlenia a nekladie otázky, význam sprostredkovaný obsahom mytologického rozprávania je receptormi považovaný za absolútny a nespochybniteľne legitímny. Zjednodušene by sme mohli povedať, že mýtus je v skutočnosti kozmogónia⁵⁶. V tejto súvislosti nadobúda aj veličina času, ako celok aj v každom svojom úseku, onen špecifický mytologických „charakter“ vyplývajúci z kategórie posvätna. Tak ako sme si už ukázali v prípade uchopenia a mytologického vymedzenia priestoru, ani čas tu nie je iba vyjadrením vzťahovej relácie, ale nadobúda podstatu vlastnej bytnosti (v podobne boha, alebo démona)⁵⁷. A podobne ako v prípade kategórie priestoru aj tu platí pravidlo konkrescencie, zrastania členov vzťahu.

Princíp *part pro toto*⁵⁸ v mytologickom myslení zahŕňa tiež kategóriu času.

3. 2. 2. Mytologický časopriestor, mytologická redukcia na čas genézy

⁵⁴ CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9; porovnaj ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X.

⁵⁵ „Tým, že mýtus rozpráva ako veci vznikli, podáva ich vysvetlenie a nepriamo odpovedá na inú otázku: Prečo vznikli?“ ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánné*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-7.

⁵⁶ Každý mýtus sa istým spôsobom podieľa na určitom druhu kozmogonického mýtu; svojím spôsobom ho vždy môžeme chápať ako variant príbehu o vzniku sveta a objasnenie príčiny bytia. Eliade tvrdí, že každá kozmogónia je (okrem toho, že je prejavom teo- a hierofánie) taktiež ontofánná, čo súvisí s jeho koncepciou mýtu ako spôsobu bytia – ELIADE, Mircea, 1998. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-63-1], ELIADE, Mircea, 2003. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-388-9.

⁵⁷ V Perzii sa kult času vyvinul zo všeobecného kultu svetla (pozri Di NOLA, Alfonso, 1998. *Đábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha: Volvox Globator. ISBN 80-7207-114-9; ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85; KLÍMA, Otakar, 1977. *Sláva a pád starého Iránu*. Praha: Orbis. ISBN 80-7021-787-1; SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7; TOKAREW, Sergej Aleksandrovič, 1978. *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Köln:

Pahl-Rugenstein. ISBN 376090355X a i.).

⁵⁸ Časť ako celok

Mýtus striktne nedodržiava delenie času na minulosť, prítomnosť a budúcnosť, ale mytologické vedomie má tendenciu tieto rozdiely identifikovať.

Posun mytologického obsahu do časovej diali (do minulosti) dodáva tomuto svetu novú dimenziu – v mytologicko-náboženskom zmysle. Charakter mytologického bytia sa odhaľuje, keď vystupuje ako bytie pôvodu (posvätnosť sa nevzťahuje na obsah bezprostredne daného, ale na jeho vznik), tým pádom môžeme chápať mýtus ako rozprávanie o vzniku. Posvätnosť mytologického bytia je v konečnom dôsledku odvodená od posvätnosti počiatku. Mytologický obsah tým nie len že získa väčší význam (napr. náboženský), ale stáva sa mytologicky a nábožensky zdôvodnený. Nie len zvyky, sociálne normy a vzťahy sú týmto spôsobom ukotvené v mytologickej rovine, resp. odvodzované z príkladu mytologického pôvodu, ale aj samotné bytie, či „povaha“ súcien sa stáva zrozumiteľná až z hľadiska mytológie. Určitý ráz reliéfu krajiny, vecný alebo druhový charakter sa považuje za vysvetlený, len čo sa zdôvodní jeho mytologický vznik a napojí sa na jedinečné dianie minulosti⁵⁹. V tomto prípade minulosť (rovnako ako mýtus) nepozná žiadne „prečo“, ona sama je požadovaným vysvetlením⁶⁰.

Eliade⁶¹ považuje opakovanie mytologických paradigiem za prejav prvotnej ontológie. Gestá, skutky, predmety, časti prírody, získavajú svoje opodstatnenie, kým sa podieľajú na transcendentnej realite – gestá, skutky, predmety, atď. sa stávajú reálnymi výlučne vtedy, keď opakujú prvotný úkon. V imitovaní mytologickej činnosti tkvie podstata rituálu. V archaických spoločnostiach boli božské vzory prisudzované nie len rituálom, ale akejkolvek ľudskej činnosti tým, že opakovali činnosť boha, héroa alebo mytologického predka na počiatku času: obradné úkony sprevádzajúce osídlenie nového územia, stavbu domu, poľnohospodárske práce, prípadne začiatok roka reprodukovujú výjavy stvoriteľských mýtov.

⁵⁹ Porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9b, s. 130n.

⁶⁰ Na tomto mieste považujem za vhodné v súvislosti s mýtickým časom aspoň v krátkosti pripomenúť teóriu o bezčasovosti mýtov, ktorá vychádza z toho, že čas nenadobúda pre mýtus formu relácie, v ktorej sa strieda prítomnosť, minulosť a budúcnosť, ale empirickú súčasnosť od mytologickej minulosti oddeľuje nepreniknuteľná hranica, ktorá obom prepožičiava ich nezameniteľný charakter; v tomto zmysle býva niekedy mytologické vedomie označované ako bezčasové. V porovnaní s kozmickým a historickým časom tu vskutku takáto bezčasovosť existuje (porovnaj CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9, s. 130n; ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X, s. 57n, s. 153n). Lévi-Strauss v tejto súvislosti prirovnáva mýtus k hudobnému dielu a domnieva sa, že ako mýtus, tak aj hudobné dielo, sú akýmsi „strojom na popretie času“, ich potreba sa obmedzuje iba na prekonanie antinómie plynúceho historického času a nehybnej štruktúry (mýtu, hudby) (LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006a. *Mythologica I. Syrové a vařené*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-644-0, s. 28).

⁶¹ ELIADE, Mircea, 2003. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-388-9

Svet, v ktorom možno vycítiť dielo človeka (zúrodnená pôda, obývané územie, splavné rieky, mestá a pod.) má svoj mimozemský prototyp ponímaní ako „plán“, „forma“, resp. „náprotivok“, ktorý je reprezentovaný na kozmickej úrovni.

Vo svete, ktorý nás obklopuje však všetky komponenty nezodpovedajú prototypu tohto druhu (neúrodná pôda, neznáme vody, územia, pustatiny, atď.), ale aj tie sa však vzťahujú k mytologickému vzoru, no celkom iného druhu. Zatiaľ čo úkony ritualizované formou mytologických vzorov, ktoré po formálnej stránke obsahovo imitujú kozmický náprotivok, reprezentujú po formálnej a obsahovej stránke pozemský ekvivalent Kozmu, úkony, ktoré sa týmto kritériám vymykajú, predstavujú reprezentáciu Chaosu. A teda majú pôvod v stave, ktorý predchádzal stvoreniu. V prípade, že sa takáto oblasť začne exploatovať, konajú sa obrady, ktoré symbolicky opakujú samotný akt stvorenia.

Delenie priestoru na jednotlivé smery a oblasti postupuje paralelne s delením času na jednotlivé úseky. Aj v tomto prípade však čas ako celok a obzvlášť v každom svojom úseku nadobúda vlastný mytologicko-náboženský charakter posvätnosti. Mytologické chápanie času, podobne ako priestoru, je kvalitatívne a konkrétne, nie kvantitatívne a abstraktné. Ako sme konštatovali pri našich úvahách o mytologickom priestore, nie je tu miesto v priestore iba vyjadrením určitého vzťahu, ale určitej bytnosti – bohom alebo démonom, a toto pravidlo platí aj pre čas a jeho úseky.

Mýtus vskutku predstavuje realitu sui generis.

4. Morfológia mytologického protivníka

V tejto časti práce pristúpim k analýze mytologického protivníka ako prvku mytologického sujetu – mytologického symbolu.

Vladimir Propp charakterizuje protivníka ako naratívnu funkciu, nie postavu. Ide o funkciu ako takú, teda konštantnú veličinu. Jej variabilnými zložkami sú spôsob jej vykonávania, názov a atribúty postáv, ktoré túto funkciu vykonávajú⁶². Vlastné pomenovania a atribúty postáv sú premenlivé veličiny, ale hoci sa menia, pri ich štúdiu je zjavná určitá opakovateľnosť. Prvok, ktorý sa vyskytne v jednej rubrike, nachádzame zároveň v celkom inej. V tejto súvislosti hovoríme o premietaní foriem v rámci slovesných útvarov, v užšom ponímaní ide o premiestnenie prvku, čo je v istom zmysle určitý druh metamorfózy, transformácie.

Neil Forsyth hovorí o protivníkovi ako o stabilnom komponente naratívnych žánrov⁶³.

Za základnú úlohu diabla môžeme považovať funkciu protivníka. Vyplýva to najmä z etymológie pomenovaní satan a diabol, rozšíreným aj v našej kultúrno-jazykovej oblasti, pričom označenie satan vo význame protivník, respektíve oponent súvisí s koreňom hebrejského slova štn, a taktiež gréckeho diabolos, ktorý (pravdaže, okrem iných synonymických variantov) označuje niekoho, resp. niečo stojace v ceste – zábranu⁶⁴.

Pôvodný význam tohto pomenovania je kľúčový pre pochopenie podstaty tejto naratívnej funkcie. Substantívum satan či diabol vzniklo povýšením názvu funkcie na vlastné pomenovanie a v konečnom dôsledku je paradoxné a svojím spôsobom aj tragické, lebo definuje bytosť, ktorej existencia je podmienená: existencia protivníka totiž zákonite predpokladá existenciu inej bytosti (či súcna), s ktorou je protivník v opozičnom vzťahu, a teda nejde o existenciu nezávislú, ale podmienenú jestvovaním opozičného prvku. Ráz tejto „postavy“ vytvára práve jej funkcia protivenstva, opozície (či už hovoríme o opozícii k Bohu, človeku, Božiemu synovi a pod.).

⁶² PROPP, Vladimir. J., 1969. *Morfológia rozprávky*. Bratislava: Tatran. ISBN 61-176-71, s. 30, s. 87.

⁶³ FORSYTH, Neil, 1987. *The Old Enemy. Satan and The Combat Myth*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press. ISBN 0-691-01474-4

⁶⁴ Ďalšie významy gr. pomenovania pozri FORSYTH, Neil, 1987. *The Old Enemy. Satan and The Combat Myth*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press. ISBN 0-691-01474-4, s. 4.

Táto funkcia sa môže reprezentovať v aspekte zvodcu, klamára, prípadne rebela a vo všeobecne narušiteľa platného normatívneho poriadku a predpisov, zakaždým však nadobúda charakter, ktorý vyplýva z jeho úlohy.

Pokúsme sa teda charakterizovať funkciu protivníka z hľadiska jej významu v mýte, ako mytologického symbolu, a teda istého syntaktickej jednotky, ktorej syntaktickosť nie len že spočíva jej funkčnosti v rámci naratívnej formy, ale aj ako výrazová jednotka – znak – v sebe spája niekoľko významových rovín.

Na tomto mieste na pristavím pri pojme kultúrnej jednotky. V každej kultúre⁶⁵ existuje množstvo kompozičných prvkov, štrukturálnych jednotiek. Týmito entitami môžu byť akékoľvek prvky (osoba, miesto, vec, stav vecí, pocit, myšlienka a pod.), ktoré sú kultúrne definované.

Kultúrna jednotka môže ako semiotická jednotka byť súčasťou systému, ktorý je definovaný semioticky.

Jednotka tohto typu by mohla byť uznaná ako interkulturálny prvok, čo zostáva invariantný na rozdiel od jazykového symbolu i kognitívnym reprezentáciám, ktoré ho označujú.

Rozpoznanie prítomnosti kultúrnych jednotiek napríklad v jazyku má za následok jeho klasifikovanie ako sociálny jav. Kultúrne jednotky sú z tohto dôvodu významy, ktorých kódy vytvárajú príslušný systém znakových prostriedkov. Ľudská spoločnosť vypracovala množstvo definícií a príkladov príslušných výrazov, pričom každú definíciu môžeme chápať ako novú jazykovú (dokonca aj vizuálnu) správu, ktorých význam môže, resp. musí byť objasnený pomocou iných jazykových výrazov, ktoré definovali kultúrne jednotky prenášaním predchádzajúcich výrazov. Tento semiotický reťazec Charles S. Peirce nazýva interpretanty⁶⁶.

Interpretant zastupuje i v prípade absencie interpreta platnosť znaku.

Peirce považuje za interpretant to, čo produkuje znak v kvázimysli, ktorou je v tomto prípade interpret, a je možné ho chápať ako ďalšiu definíciu representamenu, teda ďalšiu reprezentáciu vzťahujúcu sa k určitému objektu⁶⁷. Vyjadrením interpretantu môže byť jeho

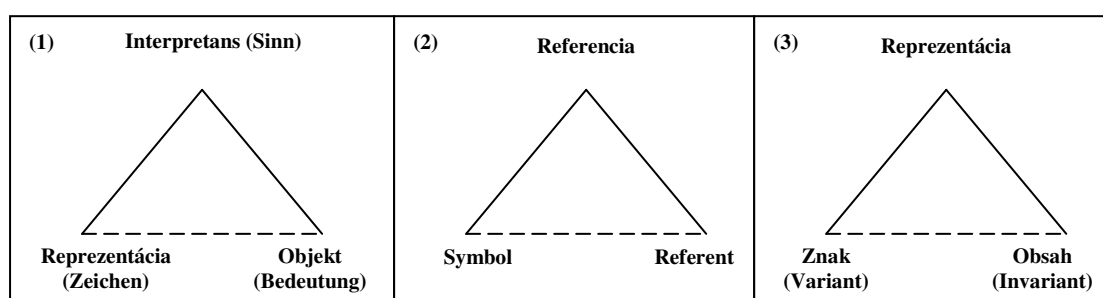
⁶⁵ V tejto súvislosti chápeme kultúru ako materiálno-sociálny a duchovný systém, ktorým sa človek adaptuje na svoje prirodzené životné prostredie.

⁶⁶ ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7, KEVELSON, Roberta et al, 1998. *Hi-Fives. A Trip to Semiotics*. New York: Peter Lang Publishing, Inc. ISBN 978-0820438429

⁶⁷ Ak chceme zistiť interpretans znaku, musíme ho pomenovať pomocou iného znaku, ktorý má zase ďalší interpretans, čo môže byť pomenovaný pomocou ďalšieho znaku atď. V tejto súvislosti hovoríme o procese neobmedzenej semiózy – ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7, s.

ekvivalent (napr. kresba mačky, zodpovedajúca slovu mačka a pod.), index vzťahujúci sa k určitému objektu, vedecká definícia (napr. chemické označenie zlúčeniny), emocionálna alebo metaforická asociácia (pes môže byť vyjadrením vernosti), či jednoduchý preklad výrazu do iného jazyka, prípadne jeho synonymická substitúcia.

Semiotickým objektom je však obsah, a nie referent, a obsah musí byť definovaný ako kultúrna jednotka. Pre väčší prehľad na tomto mieste uvádzam zjednodušené diagramy, ktoré zachytávajú tri pohľady na vzťah objektu, obsahu a reprezentácie, pričom diagram (1) obsahuje zlúčenie východísk znakových teórií Peircea a Fregea, diagram (2) sa vzťahuje k teórii Odgena a Richardsa⁶⁸. Pre moje nasledujúce syntézy je východiskový diagram (3).



Obrázok 1

Neurčitosť kategórie interpretants tak sprístupňuje kultúrne jednotky pomocou ďalších jednotiek, jej bohatosť ukazuje, ako signifikácia ohraničuje kultúrnu jednotku bez toho, aby umožnila priamo ju uchopiť. Eco vidí v semióze, ktorá samú seba vysvetľuje pomocou samej seba, nosný spôsob kultúrnej histórie, keďže umožňuje použitie znakov tak, aby pomenovali veci, v čom podľa neho tkvie základ komunikácie⁶⁹.

Podobne my v tejto práci budeme pristupovať k funkcii protivníka ako k jednému z možných variantov chápania postavy diabla v mytológii, pričom funkciu protivníka chápeme ako mytologickú jednotku, invariantnú formu, ktorej ďalšie variantné formy, reprezentácie vyplývajú či už z jej znakovkej funkcie, alebo atribútov postavy

88n. Zjednodušene povedané ide o proces porovnateľný napríklad s prekladateľským procesom z jedného jazyka do iného, najmä o výrazovú variabilnosť synonym, pričom aj v tomto prípade môže dochádzať k istým jemným významovým posunom.

⁶⁸ OGDEN, C. K. – RICHARDS, I. A., 1923. *The Meaning of Meaning*, London: Routledge; PEIRCE, CH. S. 1935-1958. *Collected Papers*, Cambridge: Harvard University Press, FREGE, G. *Über Sinn und Bedeutung*, In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, 1982 – diagram (1) a (2) podľa ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7.

⁶⁹ ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7, s. 91.

v mytologickom sujete, a teda v tejto súvislosti hovoríme v užšom zmysle o morfológii mytologického protivníka, širšom zmysle o antropológii diabla.

Mýty a legendy o priateľstve alebo príbuzenstve Boha a Satana, či dokonca svätca a diablice, boli medzi ľudovými vrstvami veľmi obľúbené. Dôkazom je ich pomerne častý výskyt v ľudovej naratívnej tradícii čiastočne v strednej, juhovýchodnej a východnej Európe, v stepiach centrálnej Ázie, na Sibíri či indickom subkontinente⁷⁰.

Naratívny motív, v ktorom diabol vystupuje ako Boží pomocník, radca, priateľ, prípadne ho zobrazuje vo funkcii kozmokeátora, alebo hovorí o tom, že jeho podiel na stvorení sveta je do väčšej či menšej miery relevantný, má za následok, že tieto rozprávania prekonal diskrepanciu prameniacy z nezlučiteľných protikladov vyplývajúcich z podstaty oboch protagonistov. Dôkazom je aj vo folklóre pomerne často sa vyskytujúci komický aspekt diabla, v ktorom sa táto postava celkom vzdialila od svojho pôvodného démonického charakteru, a v rámci procesu folklorizácie a v istom zmysle aj antropologizácie sú jej nie len že pripisované ľudské vlastnosti, ale stáva sa terčom posmechu a aktérom komiky. A. J. Gurevič v tejto súvislosti hovorí o stredovekej kultúre smiechu⁷¹, keď práve smiech či komika slúži ako prostriedok prekonania strachu z diabla v stredovekých legendách a iných žánroch.

Podobne v začiatkových kapitolách časti Avesty známej pod názvom Vidévdát Ormazd vymenúva časti sveta, ktoré stvoril pri „prieniku“ do hmotného stvorenia, a ich náprotivky, ktoré neskôr stvoril Ahriman. Medzi týmito protikladnými dvojicami súcien, resp. abstraktných pojmov nachádzame napríklad prírodné javy – vo všeobecnosti zimu a chlad, ľad, horúčavu; ale aj časti fauny a flóry – reálne i mýtické: škodcov dobytky, divé zvieratá i hmyz; a napokon i morálne prehrešky: morálne zlo, manifestujúce sa v mazdaizme nesprávnym zmýšľaním, slovami a skutkami, nesprávne úsudky, uctievanie modiel, pochovávanie mŕtvych do zeme, spaľovanie nebožtíkov, nevieru a pod.⁷² – spolu s oslavovaním Ormazda ako stvoriteľa mnohých nadprirodzených alebo božských a pre

⁷⁰ Príklady z folklóru Bulharov, altajských Turkov a Mongolov, Arménov a Rusov – DRAGOMANOV, Michail Petrovič, 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends. The Dualistic Creation of the World*. Bloomington (Indiana): Indiana University.. ISBN 0415615488; pozri aj ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikymen. ISBN 80-86005-51-8; ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5.

⁷¹ GUREVIČ, Aron J., 1996. *Nebe, peklo, svet*. Jinočany: Nakladatelství a vydavatelství H&H. ISBN 80-85787-41-5.

⁷² DRAGOMANOV, Michail Petrovič, 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends. The Dualistic Creation of the World*. Bloomington (Indiana): Indiana University.. ISBN 0415615488.

človeka užitočných stvorení Avesta opisuje Ahrimana ako stvoriteľa démonov, nositeľa materiálneho a eticko-náboženského zla.

Zaratuštra si predstavoval život ako zápas dvoch princípov: Ohrmazda, dobra alebo svätého ducha, a Ahrimana, zla alebo ducha ničiteľa. V mazdaistickej koncepcii sveta Ohrmazd a Ahriman stoja proti sebe ako deň a noc, leto a zima, muž a žena, teplo a chlad. Prípadne sú personifikovaní ako polarita príznačné pre kozmos či ľudský život (deň – noc, hore – dolu, chaos – poriadok, narodenie – smrť, leto – zima, atď.), ktoré slúžili ako príklad či model periodickej obnovy sveta a života.

Podľa mazdaistických náboženských textov je Ahrimanova existencia pre slobodu človeka nevyhnutná a v podstate slúži ako doklad, že božský princíp nakoniec víťazí nad akýmkoľvek protivenstvom (pozri napríklad aj podkapitolu 4. 1. 1 nižšie).

Aby som sa však držala kontextu vymedzeného v úvodných kapitolách tejto práce, uvádzam v tejto súvislosti mýtus, o ktorom pojednáva R. C. Zaehner⁷³ a kde si boh-stvoriteľ Ohrmazd zúfa nad vlastnou bezmocnosťou a nevedomosťou, keď po stvorení sveta nevie, ako stvoriť nebeské telesá – Slnko a Mesiac. Diabol (Ahriman) to vedel a rozpovedal to démonom: Ormazd sa musí dopustiť incestu, z jeho spojenia s vlastnou matkou vznikne Slnko. Potomkom spojenia s jeho sestrou bude Mesiac. Ahriman však zaprisahal démonov mlčanlivosťou, vyhrážal sa krutým trestom, ak by Ohrmazdovi toto tajomstvo vyzradili. Ale jeden z prítomných démonov zákaz neposlúchol, a všetko vyrozprával Ohrmazdovi. A tak vznikli Slnko a Mesiac. Ahriman hrozil, že zničí zem a prikáže ropuche, aby vypila všetku vodu, ale mucha (diabolov výtvar) poštipala žabu do nosa, a tá všetku vodu vyplula.

Ďalším ukázkovým príkladom preklenutia mazdaistického dualizmu je zurvanistický mýtus, podľa ktorého sa boh (Ohrmazd) a diabol (Ahriman) zrodili zo Zurvána, boha neobmedzeného času.

Všetky tieto mýty a legendy by si zasluhovali samostatný a oveľa podrobnejší rozbor, avšak musíme uspokojiť s konštatovaním, že všetky tieto rozprávania môžeme považovať za dôkaz toho, že jednotlivé národy Strednej Ázie, ale aj Európy, ešte dlho po rozšírení islamu či kresťanstva cítili potrebu pridať svojim vlastným spôsobom diablu nejaké

⁷³ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 151n; 435n

miesto (nie len) pri stvorení sveta, a tiež mu pripísať funkciu božieho spoločníka, ktorý sa zrodil z pocitu osamelosti boha a jeho prania nebyť sám.

Pre ortodoxné mazdaistické učenie o dvoch protikladných princípoch, o dobre a zle, je však charakteristická ich absolútna autonómnosť. Dobro a zlo sú tu ponímané ako dva praxe existujúce nezlučiteľné princípy, zmienku o tom nám poskytnú už gáthy (30,1 – 6; 45,2⁷⁴).

V mazdaizme (na rozdiel napríklad od kresťanstva, v ktorom sa táto myšlienka stala predmetom niekoľkogeneračných nábožensko-filozofických dialógov) je otázka pôvodu a existencie zla vyriešená, odpoveďou na ňu je striktný dualizmus dobra a zla, jasné odôvodnenie ich vzniku, existencie, ale aj zániku, podobne ako aj jasné stanovenie rozdielov a atribútov oboch kozmo-konštitutívnych princípov.

V mazdaizme je zlo limitované priestorovo aj časovo (pre mytologické paralely pozri M₂ nižšie), hoci objasnenie jeho stvorenia sa obmedzuje na konštatovanie, že „existovalo od počiatku vekov.“ Mazdaistická dogma nekompromisne prehlasuje najvyššieho boha Ohrmazda za priateľa človeka, je teda nemysliteľné, aby akékoľvek príkorie páchané na človeku pochádzalo od neho. Všetko zlo a utrpenie pochádza od diabla, Ahrimana. Akékoľvek úvahy o Ohrmazdovej tolerancii zla sú považované za hrubé porušenie náboženskej doktríny – v podstate by sa bohu pripisovali atribúty, ktoré nie sú v súlade s jeho povahou ani podstatou a išlo by o priestupok analogický démonizácii najvyššieho boha⁷⁵.

Cieľom pri uvádzaní mytologických príkladov však nie je určiť, či ide o ľudové kreácie heretického, alebo ortodoxného charakteru. Pri analýze jednotlivých mýtov, resp. fragmentov mytologických rozprávání som sa sústredila najmä na mýty o stvorení, či už hovoria o stvorení materiálneho sveta, alebo abstraktných súcien patriacich napríklad k učeniu o morálke a pod. Vzhľadom k fragmentárnej povahe dochovaného a dostupného študijného materiálu nie je ani zámerom tejto práce analyzovať obsah jednotlivých textov z hľadiska súladu či odchýlky od mazdaistickej vierouky, však texty, ktoré sa z tohto hľadiska považujú za neortodoxné uvádzame s označením variant.

⁷⁴ KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85

⁷⁵ Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415.

4. 1 Antropologizácia diabla. Konštituovanie symbolu protivníka v kontexte staroiránskej mytológie

Prehovorím o oboch pradávnych duchoch života, z ktorých sa ten svetlejší takto prihovoril zlému: „Nezhodujú sa v nás oboch myšlienky, ani reči, ani zámery, ani rozhodnutia, ani výroky, ani skutky, ani zmýšľanie, ani duše“⁷⁶.

Po prečítaní týchto Zaratuštrových veršov sme sa v podstate dopracovali k záveru našej práce, bez toho, že by sme sa vôbec s patáliami rozborovej analýzy obťažovali. Našťastie však máme toľko odvahy, že nás to neodradí.

V tejto časti práce pristúpime k samotnému uchopeniu a charakteristike mytologickej postavy protivníka v kontexte vybraných mytologických predstáv starého Iránu. Tu protivník v postave Ahrimana (av. Angra Mainju) nadobúda charakter zla, ktoré je personifikované a ontologizované ako jeden z hlavných protikladných a súčasne konštitutívnych prvkov univerza. Iránsky dualizmus poníma dobro a zlo ako rovnocenné konštitutívne zložky sveta⁷⁷. Ako východiskový materiál nám poslúži samotná mytologická látka, obsah jednotlivých (fragmentov) mýtov, kde sa na základe textovej analýzy pokúsime zrekonštruovať reprezentáciu protivníka vo forme mýtickej paradigmy.

4. 1. 1 Tri obdobia bytia, časové a priestorové ohraničenie diabla v mazdaizme

Mazdaistické náboženské texty hovoria o dvoch druhoch stvorenia, ako ich stvoril najvyšší boh Ahura Mazda. Najprv priviedol všetky veci do nehmotného bytia (ménóg) až potom do hmotného (gétík). Oba výrazy pochádzajú z avestského jazyka a korešpondujú s označením pre „duchovnú“ a „materiálnu“ časť stvorenia v celej oblasti Blízkeho východu, pričom pomenovanie ménóg (mēnōg) pôvodne označovalo substanciu, čo vytvára čisto duchovnú podstatu bohov, ľudí a ostatného stvorenstva, a do kategórie gétík (gētík) patrili všetky aspekty bytia súvisiace s fyzickým životom⁷⁸.

⁷⁶ J 45,2 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

⁷⁷ ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-51-8; BOYCE, Mary, 1974. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd. ISBN 978-0-415-23903-5; ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809 a i.

⁷⁸ V neskorších obdobiach boli obe kategórie „aktualizované“ s prihliadnutím na Aristotelove kategórie „forma“ a „hmota“, dokonca Eznik z Kolbu vo svojom diele *Proti sektám* poznamenáva, že medzi

Oba aspekty stvorenstva tvoria konštitučné prvky stvoriteľského aktu, v pahľaví nazývaného bundahišn. Mazdaisti uznávajú dve praprincípy bytia – Ohrmazda a Ahrimana. S Ohrmazdom spájali všetko dobré a krásne, s Ahrimanom všetko zlé a hnijúce. No ani jeden z nich nebol nekonečný, lebo medzi nimi bola Prázdnota.

Stvorením hmotného sveta sa vytvorili predpoklady pre poňatie bytia ako boja dvoch znepriatelených strán, keďže táto forma bytia svojou podstatou vykazuje lepšie predpoklady pre útok, než nehmotné bytie. Ahriman zaútočil: násilne prenikol do oblohy cez jej spodný okraj (táto predstava súvisí s reflektovaním oblohy v podobe kovovej misy či veľa, ktorá prikríva Zem a je rozšírená aj v iných kultúrach Strednej Ázie⁷⁹), čím narušil jej dokonalú celistvosť. Potom sa vyrútil dolu, prenikol cez vodu (M₆), časť z nej ostala slaná, a keď zaútočil na zem, vznikli pohoria (M₅). Prišiel do kontaktu s rastlinstvom (M₇), zabil prvorodeného býka (M₈), potom prvého človeka (M₉) a neskôr aj prvý ľudský pár (M₁₀). A nakoniec sa pustil do siedmeho stvorenia – do ohňa, a znečistil ho dymom (M₁₁).

M₁: O dvoch prvotných duchoch (Bd 2 – 4⁸⁰)

Indická recenzia Bundahišnu⁸¹ hovorí o počiatku oboch duchoch toto:

Na počiatku nebolo nič.

Boli dvaja duchovia, jeden „lepší“ a druhý „zlý“. Ohrmazd bol vrcholom vševetúčnosti a dobroty, Ahriman, zaostalý vo vedomí, ktorého vôľa smerovala k ničeniu, žil hlboko dolu v temnotách. Medzi nimi bola Prázdnota. Ohrmazd vo svojej vševetúčnosti vedel, že Ničivý duch (Ahriman) existuje, že sa s ním zapletie, a vedel aj to, čím a koľkými spôsobmi môže

zoroastrijcami existujú aj tí, ktorí uznávajú aj tretiu samostatnú kategóriu, entitu, čo oddeľuje dvoch duchov – Prázdnotu, Váju – ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 200n. Zaehner však inde (ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 94n) hovorí o stvorení *mēnōg* ako o „neviditeľných prototypoch“ či „ideách“, napríklad neba, vody, zeme, planét, dobytky a pod., ktoré Ohrmazd stvoril počas prvých troch milénií; na základe útržkovitých prameňov sa môžeme domnievať, že zároveň s Ohrmazdom tvoril prototypy príslušnej časti stvorenia aj Ahriman. Tieto substancie boli nehybné, ich konzistencia podobná mužskému ejakulátu.

⁷⁹ Napríklad HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2

⁸⁰ Indická recenzia Bd podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809

⁸¹ Malý tzv. Indický Bd je kratšia verzia staroiránskeho opisu stvorenia sveta. Rukopis do Európy priniesol Abraham Anquetil-Duperron v roku 1762. Dostupná je aj ďalšia recenzia rukopisu – Veľký tzv. Iránsky Bd, ktorý je starší. Oba rukopisy sa v niektorých pasážach odlišujú, čo pravdepodobne súvisí s tým, že oba vychádzajú z rozdielnych prepisov pôvodného textu.

dosiahnuť svoj cieľ. V ideálnej podobe stvoril také bytosti, aké pre svoje účely potreboval. Tieto bytosti boli tisíc rokov v ideálnom stave. Ničivý duch vo svojej obmedzenosti o Ohrmazdovej existencii nevedel, vyvstal z hlbín a prišiel až k okraju, odkiaľ bolo vidieť svetlo. Keď zbadal žiaru nedotknuteľného Ohrmazda, vyrazil vpred hnaný túžbou ničiť. Keď však uvidel niečo vznešenejšie a vyššie, než bol on sám, zľakol sa, utiekol späť do hlbín a stvoril početných démonov.

M_{1a}: O dvoch prvotných duchoch (Zs 1 – 4⁸²)

V Písme stojí, že na počiatku bolo vysoko hore svetlo a dolu temnota. Medzi nimi bola Prázdnota. Svetlo bolo sídlom Ohrmazda, v temnote prebýval Ahriman. Ohrmazd o Ahrimanovej existencii vedel a vedel aj o jeho túžbe zabíjať. Ahriman o Ohrmazdovi nevedel a nevedel ani o existencii svetla. Raz sa stalo, že Ahriman vo svojej sklúčenosti a temnote prišiel k hranici a zbadal záblesk svetla, a pretože svetlo bolo jeho povahe neznáme a cudzie, rozhodol sa, že sa ho zmocní a privlastní si ho. Keď sa v spoločnosti iných, jemu podobných stvorení vybral k hranici, Ohrmazd mu vyšiel naproti. Začali spolu bojovať, lebo Ohrmazd nechcel dovoliť Ahrimanovi vstúpiť do svojho kráľovstva a zrazil Ahrimana dolu do temnoty – a urobil tak vyslovením čistého slova, magickej formule⁸³.

Zurvanistický variant mýtu hovorí o dvoch duchoch ako o dvoch bratoch, o dvoch rozdielnych synoch jedného otca – boha času Zurvána. Zurvanizmus, heretická odnož mazdaizmu, ktorej pôvod a raný vývoj je opradený niekoľkými teóriami⁸⁴; za vlády dynastie Sásanovcov (3. – 7. stor.) bol Zurvánov kult jedným z akceptovaných náboženských prejavov v Perzskej ríši. V súvislosti s mýtom o Zurvánovi stojí za to spomenúť aj pasáž z Knihy kráľov o Zálových skúškach, keď hrdina odpovedá na hádanky

⁸² Podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

⁸³ V tomto prípade sa ako „magická formula“ myslí *Ahuna vairja*, modlitba, ktorú podľa Avesty ako prvý vyriekol práve Ahura Mazda, neskôr ju predniesol aj Zaratuštra (J 9,14), a v jej texte je obsiahnutý konečný triumf dobra nad zlom, porážka Ahrimana a jeho tvorov; modlitba zohráva kľúčovú úlohu v mazdaistickej liturgii i pri najhlavnejších mazdaistických sviatkoch a zvykoch – pozri MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>

⁸⁴ Niektorá odborná literatúra uvádza, že zurvanizmus je výsledok liberalizácie náboženskej doktríny za vlády Achaimenovcov, prípadne sa o Zurvánovi hovorí ako o starobyľom predzaratuštrovskom božstve a napokon existujú aj názory, ktoré ho považujú za výsledok kultúrnej výmeny s Babylónanmi – BOYCE, Mary, 1974. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd. ISBN 978-0-415-23903-5; ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809; ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468 a i.

mudrcov a jedna z nich hovorí o dvoch žrebcoch, čiernom a svetlom, ktorí sa nemôžu dohoniť, a Zál múdro odpovedá, že spomínajú striedanie dňa a noci, teda čas⁸⁵.

V Aveste sa hovorí o dvoch typoch času: o nekonečnom, neobmedzenom čase (v ortodoxnom mazdaizme sa viaže s Ohrmazdom, neskôr sa invenciou ortodoxie Zurván reinterpretoval ako hypostáza Ohrmazda) a o čase, „ktorého neobmedzená vláda trvá dlho“ („konečný“ čas, dočasnosť reprezentovaná zmluvou medzi dvoma duchmi – viď M₂ nižšie). Staroiránske predstavy o čase sa líšia od ideí helenizmu či od hinduistickej koncepcie kalpy – v tomto prípade v istom momente z nekonečného času vzíde konečný čas, ktorého pohybová trajektória má tvar kruhu: nakoniec sa vráti na začiatok a potom opäť splynie s večným časom, ktorým je bezčasovosť. Ide o konečný proces, ktorý sa neobnovuje. Mazdaizmus akceptuje toto kozmické intermezzo ako nevyhnutné pre elimináciu diabla, neakceptuje však nijaké pochybnosti o Ohrmazdovej predurčenosti k víťazstvu – v tomto prípade je limitovanie času Ohrmazdov výtvor, pochádza z jeho vlastnej nekonečnosti⁸⁶, a preto s ním úzko súvisí. Určením hranice času sa bytie manifestuje a stvorenie sa dáva do pohybu. Personifikáciou Zurvánovho tela je Spihr, kozmos – vo svojej neobmedzenej podobe boh času Zurván korešponduje s kategóriou Urgott v iných náboženstvách, vo svojej konečnej podobe sa prejavuje prostredníctvom ohraničeného priestoru⁸⁷.

Naproti tomu hlavným znakom zurvanizmu je idea o nedokonalosti boha.

M_{1b}: O dvoch počiatkových duchoch – variant A

Na počiatku nebolo nič, ani voda, ani zem, ani vzduch. Zurván po tisíc rokov obetoval, aby mal syna, ktorého by pomenoval Ohrmazd. Ohrmazd by potom stvoril nebo, zem a všetko stvorenstvo, a tak získal moc nad celým stvorením. Po tisíciach rokoch však začal o výsledku obetovania pochybovať. Z božskej, dobrej podstaty sa zrodil Ohrmazd, zo Zurvánovej pochybnosti Ahriman. Ohrmazd, ktorý pochádzal z otcovej múdrosti, i o jeho rozhodnutí vedel a prezradil ho svojmu bratovi Ahrimanovi, ktorý sa to rozhodol zneužiť vo svoj prospech a násilím prenikol na svet prvý. Postavil sa pred otca a predstavil sa mu ako

⁸⁵ FERDOWSI, Abolqasem (prel. Dick Davis), 2006. *Shahnameh. The Persian Book of Kings*. New York: Penguin Books. ISBN 978-0-14-310493-3, s. 97

⁸⁶ Nekonečnosť Ohrmazda a jeho stvorenia je zabezpečená definitívnou porážkou diabla, keď sa očistený svet vráti do pôvodného stavu pred kozmickým konfliktom.

⁸⁷ ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415, s. 113n; kde autor uvádza spojitost s prvotným človekom manichejcov a gnostikov.

prvorodený syn. Zurván ho však odmietol, pretože Ahriman strašne páchol, rád konal zlo a patril k temnote. Zurván zaplakal. Potom prišiel na svet Ohrmazd a Zurván hneď vedel, že toto je jeho prvorodený syn.

Ako vyplýva z M_1 , M_{1a} , M_{1b} Prázdnota označuje priestor medzi sídlami dvoch duchov. Obe protikladné mocnosti teda nie sú nekonečné v priestore, a ako uvidíme nižšie ani v čase. Je zrejmé, že mazdaisti uvažovali o nekonečnosti iba jedným smerom – v priestore sa táto idea manifestovala smerom hore od stanovenej dolnej hranice (pri kráľovstve svetla), v čase nekonečnosť „merali“ od určitého fixného bodu⁸⁸. Pozoruhodné je aj jasné a neprekonateľné priestorové oddelenie oboch princípov, duchov v súlade so Zaratuštrovým dualizmom. Niektoré mazdaistické varianty mýtu personifikovali Prázdnotu s božstvom Váju (Váj) a podobne ako všetky súcna bytia aj Váju podliehal prísnej dichotómii dobra a zla, obzvlášť ak si uvedomíme, že ide o personifikáciu predstavy geografického vyjadrenia oblasti pôsobenia oboch duchov tzv. zmesi. O negatívnych prívlastkoch Vájua sa zmieňuje aj Jašt na slávu Vájua⁸⁹, kde v súvislosti s jeho charakteristikou môžeme nájsť epitetá ako nepokojný, násilnícky, rýchly a divoký (vietor), ktorý podmaňuje, čo pravdepodobne súvisí s jeho príbuzenstvom s védskym Vájom, kde bol asociovaný s Indrom. V spojení s ním dochádza k vytvoreniu duálneho božstva Indra-Váju. (K problematike bipolárnych božstiev a dualizmu pozri kapitola 5 nižšie.)

Védsky Váju bol atmosférickým božstvom. Ako vietor personifikoval makrokozmickej dych, a preto aj dych života, ktorý udržiava pri živote aj mikrokozmos – človeka. Keďže išlo o silu, čo kontrolovala pohyb vzduchu a v širšom zmysle aj „pohyb“ života, analogicky mal védsky Váju aj moc život odňať a v tomto aspekte vystupoval ako božstvo smrti (no nie démon smrti).

Je takmer isté, že aj Váju vzišiel zo skupiny dévov (k dévom a asurom pozri kapitola 5 nižšie), na rozdiel od iných archaických božstiev ho však v mazdaizme postihol celkom iný osud. V neskorších textoch (najmä v Bundahišne) sa bipolarita súvisiaca s jeho ambivalentnou podstatou v rámci mytologickej architektiky a v súlade s invenciou mazdaizmu reprezentovala v dvoch samostatných mytologických postavách.

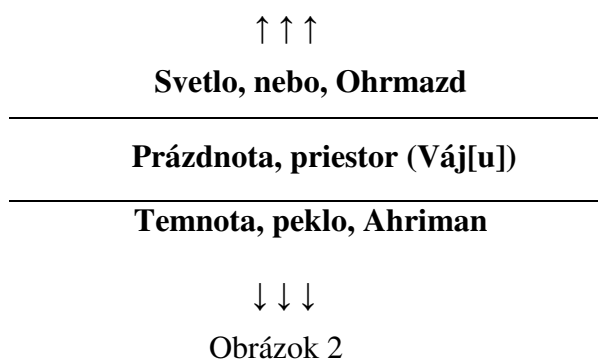
⁸⁸ ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 93 – 94.

⁸⁹ Jš 15.

Váju je v Aveste personifikovaný – odetý v zlatej helme či korune a tunike a v tejto antropomorfizovanej podobe sa stal patrónom bojovníkov⁹⁰.

Svetlo a tma v Bundahišne predstavujú zložky, ktoré existovali od počiatku vekov, pričom svetlo sa rozprestieralo do nekonečnej výšky smerom hore a temnota smerom dolu. Medzi nimi bola Prázdnota, ktorú v mytologickej geografii reprezentuje predstava priestoru ohraničeného zhora i zdola, laterálne však neobmedzeného, ktorý oddeľuje svetlo od tmy (Obr. 3). Z oboch duchov je teda Ohrmazd sídlaci v svetle ohraničený v priestore a neohraničený v čase, pretože Ohrmazd, jeho trón (miesto), zjavenie (vševvedúcosť a dobrota) a čas, boli, sú a budú. Na druhej strane Ahriman dolu v temnote je ohraničený priestorovo aj časovo, pretože je „predurčený“ ku konečnosti, lebo „jeho stvorenie zanikne, až nastane budúci čas“⁹¹.

.



Určenie časového limitu existencie stvorenia, predstavuje prvý Ohrmazdov akt z pozície stvoriteľského boha. Totiž podobne ako Ohrmazd, aj Ahriman vo svojej podstate implikuje nekonečnosť bytia, a teda predstavuje večný zhubný protipól dobrého boha. Teda ako personifikácia nezávislého antagonistického princípu, keďže Ohrmazd o Ahrimanovej existencii vedel a vedel čo zamýšľa, toto vedomie v sebe implikuje samotný dualizmus vyplývajúci z podstaty oboch princíпов, a tým je ich protikladnosť. Tento protikladný princíp však nezdieľal Ohrmazdovu nekonečnosť bytia a jedinou možnosťou ako jeho škodlivý vplyv ukončiť bolo vylákať ho z nekonečnosti, realizovať v konečnom čase, čo nakoniec povedie k jeho definitívnemu zániku.

⁹⁰ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 148 – 150.

⁹¹ KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 108.

Ak vychádzame z homologického vzťahu medzi makrokozmosom – vesmírom, a mikrokozmosom – ľudským telom, aj v mazdaistických textoch⁹², na etnografickej úrovni nachádzame analogické rozdelenie do troch úrovní. Ide o úrovne ľudského tela, pričom jeho časť od pásu hore sa považuje za sídlo svetla, nachádzajú sa tu oči, čo svetlo vidia, múdrosti, ktorá svetlo chápe, pamäti, čo ho udržiava, rozumu, ktorý správne usudzuje, a srdca i čistoty. Časť tela od pásu dolu je považovaná za nečistú, za sídlo kalov a spúšťa podobnej peklu. Najmä so žalúdkom sa spájajú predstavy o mieste pôsobenia démonov nenásytosti, smädu a túžby. Uprostred týchto dvoch častí je brucho, v ktorom sídli sila, čo vťahuje, zdržiava, stravuje a znovu vyvrháva.

Na rozdielnú povahu týchto polovic upozorňuje kústik – posvätný opasok v tradičnom mazdaistickom odeve. Zároveň však plní funkciu akéhosi imaginárneho mantinelu, ktorý nie len že upozorňuje na dualitu oboch častí, ale ich aj oddeľuje, ale zároveň zabraňuje, aby sa potreby súvisiace so spodnou časťou nezmiešali s potrebami vrchnej časti, a tiež aby človeka ovládla charakteristika spodnej časti. S ritualizovaným prepásaním kústika je napríklad spojený aj najdôležitejší mazdaistický iniciačný obrad navjote – zasvätenie nedospelého jedinca do viery⁹³, z čoho vyplýva, že človek opášaný kústikom rozlišuje medzi dvoma princípmi a tromi časťami. V rituálnej rovine ide o repetíciu či už stvoriteľského aktu, keď Ohrmazd, resp. v zurvanistickom variante Zurván, stvoril kozmos (a tiež čas), ako predpoklad pre vzájomnú interakciu boha a diabla, alebo ide o symbolické vyjadrenie pôvodného stavu bytia (porovnaj M_1 , M_2).

Kústik sa vyrába zo jahňacej vlnky, určenej na tento účel, skladá sa zo sedemdesiatich dvoch vlákien, lebo 72 je časť Jasny, tie sú spojené do troch hrubších povrázok z 24 vlákien, lebo 24 je časť Vispratu; šesť hrubších prameňov, každý zložený z dvanástich vlákien z celkového počtu 72, symbolizuje šesť hlavných povinností zoroastrijca: dodržiavať sezónne sviatky, oslavovať západ slnka, po dobu troch dní od úmrtia blízkej osoby dodržiavať pohrebné zvyky, dodržiavať zvyky pamiatky zosnulých, tri razy denne odrieť modlitbu na počesť Slnka a trikrát mesačne odrieť modlitbu na počesť Mesiaca. Kústik je symbolom zviazanosti s Ohrmazdom a zviazanosti myšlienok, čo predstavuje opak nekoordinovaného chaosu, ktorý je jednak znakom, ale aj atribútom Ahrimana. Vo

⁹² Dádestání Deník, kpt. 40 – MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>, s. 178.

⁹³ V mazdaizme nie je presne stanovená horná veková hranica adeptov obradu, vo všeobecnosti sa odporúča vek pred dosiahnutím dospelosti – Vd 18,54 uvádza vek po dosiahnutí pätnásteho roku života – MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>, s. 178n.

všeobecnosti sa s kustíkom spája archaická symbolika, predpokladá sa, že tento odevný prvok pochádza ešte z predzaratuštrovského obdobia, a podľa mazdaistickej tradície ho ľuďom daroval Jima. V mazdaizme je symbolom poslušnosti voči bohu, obrany voči hriechu a zlomenia moci diabla, aj dnes je súčasťou tradičného odevu indických Parsov.

Vráťme sa však ešte k obrázku 2. V mytologickej rovine je obraz zvrchovaného boha Ohrmazda v tomto prípade reprezentovaný jeho hypostázami: jeho „trónom“ čiže miestom, sídlom, zjavením a tiež časom, ktoré sa viažu k stvorenému časopriestoru.

V liturgických textoch ide totiž o štyri aspekty zjavenia tvoriace podstatu jedného boha. V rovine mytologickej sa sú tieto aspekty reprezentované entitami vyplývajúcimi zo stvoriteľského aktu Ohrmazda vo funkcii kozmokeátora.

Ohrmazdov „trón a miesto“ v kontexte mazdaizmu predstavuje „bezpečné svetlo“, zatiaľ čo jeho vševedúcosť a dobrota predstavuje „zjavenie“ (náboženstvo).

V Bundahišne sa ďalej dočítame, že vševedúci Ohrmazd, ktorý o budúcom Ahrimanovom útoku vedel, ako preventívne opatrenie vytvoril v Prázdnote obranný nástroj (napríklad Zaehner⁹⁴ v tejto súvislosti hovorí o Ohrmazdových a analogicky tiež Ahrimanových zbraniach či armáde) – nehmotné formy (gétik) bytostí, ktoré potreboval ako prostredníkov –, zo svojej vlastnej svetelnej podstaty stvoril tvory, ktoré sa podobali ohňu, žiarivé a svetlé⁹⁵.

Tieto formy budúcich entít a bytostí boli po dobu tritisíc rokov nehybné, nedotknuteľné a telesne nepochopiteľné. Toto nehmotné stvorenie predstavuje surovínový zdroj pre stvorenie materiálneho sveta a hmotného stvorenia.

Pokračujme však v mytologickom príbehu. Bundahišn hovorí, že krátko po stretnutí Ohrmazda s Ahrimanom, sa medzi oboma duchmi odohral dialóg, v dôsledku ktorého dochádza nie len že k ohraničeniu času trvania následne stvoreného nehmotného a hmotného sveta, ale spečatil sa ním aj osud diabla, pričom oba prvotní duchovia – boh i diabol – sa dohodli na dĺžke obdobia vlády každého z nich. Iniciátorom dialógu je Ohrmazd a tento jeho ústretový krok smerom k Ahrimanovi je v mazdaizme chápaný ako

⁹⁴ ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

⁹⁵ Mytologickým paralelám a symboliku ohňa v mazdaizme pozri M₁₁ a príslušný text nižšie v tejto práci.

prejav jeho nekonečnej múdrosti (Ohrmazd si uvedomil, že musí stvoriť čas, inak bude s bojovať s diablom donekonečna).

M₂: Zmluva medzi dvoma duchmi (Bd⁹⁶)

Potom Ohrmazd ponúkol Ahrimanovi mier. Ahriman si myslel, že Ohrmazd je bezmocný, a preto mu navrhuje prímerie, a tak ponuku odmietol. Múdry Ohrmazd sa chcel vyhnúť nekonečnému zápasu a ponúkol Ahrimanovi obdobie vlády deväťtisíc⁹⁷ rokov, pretože vedel, že prvých tri tisíc uplynú celkom podľa Ohrmazdovej vôle, druhých tri tisíc bude zároveň pôsobiť vôľa oboch duchov, a nakoniec Ohrmazd v poslednom bitke Ničivého ducha zbaví moci. Ahriman vo svojej nevedomosti tento návrh prijal.

Prijatie Ohrmazdovho návrhu Ahrimanom môžeme považovať za jediný výraz aspoň čiastočnej snahy minimalizovať démonizáciu diabla, zvýrazňujúc jeho aspekt hlupáka, ktorý sa v mytologickej rovine reprezentuje ako prejav prameniacy z jeho nevedomosti (ak v tejto súvislosti vôbec môžeme hovoriť o komickom aspekte Ahrimana) – Ahriman bol zaostalý vo vedomí, porovnaj M₁.

M_{2a}: Zmluva medzi dvoma duchmi (Bd 1,1 – 1,28⁹⁸)

Ked' Ahriman zočil Ohrmazdove tvory, zdali sa mu dôstojné a velebil ich. Ked' Ohrmazd uvidel Ahrimanove tvory, plné hrôzy a páchnuce, nevelebil ich. Vyšiel Ahrimanovi v ústrety, ponúkol mu mier, hoci vopred vedel, aký bude koniec ich rozhovoru. Požiadal Ahrimana, aby prispel k jeho stvoreniu a velebil ho, Ahrimanove tvory by potom neboli smrteľné, páchnuce ani hladujúce. Ahriman ponuku odmietol a namiesto nej ponúkol Ohrmazdovi vojnu. Ohrmazd zaúpel: „Ak neurčím čas boja, môže si robiť čo chce, môže si

⁹⁶ Indická recenzia Bd podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

⁹⁷ Zachovali sa aj pramene, čo uvádzajú variant dvanásť tisíc rokov – ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 96.

⁹⁸ Iránska recenzia Bd podľa MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 211 – 213.

mojich tvorov privlastňovať a nútiť ich, aby sa obrátili proti mne.“ Prehovoril k Ahrimanovi a určil čas boja.

Nasleduje vymedzenie času troch období – viď M₂. Mýtus ďalej pokračuje, keď Ahriman prijme Ohrmazdovu ponuku, pretože bol nerozumný a nevidel do budúcnosti.

Potom Ohrmazd odrecitoval modlitbu a všetko to Ahrimanovi ukázal. Keď si Ahriman uvedomil svoju bezmocnosť a zmar diablov, vydesil sa a spadol dolu do najväčšej tmy. Keď Ohrmazd predniesol tretinu modlitby, Ahriman od strachu skrútil telo. Keď predniesol dve tretiny modlitby, Ahriman padol na kolená, a keď ju zarecitoval celú, Ahriman sa zdesil, stal sa bezmocným pôsobiť Ohrmazdovým tvorom neprávosť. V tomto stave zotrval po tri tisíc rokov.

Zurvanistický variant hovorí, že zmluvu medzi oboma duchmi – dvojčatami stanovil ich otec Zurván. Podmienky zmluvy medzi oboma duchmi nám sú už známe (pozri M₂).

M_{2b}: Zmluva medzi dvoma bratmi – variant A

Keď sa Ahriman dozvedel o otcovom sľube, roztrhol (matkinu)⁹⁹ maternicu a prenikol na svet prvý. Pripomenul otcovi jeho prísľub a Zurván mu odpovedal: „Odstúp satan, urobil som ťa kráľom na deväť tisíc rokov a Ohrmazd som urobil kráľom, aby panoval nad tebou, a po čase takto určenom, bude Ohrmazd vládnuť a riadiť všetky veci podľa svojej vôle¹⁰⁰.

Samotný stvoriteľský akt a následné prvé obdobie bytia, z hľadiska mytologickej chronológie ide o prvé milénium vlády, predstavuje počiatkové obdobie, v ktorom sa odohráva interakcia oboch duchov. V tomto období Ohrmazd vo funkcii boha-stvoriteľa stvoril amšaspand (Nesmrteľných svätých – personifikácie abstraktných pojmov, na mytologickej úrovni symbolizujú a reprezentujú hlavné nábožensko-etické kategórie

⁹⁹ Zurván ako hermafroditného božstvo - ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809; ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468; ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5; WIDENGREN, Geo, 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. ISBN (neuvedené) a i.

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5, s. 96 – 97.

mazdaizmu¹⁰¹), materiálny svet v tomto poradí: nebo, vody, zem, rastlinstvo, dobytok a človeka, a ako uvádzajú niektoré mazdaistické texty aj konečný čas¹⁰². Keď si Ahriman uvedomil svoju bezmocnosť, vydesil sa a tri tisíc rokov prebýval v strachu. Diabli, jeden za druhým sa mu prihovárali a dva razy vymenovali svoje zločiny. Ahriman sa však neupokojil. Po uplynutí troch tisícov rokov za ním prišla zlá Kurva¹⁰³ a dvakrát vypočítala svoje zločiny. Ahriman sa neupokojil. Znovu sa mu prihovarila, a dva razy vymenovala svoje zločiny, a nakoniec sa diabol zaradoval, prebral sa z vydesenia, pobožkal ju na temeno, následkom čoho sa na nej objavila nečistota menštruácie, a opýtal sa jej, čo si želá. Ona mu odvetila: „Chcem muža, tak mi ho daj“¹⁰⁴!

Vzápätí Ahriman vyrazil z temnoty a zaútočil, jeho útok predznamenal druhé obdobie – obdobie zmesi, počas ktorého svet nie je výhradne dobrý –, keď vzniká protivenstvo a dobro sa premiešava so zlom. Je to obdobie, kedy sa svet dal „do pohybu“. „Pred nájazdom Nepriateľa boli Mesiace, Slnko i hviezdy nehybné, čas plynul bez prerušenia (a v čistote) a stále bolo poludnie“¹⁰⁵. Ahrimanov vpád do sveta zasiahol celé hmotné aj nehmotné stvorenie (pozri $M_6 - M_{11}$).

Cyklos bytia uzatvára tretie obdobie – obdobie konečnej obnovy (phl. fraškegird), keď bude zlo definitívne oddelené od dobra a bytie sa s konečnou platnosťou vráti do pôvodného stavu.

Zaratuštrovo učenie o troch historických obdobiach predstavuje cyklickú koncepciu času, keď sa obnovený nehmotný svet tretieho obdobia vráti do pôvodného stavu dokonalosti,

¹⁰¹ Prvého stvoril Vohumana (Dobré zmýšľanie), ktorý stvoril svetské svetlo, zároveň s ním vzniklo aj náboženstvo uctievačov Mazdu; potom Ohrmazd stvoril Ašavahištu (Aša je personifikáciou pravdy, mytologická reprezentácia Ašavahišta – „najlepšia pravda“, Chšathru-vairju (Dobrá vláda), Ármaiti (Zbožnosť), Haurvatát (Jednota) a nakoniec Ameretát (Nesmŕteľnosť). Ahriman stvoril ich démonické náprotivky: najprv Mitócha, zo svetskej tmy stvoril Akómana, Andru, potom Saurvu, Náonhaithja a nakoniec Táriča a Záriča – Bd 1,1 – 1,28 In: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 211 – 213; postavy mazdaistického panteónu – BOYCE, Mary, 1974. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd. ISBN 978-0-415-23903-5; HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2.

¹⁰² Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468.

¹⁰³ Podľa všetkého ženský démon Džéh, personifikácia žiadostivosti – porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 183n, KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85; podobne ako Áž vystupuje predovšetkým v Zatspramových vybraných statiach, no zmieňuje sa o nej aj iránska recenzia Bundahišnu (Kpt. 4).

¹⁰⁴ Zs 34,30 – 31 podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 350 – 351.

¹⁰⁵ Bd 29,12 podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 148.

ktorý bol vlastný prvému obdobiu. V tomto poňatí predstavuje diabol a jeho pôsobenie temporálne ohraničený fenomén, krátku epizódu v danej koncepcii času.

Zurvanistický variant súvisiaci so stvorením hmotného sveta, konečného času a s temporálnym ohraničením diabla a v konečnom dôsledku aj celého hmotného stvorenia nájdeme v Zatspramových vybraných statiach, v ktorých sa ako mytologický variant dialógu (zmluvy) hovorí o jej konkretizovanej podobe – o odeve, výzbroji, resp. tele dvoch bratov. Na semiotickej úrovni ide o substitúciu jedného mytologického motívu a v tomto prípade platí vzorec 1:

$$M_2 \rightarrow \text{dialóg} \rightarrow \text{zmluva: } M_3 \rightarrow \text{odev} \rightarrow \text{výzbroj} \rightarrow \text{podstata, telo}$$

M₃: Výzbroj [odev] dvoch bratov (Bd 1 a 27¹⁰⁶)

Aj iránska recenzia Bundahišnu uvádza stručný fragment mýtu, podľa ktorého aj Ahriman, podobne ako Ohrmazd, vytvoril zárodky svojho budúceho stvorenia a takisto ako v Ohrmazdovom prípade sú aj Ahrimanove výtvary trojakého druhu. Vyplývajú z jeho vlastnej podstaty, ktorou je temnota: stvoril formu budúceho stvorenia v podobe uhlia (sic) (?)¹⁰⁷, čierne, jeho substanciou bol popol; z hmotnej podstaty svojej vlastnej vôle stvoril formu démona Varana (kacírstvo), pretože Varan bol potrebný. Potom stvoril nehmotné formy ďalších démonov, čo len posilnilo jeho vlastnú podstatu – túžbu (zabíjať) a nepokoj (chaos)¹⁰⁸.

Na tomto mieste si opäť pripomeňme chronológiu počiatočného stvoriteľského aktu: počas prvých troch tisícov rokov, keď Ohrmazd a Ahriman zhotovovali zárodky budúcich stvorení, resp. tak ako hovorí kratšia verzia Bundahišnu „vytvárali prostredníkov“ – v klasickom zurvanizme tu vstupuje do hry Zurván, ktorý Ohrmazdovi a Ahrimanovi odovzdá ich „výzbroj“, resp. ich „nástroje“. Hoci sa aj v Bundahišne stretávame

¹⁰⁶ Indická recenzia Bd podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415.

¹⁰⁷ ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415, s. 114n.

¹⁰⁸ Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 248n ; bohatší variant mýtu pozri aj iránsku recenziu Bd 1 a 27 dostupné na <http://.avesta.org/pahlavi/grbl.htm#chap1>.

s identickým prvkom mýtu, ktorým je výzbroj, ako sme videli v M_3 , v tomto variante však nástroje postupne vzniknú z podstaty oboch protagonistov – obrazne povedané z ich tela. Na semiotickej úrovni je tento vzťah v rámci diagramu (3) na obrázku 1, ako sme ho definovali vyššie v texte, vyjadrený štruktúrnou väzbou variabilného znaku svetlo, tma a invariabilného významu Ohrmazd a Ahriman.

M_{3a} : Výzbroj [odev] dvoch bratov – variant A (Zs 29¹⁰⁹)

Zurván obom duchom daroval výzbroj podľa ich vlastného výberu. Ahriman si zvolil výzbroj stvorenú z najhlbšej podstaty temnoty, ktorá bola zmiešaná so Zurvánovou silou, a tento dar obsahoval uhoľ (sic) (?), tmu a popol.

M_{3b} : Výzbroj [odev] dvoch bratov – variant A1 (Zs 34 - 35¹¹⁰)

V čase, keď sa stvorenie dalo do pohybu, Zurván pre tento pohyb priniesol Ahrimanovi dar (aj v tomto prípade ide o nehmotnú formu) – brnenie, čierne a popolavé. Povedal mu: „Toto je zbraň podobná ohňu, víchrici, čo zachváti celé ľudstvo, lebo jej substanciou je Áž (démon túžby).“¹¹¹

Analogicky k vyššie uvedeným mýtom Zurván daroval výzbroj aj Ohrmazdovi a v zmysle mazdaistického dualizmu boli atribúty tohto daru presne opačné: vychádzali z Ohrmazdovej svetelnej podstaty a išlo o personifikáciu základných myšlienok mazdaistickej vierouky. Zaujímavé je, že oba dary majú podobu pripomínajúcu oheň, a teda ide o ďalší dôkaz dôslednosti dichotómie v rámci mazdaistického dualizmu, ktorý neobišiel ani oheň – jeden z atribútov dobrého boha Ohrmazda (porovnaj M_{11}).

¹⁰⁹ Podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

¹¹⁰ Podľa Zaehner, 1955.

¹¹¹ Áž je mytologickou personifikáciou nielen sexuálnej túžby, ale všetkých z hľadiska mazdaizmu nesprávnych, negatívnych aspektov či adjektív, ktoré sa s týmto substantívom spájajú. Mytologickú personifikáciu substancie Áž môžeme skôr považovať za invenciu zurvanizmu než mazdaizmu – ako vodca diabolských hord zohráva kľúčovú úlohu v Zatspramových vybraných statiach, v Aveste sa vyskytuje len zriedkavo, v niektorých prípadoch ako epiteton k iným démonickým bytostiam (napr. k démonovi Aži Dahákovi a pod.).

V oboch vyššie uvedených zurvanistických variantoch vidíme synkretickú formu myšlienky klasického mazdaizmu o slobodnej voľbe medzi dvoma antagonistickými princípmi, pričom v oboch variantoch splňa funkciu darcu, resp. distribútora výzbrojí oboch „bratov“ boh času Zurván. Zaehner cituje neskorší variant tohto mýtu, v ktorom sa výzbroj či odev oboch dvojčiek stáva súčasťou ich podstaty, čím akoby určoval ich atribúty¹¹², hoci v starších mazdaistických textoch sa uvádza, že každý z nich si vybral sám¹¹³, a týmto výberom je určený výsledok kozmického konfliktu, keďže Ahriman si vyberie výzbroj, ktorej súčasťou je démon túžby (či lačnosti), ktorý ho neskôr zožerie.

V Dénkarte sa ako Ohrmazdov odev spomína kňazská sutana, podľa mazdaistickej tradície je Ohrmazd spájaný na zemi s kňazským stavom, keďže ide o personifikáciu múdrosti, správnej voľby a cnosti. Na nebi sa s Ohrmazdom spájajú súhvezdia zverokruhu, ktoré sa v mazdaizme považujú buď sa Ohrmazdov výtvor, alebo sú súčasťou jeho „odevu“, resp. výzbroje či armády. Ich diabolskými náprotivkami sú planéty, lebo ich dráhy sú variabilné, nestále. Tradične sa zvyknú analogickým spôsobom spájať s Ahrimanom, pričom Saturn, ktorý je v mazdaizme asociovaný so smrťou, sa považuje za jednu z metamorfóz samotného diabla.

No napriek démonickému charakteru sú aj planéty súčasťou oblohy – ako sme už uviedli vyššie v mytologickej rovine jej zodpovedá Spihr, kozmos. A tu sa znovu hlási o slovo mazdaistická dualistická dichotómia: teda aj v súvislosti s vesmírom môžeme hovoriť o jeho dvoch aspektoch, podobne ako v prípade božstva Váju; Spihr sa v niektorých odborných textoch nazýva aj bohom osudu¹¹⁴. Podľa staroiránskej mytológie bolo nebo stvorené vo forme kovovej misy. Ako sme uviedli vyššie v súvislosti so stvoriteľským aktom a so zhmotnením priestoru, ktorý oddeľoval oboch prvotných duchov, predstavuje v mytologickej rovine nebo-Spihr akési veko, ktoré v širšom zmysle diabla uväznilo vo stvorení a zabránilo mu preniknúť vyššie, k Ohrmazdovi. Všetok prospech a nepriazeň sa k ľuďom a k ostatným stvoreniam dostáva prostredníctvom pôsobenia Siedmich a Dvanástich¹¹⁵: dvanásť je znamení zverokruhu, dvanásť je kapitánov po Ohrmazdovom boku – diablovými spolubojovníkmi je sedem planét. Keď diabol zaútočil na stvorenie, sprevádzalo ho sedem planét. Podrobný opis mytologického boja podáva piata kapitola

¹¹² ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 120.

¹¹³ J 30,5 – pozri napríklad KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

¹¹⁴ WIDENGREN, Geo, 1961. *Die Iranische Geisteswelt*. Baden-Baden: Holle Verlag. ISBN (neuvedené), ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

¹¹⁵ Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

iránskej recenzie Bundahišnu. Súhvezdia zverokruhu tvoria integrálnu súčasť neba, na človeka pôsobia priaznivo, ich činnosť však neustále narúšajú nekoordinované pohyby siedmich planét, ktoré sa premávajú pod nebeskou klenbou a lanami sú pripútané k Slnku. Motív priviazania planét sa vyskytuje v mytologických predstavách ako mazdaizmu tak zurvanizmu¹¹⁶, pričom umiestnenie planét pod nebeskú klenbu by sme mohli pripísať invencii ortodoxného mazdaizmu, keďže vyššie nad nebeskou klenbou sa nachádza sídlo Ohrmazda.

V Zatspramových vybraných statiach však existuje zmienka o planétach ako o integrálnej súčasti oblohy¹¹⁷, dokonca sú prirovnávané k jednotlivým častiam ľudského tela (napríklad Mesiac ku špiku kostí, Merkúr ku kostiam, Venuša k mäsu, Jupiter k pokožke, Saturn k vlasom, atď.), rovnako aj niektoré kapitoly iránskej recenzie Bundahišnu asociujú ľudské ruky a nohy k Siedmim a Dvanástim, akoby pozabudli na démonický charakter planét, ktorý im pripisujú v niektorých predchádzajúcich častiach. Čo sa týka pôvodu hviezd, mazdaistické texty hovoria o troch možných variantoch:

- výsledok incestného spojenia Ohrmazda s jeho matkou, prípadne sestrou či dcérou, z tohto styku vznikli Slnko, Mesiac (porovnaj vyššie Kpt. 3 v tejto práci), súhvezdia zverokruhu, ostatné planéty pochádzajú z analogického Ahrimanovho spojenia.
- Slnko, Mesiac, súhvezdia zverokruhu stvoril Ohrmazd, planéty Ahriman
- astrologické hľadisko, podľa ktorého sa ľudský osud odvodzuje od planét a súhvezdia sú súčasť nebeskej klenby.

Na zemi je Ahrimanovým zástupcom odpadlícky kňaz, ktorý je „nešvar, čo zosobňuje nesprávne vedomie a zlé myslenie“¹¹⁸. Hoci sa Dénkart o Ahrimanovom odeve explicitne nezmieňuje, zato však hovorí o Akómanovi (Zlé zmýšľanie), prostredníctvom ktorého Ahrimanova „zbraň“¹¹⁹ – opäť môžeme vidieť ako architektonika mýtu ako jedného zo symbolických foriem ako sme si ich charakterizovali v úvodných kapitolách tejto práce metamorfuje abstraktný pojem na konkrétny prvok mytologického sujetu.

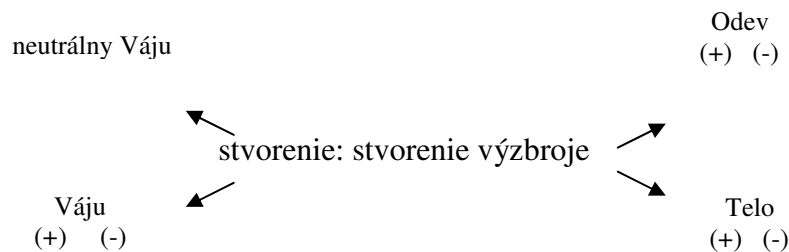
Ak v mytologickej rovine zlúčime M_2 a M_3 v rámci platného vzorca 2 zistíme, že vyjadrením vzťahu medzi stvoriteľskými aktmi je homológia.

¹¹⁶ Pozri Zaehner, 1955, kpt. 6, ktorá má k tejto problematike veľmi informatívny poznámkový aparát.

¹¹⁷ Zs 30,5 – 30,11; porovnaj variant v Ir. Bd 189,7n a tiež 189,13 – ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809], s. 162.

¹¹⁸ ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809.

¹¹⁹ Zaehner, 1955, s. 122.



Obrázok 3

Výsledkom zmluvy medzi oboma duchmi je stvorenie temporálneho časového obdobia a limitovaného priestoru. Na semiotickej úrovni tento motív vyjadrujú variabilné veličiny personifikované v mytologickom sujete ako neutrálny Váju, Váju (+) a Váju (–) a „odev“ či „telo“, ktoré v tomto prípade splňajú funkciu znaku, premenlivej veličiny, pričom mytologický motív v tomto prípade splňa funkciu invariantu.

M₄: Stvorenie pravdy a lži

Keď prvotní duchovia vytvorili v súlade s ich atribútmi príslušné hmotné „stvorenia“, nasmerovali svoju činnosť do sféry rozumu a vôle. Ahriman stvoril z nekonečnej temnoty „nepravdivú reč“ a z nej povstal ničivý duch. A Ohrmazd z nekonečného svetla stvoril „pravdivú reč“, z ktorej povstala produktivita stvoriteľa.

Z Ohrmazdovej „pravdivéj reči“ vyvstala modlitba Ahuna vairja ¹²⁰.

Ako paradigma „nepravdivéj reči“ alebo tzv. prvotné klamstvo sa niekedy považuje Ahrimanov výrok z mýtu M₁, keď sa Zurvánovi predstavil ako jeho prvorodený syn. Hoci ide o zurvanistický variant mytému, v mýte o Zurvánovi badať stopy dualistickej pasáže Jasny (J 40), keďže aj tento mýtus zachytáva rozhodujúci moment Ahrimanovej slobodnej voľby, keď si diabol vybral klamstvo (drudž).

Kozmogonická činnosť v užšom zmysle, ktorá je v mazdaistických textoch charakterizovaná ako „prienik nepriateľa do sveta“, a v chronologickom zmysle mytologickej triády miléní by sme udalosti opisované v nasledujúcich mytologických textoch mohli situovať do obdobia druhého milénia.

¹²⁰ KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

Kozmogonická činnosť je v staroiránskej mytológii vyobrazená ako produkt vzájomnej interakcie dvoch protikladných kozmokreátorov. Keďže dochované písomné pramene na štúdium mazdaistických stvoriteľských mýtov sa z väčšej časti obmedzujú na strohé vymenovanie stvoriteľských aktov, o pôsobení protivníka sa zväčša dozvedáme takmer intuitívne, prostredníctvom skutkov pripisovaných Ohrmazdovi (veď čo prospešné by mohol stvoriť diabol?), z tohto dôvodu sa v tejto časti sústreďíme na mýty súvisiace so vznikom fauny, prvého zvierat'a, človeka a prvého ľudského páru.

Na prvý pohľad je zrejmý istý paradoxný prístup k samotnej stvoriteľskej činnosti Ohrmazda i Ahrimana – podobne ako v mnohých iných prípadoch aj teraz sa vysvetlenie skrýva v idei dualizmu. V mýtoch sa mimoriadny dôraz pripisuje vzájomnému pôsobeniu protikladných strán a kozmogonická činnosť sa javí ako iba akýsi sprievodný jav ich interakcie, ktorú v tomto prípade v mytologickom sujete skutočne reprezentuje boj.

Grafické znázornenie komplexnosti stvoreného sveta s prihliadnutím na pozitívny a negatívny aspekt kozmogonickej činnosti by potom vyzeralo takto:



Obrázok 4

Ako vyplynie, že Ahrimanov príspevok ku kozmokreatívnemu procesu implikuje dva aspekty: pozitívny, ten vyplýva z jeho funkcie kozmokreátora; a negatívny, keďže v tomto prípade stvoriteľská činnosť sleduje iba jeden cieľ súvisiaci s funkciou škodcu, a tým je deštrukcia.

M₅: O prirodzenosti hôr (Bd 8¹²¹)

¹²¹ Podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 220; porovnaj Bd 8 in: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

O Ahrimanovom boji so zemou sa rozpráva toto: Ahriman priletel a prevrtával zem, a tak vznikla prirodzenosť hôr. Ako prvá sa zodvihla Hará berezaiti¹²², potom ostatné hory uprostred mora.

(...) Tiež sa o tom zázraku prevrtania (narážka na to, že podľa mazdaistických predstáv všetky pohoria sú pod zemou akoby pospľietané koreňmi) hovorí: Veľké pohoria sú putami zeme a vo vnútri nich sú brody vody. Korene pohorí do zeme vstupujú zhora a tiahnu sa do rozličných strán, to znamená, že vnikajú do zeme takým spôsobom, ako sa v nej rastú korene stromov. V pohoriach tečú vody na spôsob krvi v ľudských žilách, ktorá dáva silu celému telu. Spolu osemnásť rokov rástli zo zeme všetky pohoria (okrem hory Hará berezaiti) a hovorí sa, že človek z nich má ochranu a úžitok.

V mytologickej rovine je protivníková stvoriteľská činnosť reprezentovaná vo forme boja, no ako vyplýva aj z M₅, mohli by sme povedať, že skôr ide o násilnícky nájazd – v prípade M₈ ide dokonca o mytologickú vraždu. Zápisom tejto mytologickej vety je nasledujúci vzorec 3:

Ahriman → konflikt so zemou → vznik pohorí

M₆: Mýtus o pôvode vody (riek) (Bd 7¹²³)

O Ahrimanovom boji s vodami sa rozpráva toto: (...) Keď bola hviezda Tištar (Sírirus) v znamení raka, voda tiekla v mesačnom dome Avra¹²⁴. V ten deň, keď Nepriateľ (Ahriman) vnikol (do priestoru), objavil sa v západnej časti neba a znovu upadol do stavu

¹²² Hará berezaiti je pomenovanie pre mýtický horský masív, ktorý podľa mazdaistickej tradície obopína celý svet. Spoza Hará berezaiti svieti slnko na zem obývanú árijskými kmeňmi, pre Iráncov je najdôležitejším z pohorí; v Aveste sa o nej píše (Jašt 19, 1) ako o prvej hore sveta, rástla osemsto rokov a svojím vrcholom sa dotýkala nebies (pozri SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 22; HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2); Jš 12, 13; 12, 50; 10, 13; 19, 1 in: MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm> – text ďalej vymenováva ďalšie hory, podľa postupnosti vzniku, v konečnom počte dve tisíc dvestoštyridsať.

¹²³ Podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 218 – 220; porovnaj Bd 7 In: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

¹²⁴ „Mesačný dom“ označuje určitú časť dráhy Mesiaca na dennej oblohe; *mesačný dom Avra* je v poradí deviaty, poloha Mesiaca vtedy pravdepodobne korešponduje s polohou hviezdy Sírirus v súhvezdí raka (pozri Bd 2, 3 – poznámka 2 a Bd 7,2 – poznámka 3 in: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>; pasáž „voda tiekla v mesačnom dome Avra“ .

bezmocnosti. ... Vtedy Tištar skočil (do priestoru) a vykonal svoju úlohu pôvodcu dažďa, načo bola voda silou vetra vynesená do výšky. ... Tištar sa zjavil v troch podobách: prvých desať nocí v podobe muža, druhých desať nocí v podobe koňa a do tretice po dobu desiatich nocí v podobe býka. Tridsať dní a nocí sa vznášal vo svetle a v každej podobe zosielal dážď desať dní a desať nocí. ... Kvapky tohto dažďa boli veľké ako misy a celá zem bola pokrytá vodou do výšky muža. Škodlivé tvory v zemi boli zahubené a odplavené do zemských dier. Nepoškvrnený nebeský sa vznášal ovzduším, ako sa pohybuje život v tele, a odviedol všetky vody k okraju zeme a tak vzniklo more Varkaš¹²⁵. (...) Mŕtve škodlivé zvieratá zostali ležať v zemi, čím sa k nej primiešal jed a zápach. Aby odstránil jed zo zeme, vstúpil Tištar v podobe bieleho koňa s dlhými kopytami do mora. Tu mu oproti pribehol zloduch Apaoša. Z diaľky jednej míle poplašil Tištara, ten vydesený utiekol. Tištar prosil Ohrmazda o víťazstvo a Ohrmazd mu dal moc a silu. (...) Zo strachu pred Tištarovou silou utiekol zloduch Apaoša na míľu ďaleko. (...) O tomto čine sa hovorí: prihnal [Tištar] sem vody, podivuhodne zoslal dážď s kvapkami veľkými ako hlava býka, ako ľudská hlava, ako päšť, ako ruka veľkých aj malých. Pri tom daždi bojovali proti Tištarovi zloduchovia Spendžaka a Apaoša. (...) Potom nechal dážď padať desať dní.

Hnis a jed škodlivej zvery bol v zemi, zmiešal sa s vodou a voda sa stala slanou pre to, čo v zemi zostalo zo semena škodlivej zvery a hnilo. Tri dni hnal vietor vodu ku všetkým koncom zeme a tak vznikli tri veľké moria, dvadsaťtri malých morí a dva pramene morí (jedným je jazero Čaéčasta, druhým jazero Sóvbar), ktorých zdroje sú spojené s prameňmi morí. Potom vznikli rieky Ranhá a Vanuhi, ich pramene tečú po okraji zeme a opäť sa spájajú s morom Varkaš. Ich voda zabezpečuje úrodnosť zeme.

M_{6a}: Mýtus o pôvode vody (dažďa) (Jš 8¹²⁶)

¹²⁵ Porovnaj Bd 7,6 – poznámka 1 In: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>. com. Pre rozľahlý oceán či variant mýtické vody svetového oceána, do ktorého vyúsťujú všetky rieky sveta, pozri heslo *Vouru.kaša*, HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2.

¹²⁶ Podľa MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm>; HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2; porovnaj SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 19 – 20.

Mýtus, ktorý nachádzame v Jašte na slávu Tištara hovorí o získaní (vypustení) dažďa: Tištar žiada Ohrmazda, aby mu ľudia vzdávali úctu libáciou haomy¹²⁷, ako vzdávajú úctu aj iným jazatom¹²⁸. Počas prvých desiatich nocí v podobe mocného mladíka priniesol mužom bohaté dary, počas druhých desiatich nocí prišiel v podobe býka so zlatými rohmi a priviedol mužom stáda dobytky. Do tretice, počas ďalších desiatich nocí vstúpil v podobe bieleho žrebca so zlatými ušami do jazera Varkaš a postavil sa zloduchovi Apaošovi, démonovi v podobe čierneho koňa s lysinami okolo uší. Zápasili spolu tri dni, potom démon zahnal Tištara na útek. Tištar došiel za Ohrmazdom a sťažoval sa, že ho ľudia primálo uctievať, a preto nemohol démona poraziť. Ohrmazd mu prostredníctvom úlitieb dodá dostatok sily, aby Apaošu porazil. Tištar zvíťazí nad Apaošom, vody v jazera Varkaš sa zdvihnú a prinesú krajine blahodarnú vláhu¹²⁹.

M_{6b}: Mýtus o pôvode vody (dažd'a) (Jš 8,8 a 8,39¹³⁰)

Ďalší mýtus hovorí o Tištarovom víťazstve nad pairiká – „červivými hviezdami“ (pravdepodobne ide o reprezentáciu padajúcich hviezd), ktoré poslal Ahriman, aby zastavili všetky hviezdy, ktoré v sebe nosia podstatu vody. Pairiká poletujú medzi nebom a zemou, k jazeru Varkaš, k jeho majestátnym vodám, k rozľahlým vodám oceánu. Do týchto vôd vstúpil Tištar v posvätnnej podobe koňa, odľúkol diabolské hviezdy a spôsobil, že sa vody v jazere zdvihli a vietor ich rozniesol do diaľky.

Pre pochopenie reflexie etnografickej roviny v mytologickom sujete uvedme niektoré detaily z kultúrneho kontextu M_{6a} a M_{6b}.

¹²⁷ Starý rituálny a kultový nápoj, pravdepodobne sa pripravoval z nejakého druhu chvojníka, ktorého opojné účinky súvisia s vysokým obsahom alkaloidu efedrínu v tele rastliny. Rituálna konzumácia haómy siaha do predzaratuštrovského obdobia a predpokladá sa, že Zaratuštra v rámci reforiem niektoré jeho kulty odmietol, no o nápoji sú zmienky aj v niektorých mladších mazdaistických textoch, v ktorým vystupuje nielen ako súčasť obete, ale aj vo svojej personifikovanej podobe ako božstvo – porovnaj KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85; BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640 a i.

¹²⁸ Druhé označenie, prípadne epiteton pre rôzne božské postavy.

¹²⁹ Podľa MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm>; HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2, heslo *Tištara*; SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 19 – 20.

¹³⁰ Jš 8,8; 8,39 in MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm>.

Tištar bol v niektorých neskorších textoch stotožňovaný s hviezdou Sírirus z konštelácie Veľký pes (Canis major). V staroiránskej mytológii vystupuje ako boh dažďa, ktorý prebýva nad jazerom Varkaš, prameňom všetkého vodstva. Vo funkcii pána vôd prideľuje vody z jazera Varkaš celej zemi. Pravdepodobne ide o reprezentáciu astronomického indikátora obdobia dažďov, ktorá bola zárukou životodarnej vody a sprostredkovane aj úrody, a v mytologickej rovine sa premietla do epizódy o jeho víťazstve nad démonom sucha (v prípadoch M_{6a} a M_{6b} personifikovaným postavou Apaošu). Tištarovi je zasvätený v poradí štvrtý mesiac z dvanástich a trinásty deň z tridsaťdňového mesiaca. Mytologický sujet pravdepodobne reprezentuje obdobie „vzostupu“ hviezdy Sírirus (čomu by zodpovedal mesiac júl), ktoré trvá až do konca augusta, resp. začiatku septembra, a ku koncu sa vyznačuje častými meteoritickými dažďami. Júl je mesiacom, ktorým začína obdobie dažďov.

V súlade s mazdaistickým dualizmom, v rámci ktorého sú všetky súcna bytia v opozícií k ich antagonistickým náprotivkom, predstavuje Tištar ohrmazdovský pendant k ahrimanovskej planéte Merkúr, ktorého mazdaistická tradícia stotožňuje s démonom Tírom. Neskoršie texty hovoria o splynutí týchto dvoch náprotivkov¹³¹ a v neposlednom rade aj Jašt 8 sa nazýva Jašt na slávu Tírovu.

V niektorých ranomazdaistických textoch sa výraz pairiká používa ako zastrešujúci termín pre označenie bosorky či čarodejnice. Avesta vymenováva niekoľko bytostí s týmto označením (Jš 8,50 – 8,55; Vd 1,10; 19,5; J 16,8¹³²). Môžeme sa domnievať, že v širšom zmysle by mohlo ísť aj o pomenovanie škodlivých bytostí, ktorých vplyv je potrebné eliminovať dobrým zmýšľaním, slovami a skutkami¹³³.

¹³¹ BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640, s. 19 – 20; HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2, heslá *Tīr*, *Tištrya*; porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809, s. 147n.

¹³² HAUSSIG, H. W. [1986], heslo *Pairikā*; Jš 8,50 – 8,55 In: MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm>; J 16, 8 In: MULLER, Max Friedrich, 1887, 2001. *The Sacred Books of the East. Volume XXXI. The Zend Avesta, Part III*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-731, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe31/index.htm>; Vd 1,10; 19,5 In: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2001. *The Sacred Books of the East. Volume IV. The Zend Avesta, Part I*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-793, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe04/index.htm>; SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 27: „*Pairikā* sa seba mohli brať rôzne podoby, mohli sa napríklad premeniť na krysu alebo padajúcu hviezdu (...), niekedy (...) brali na seba podobu krásnych dievčat.“

¹³³ Porovnaj HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2, heslo *Pairikā*.

V etnografickom kontexte mýtu M_{6b} ide pravdepodobne o mytologickú reprezentáciu astronomického húfu padajúcich hviezd v blízkosti konštelácie Veľký pes.

Sémantickej rovine architektiky mýtov M_{6a} a M_{6b} by teda zodpovedal nasledovný zápis vzorca 4, pričom z neho jasne vyplýva homologické prepojenie licencie poetiky mýtu a etnografického kontextu ako aj substitučný vzťah medzi variabilnými veličinami Ahriman, sucho, resp. Ahriman-Apaoša, sucho.

Ahriman $\rightarrow$ Apaoša : Tištar (Sírirus) :: sucho : vlhko

M_7 : Mýtus o pôvode rastlín (Bd 10¹³⁴)

Nepriateľ (Ahriman) sa dal do boja s rastlinstvom, a to uschlo. Ameretát, Nesmrteľná svätá, ktorá vládne nad všetkým, čo súvisí s rastlinami, ich v malom množstve vložila do Tištarovej vody. Zmiešala rastliny s vodou a Tištar ju v podobne dažďa vypustil na zem. Na celej zemi rástli rastliny ako vlasy na hlave. Z najvýznačnejších druhov ich vyrástlo desaťtisíc, aby slúžili na odvrátenie desať tisícich druhov chorôb, ktoré stvoril Ahriman, aby pustošili ľudstvo. Z toho istého rastlinného semena v mori Varkaš vyrástol Strom všetkých semien a z neho vzišli všetky druhy rastlinných semien. Vedľa tohto stromu stojí strom Gókart, ktorý odvracia ochromujúcu moc staroby a ktorý je dokonalou ochranou pre svet.

M_{7a} : Mýtus o pôvode rastlín (Bd 27,1 – 27,3¹³⁵)

Predtým, než Nepriateľ vtrhol do sveta, rastliny boli bez trňov a bez kôry. Až po jeho vpáde do sveta sa zahalili do kôry a narástli im trne, pretože protivenstvo sa zmiešalo s každým stvorením. A to malo za následok, že veľký počet rastlín sa zmiešal s jedom Po smrti jednorodeného býka z jeho podstaty vzišlo päťdesiatpäť a dvanásť druhov liečivých rastlín, desaťtisíc druhov úžitkových rastlín a zo Stromu všetkých semien, ktorý vyrástol uprostred jazera Varkaš, vzišlo sto tisíc druhov semien „obyčajných rastlín“. Semená rastlinnej

¹³⁴ KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 220; porovnaj Bd 9 – MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

¹³⁵ Podľa MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

podstaty z tela jednorodeného býka a semená zo Stromu Všetkých semien pravidelne každý rok oberie vták a hodí ich do vody. A Tištar ich v podobe dažďa roznesie po celej zemi.

Text ďalej pokračuje vymenovávaním rastlinných druhov, ktoré patria medzi rastliny kultúrne i okrasné, a tie, čo sa používajú na rituálne účely. Samostatná pasáž¹³⁶ je venovaná asociáciám jednotlivých božstiev a rastlinným druhom.

Mýty o pôvode fauny v našej práci som obmedzila na príklady mytologických variantov o prvom býkovi, a to po prvé z dôvodu, ktorý som už uviedla vyššie – dochovaný súvisiaci materiál sa v drvivej väčšine prípadov obmedzuje na enumeratívne vymenovanie mytologických i reálnych živočíšnych druhov a ich ahrimanských náprotivkov, ktoré sa v textoch personifikujú ako rôzne druhy z čeľade „škodcov“. Druhý dôvod výberu materiálu je prepojenie mytológie s etnografickým kontextu jej vzniku, keďže cieľom práce je pojednať o mýtoch z hľadiska ich štrukturálnej a sémantickej roviny, a nie súpis mytologických rozprávání.

Hoci je raná história mazdaizmu a tiež presná lokalizácia jeho vzniku dodnes sporná¹³⁷, ako pravdepodobné miesto vzniku prichádza do úvahy východná časť starého Iránu z historických prameňov známa ako Baktria (približne v okolí mesta Balch v dnešnom Afganistane). Aj keď nie je dokázané, či táto oblasť bola domovinou Zaratuštru, ale istý čas v tejto oblasti pôsobil ako kazateľ. Tento fakt je však rozhodujúci pre vznik a sformovanie mazdaizmu v jeho neskoršej (zreformovanej) podobe. V tejto oblasti totiž žili usadlé kmene pastierov a chovateľov dobytká, ktorých náboženské predstavy majú niektoré charakteristiky animizmu, o čom v konečnom dôsledku svedčia aj texty Jasny¹³⁸, a v centre ich náboženského kultu je prosperita dobytká, ktorý pre spoločenstvo pastierov predstavoval zdroj obživy a materiálneho zabezpečenia. O tom, že hovädzí dobytok sa

¹³⁶ Bd 24.

¹³⁷ VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86; s. 52n. Porovnaj napríklad aj ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468; BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

¹³⁸ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 79.

v ranom štádiu mazdaizmu tešil veľkej úcte svedčia aj niektoré texty Jasny¹³⁹. Predpokladá sa, že práve dualizmus usadlého a kočovného spôsobu života bol predchodcom etického dualizmu, ktorý sa neskoršie vyvinul v mazdaizme¹⁴⁰.

Význam, ktorý sa v každodennom živote pripisoval dobytku reflektuje na mytologickej úrovni predstava o primordiálnom býkovi, mytologickom predkovi druhov fauny.

Jednorodený býk bol bielej farby a žiarivý ako Mesiace. Žil na brehu rieky Daitjá, ktorá vytekala z jazera Varkaš smerom na východ. Keď Ahriman zaútočil na Ohrmazdovo stvorenie, postupne napádal celý hmotný svet – prenikol do neba, do vody, zeme, do rastlín, do jednorodeného býka a nakoniec do Gajómarta, primordiálneho muža. Toto je moment protivníkovho triumfu, a pravdepodobne by to bolo aj jeho konečné víťazstvo, pretože ako sa zdá, vyhasol nie len ľudský život, ale aj život rastlín a zvierat, pôde bola odobraná úrodnosť.

Po smrti jednorodeného býka bolo jeho semeno odovzdané Mesiacu a dokonale očistené. Neskôr z neho vzniklo veľa živočíšnych druhov a na miestach, kde sa spojilo so zemou, vyrástli rastliny.

Smrť prvotného býka však nevyústila do likvidácie života, ale paradoxne práve naopak: stala sa zárukou jeho pokračovania.

M₈: Smrť jednorodeného býka (Bd 10¹⁴¹)

Keď býk skonal, vďaka plodnosti rastlinnej podstaty vychádzajúcej z jeho údov, vyrástlo zo zeme päťdesiatpäť druhov obilia a dvanásť druhov liečivých rastlín. Z jeho semena (odovzdaného Mliečnej dráhe a očisteného mesačným svetlom) vznikol pár hovädzieho

¹³⁹ J 29 – tzv. „žaloba kravy“; k problematike duše kravy pozri J 39,1; krava ako objekt starostlivosti a boží výtvor – J 35,1; 35,4 – KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85], k problematike duše kravy pozri aj VAVROUŠEK, P. [2002].

¹⁴⁰ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468; ELIADE, Mircea, 1995. *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. Od kamennej doby až po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-1-1 a i.

¹⁴¹ Podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 221; porovnaj: Bd 10 – MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

dobytka. Potom z každého druhu vyvstalo na zemi dvestosedemdesiatdva druhov zvierat¹⁴². Vtáci prebývajú vo vzduchu a ryby musia žiť vo vode.

M_{8a}: Smrť jednorodeného býka (Bd 4,1 – 4,4¹⁴³)

Keď jednorodený býk umieral, padol na pravý bok, keď umieral Gajómart, padol na ľavý bok. Duša (podstata) býka vystúpila z mŕtveho tela a žalostne zvolala na Ohrmazda, hlasom silným ako tisíc mužov, a opýtala sa ho, vidiac, že Ahriman otrávil zem, rastlinstvo aj vodu: „Kde je ten sľúbený spravodlivý muž, ktorý mal kázať o pravej ceste“¹⁴⁴? Ohrmazd jej odpovedal, že ešte neprišla správna chvíľa, aby toho muža stvoril. Duša býka sa s tou istou požiadavkou obrátila ku hviezdam, k Mesiacu a k Slnku, a Ohrmazd nakoniec prisľúbil, že muža stvorí. Duša býka sa upokojila a súhlasila so stvorením sveta a že „zavlaží“ stvorenia.

Na semiotickej rovine zodpovedá M₈ a M_{8a} vzorec 5.

Ahriman / býk → materiálne stvorenie (prosperita)

Smrť prvorodeného býka má svoj ekvivalent aj v etnografickej rovine, ako komponent kultu. Inštitúcia rituálnej obete predstavovala významnú zložku náboženskej praxe indoeurópskych skupín¹⁴⁵. Rituál obete predstavuje re-kreáciu kozmu v jeho totalite¹⁴⁶. Obetovanie býka, či už prostredníctvom rituálneho usmrtenia zvierat'a, alebo substitučne konzumáciou hovädzieho mäsa a mlieka, predstavuje jeden z ťažiskových prvkov prosperitného kultu ranomazdaistického obdobia, oveľa väčšmi však súvisí s predzaturštrovským kultom indoeurópskych skupín.

¹⁴² Okrem druhu vlkovitých, zato však vrátane mačkovitých šeliem, ktorých vznik sa pripisuje Ahrimanovi – ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 128.

¹⁴³ Podľa MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

¹⁴⁴ Porovnaj „žaloba kravy“ J 29.

¹⁴⁵ LINCOLN, Bruce, 1986. *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 978-0674597754, s. 92; rituálna obeta a súvisiaci etnografický materiál pozri Lincoln, 1986, kapitola 2.

¹⁴⁶ Pozri *coincidentia oppositorum*, ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoyemnh. ISBN 80-86005-51-8.

Rituálna obeta v tomto prípade vo významovej rovine repetuje stvoriteľský akt z M₈ – porovnaj vzorec 5. Obetovanie zvierat'a je praktikované za účelom obnovy, obrazne znovu stvorenia kozmu, pričom podstata repetície spočíva vo viere zabezpečenia vitálnych funkcií stvorenia prostredníctvom dispergácie hmotnej substancie v substitučnej mikrokozmickej podobe. Ide o napodobnenie stvoriteľský akt reprodukováný mytologickým sujetom¹⁴⁷. Podrobný opis rituálu zvieracej obete nájdeme aj v Herodotových Dejiniach¹⁴⁸.

V centre rituálu sa nachádza rozdelené telo obetovaného zvierat'a, ktorého časti sú určené vybraným božstvám – Slnku, Mesiacu, zemi, ohňu a vetru. Koherentnosť celku na makrokozmickej úrovni je vyjadrená celistvosťou tela obete.

Významnú úlohu v kultovom živote starých Iráncov zohrával oheň a podľa všetkého mu bolo prednostne obetované omentum, blana pokrývajúca črevá v brušnej dutine. Obsahuje vysoké percento tuku a teda v kontakte s ohňom horí zo všetkých vnútorností najlepšie a pravdepodobne preto sa považovalo za mikrokozmicкую inkarnáciu ohňa.

Po vykonaní rituálu, na potvrdenie zväzkov z neho vyplývajúcich, zvyčajne nasleduje rituálna hostina, resp. konzumácia obetí¹⁴⁹.

V mazdaizme však nie len potrava, ale celý stravovací proces podlieha striktnému dualizmu. Svedčí o tom aj pasáž z Bundahišnu: „Zloduch Tárič mieša s rastlinami a stvoreniami jedy. Ako bolo povedané: Tárič je mariteľ a Zárič vyrába jedy“¹⁵⁰.

M_{8b}: Smrť jednorodeného býka (Bd 19,1 – 19,2¹⁵¹)

Keď prvorodený býk zomieral, zo špiku jeho kostí vyrástlo päťdesiatpäť druhov obilia a dvanásť druhov liečivých rastlín. Ako bolo povedané, každé vzišlo zo špiku jeho kostí, každé jedno, ktoré tam prebýva. Z jeho rohov vznikol druh bôbovitých, z jeho pysku pór, z jeho krvi vinič, z ktorého vyrábajú víno – od neho sa množí krv (...), zo stredu srdca tymián, aby odpudzoval zápach (...).

¹⁴⁷ Porovnaj LINCOLN, Bruce, 1986. *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 978-0674597754, s. 40n; rituálna repetícia mytologickej látky pozri ELIADE, Mircea, 2003. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-388-9.

¹⁴⁸ HERODOTOS, 1985. *Dejiny*. Bratislava: Tatran. ISBN 3-533-00626-3, s. 71n.

¹⁴⁹ SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 20.

¹⁵⁰ Bd 28,11 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 232.

¹⁵¹ Podľa MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

Text ďalej pokračuje podobným vymenovaním pôvodu rastlinných a živočíšnych druhov, pre našu analýzu sú však podstatné dva faktory: pôvod druhov a ich spojitosť s telesnými prvkami – napríklad vinič (substitučne teda aj víno) súvisí s krvou, obrazne sa mu pripisujú blahodarné účinky, konkrétne „množenie“.

Potrava vo všeobecnosti podporuje vitálne funkcie tela, vyživuje ho a dodáva mu silu. O tom, že v centre mazdaistickej kultovej praxe stojí prosperitný kult svedčí aj zmienka v Dénkarte, ktorá vyzdvihuje dôležitosť zachovania vitálnych funkcií tela, ktoré sa chápe ako metaforický obraz nástroja v boji proti záškodnému protivníkovi (porovnaj M₃), ten je podľa Vendídatu asociovaný so zimou, s chladom, so sodomskou neresťou, s čarodejníctvom, s pochovávaním mŕtvych do zeme, s pochybnosťou, menštruáciou, so suchom a s horúčavou¹⁵². Správna voľba zahŕňa aj rovinu nutričných hodnôt a správny výber jedálneho lístka. Totiž ak má človek v žalúdku dostatok správne zvolenej potravy je silný a životaschopný, a to vďaka elementom obsiahnutých v jedle.

Keď má jedlo v sebe dostatok vlhkosti, prevláda nad ostatnými zložkami element vody, ak je prvok vlhkosti zachovaný, neutralizuje škodlivý vplyv sucha a človek nepociťuje bolesť. Ďalším elementom vlastným jedlu je oheň, ktorý je v spojení s telesným ohňom účinnou zbraňou proti zime a človek nevychladne. Ďalším v poradí je vzduch, ktorý vyvažuje rovnováhu človeka voči slabosti, a kým je zachovaný, človek dýcha. Posledným prvkom je zem a prináša životodarnú energiu dychu, aby nezmalátnel. Ak je tento stav zachovaný, človek má silu a energiu odolávať útokom Nepriateľa¹⁵³.

K homológii makro- a mikrokozmos sa ešte vrátim nižšie v texte.

Mýty o pôvode ľudstva sú v staroiránskej mytológii zastúpené mýtami o prvom človeku Gajómartovi a o prvom ľudskom páre. V prípade Gajómarta ide skôr o akýsi archetyp budúcej ľudskej formy (pozri podkapitulu 4. 1. 1 vyššie), nie o ľudského jedinca v užšom zmysle, a pravdepodobne bol jednou z bytostí, ktoré stvoril Ohrmazd počas prvej triády stanoveného času (pozri M₂).

¹⁵² Vd 1,2 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 139n.

¹⁵³ Dkt 3,157; dostupné na www.avesta.org/denkard/dk3s157.html#chap157; porovnaj LINCOLN, Bruce, 1986. *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 978-0674597754, s. 81n.

Gajómart (av. Gajo maretan) bol „vysoký a jasný ako slnko“¹⁵⁴. Niektoré zdroje uvádzajú jeho reprezentáciu vo forme veľkej žiarivej gule¹⁵⁵.

M_{9a}: Smrť Gajómarta (Bd 14,2 – 14,5¹⁵⁶)

Keď ku Gajómartovi prišla choroba, padol na ľavú stranu. Z jeho hlavy vzišlo olovo, z jeho krvi cín, zo špiku jeho kostí striebro, z jeho nôh železo, z jeho kostí meď, z jeho tuku sklo, z jeho rúk oceľ a z jeho duše zlato (...) Z ľavej strany do Gajómartovho tela vstúpila smrteľnosť, a tak smrteľnosť vstúpila do všetkých stvorení, až do času obnovy. Gajómartovo semeno bolo očistené v slnečnom svetle, dve tretiny strážil jazata Nerjósang a jedna tretina pripadla zemi, kde odpočívala po dobu štyridsiatich rokov.

Na porovnanie uvádzam zurvanistický variant mýtu o Gajómartovi.

M_{9b}: Smrť Gajómarta – variant A (Zs 4,3¹⁵⁷)

Predtým než Ahriman zaútočil na Gajómarta, Ohrmazd naňho zoslal spánok dlhý ako keď človek odrieka krátku modlitbu. Ohrmazd stvoril spánok v podobe mladého muža, pätnásťročného, krásneho a urasteného. Keď sa Gajómart prebudil, videl, že svet je temný ako noc a takmer celý pokrytý škodlivou zverou. Nedotknutého miesta ostalo iba na špičku ihlice. Nebo, Slnko a Mesiak sa dali do pohybu; celý svet žasol (sic) (?) nad burácajúcim hukotom démonov, čo zápasili s hviezdami.

Vtom si Ahriman pomyslel: „Už som zbavil moci všetko Ohrmazdovo stvorenstvo, až na Gajómarta.“ A vyslal k nemu démona smrti spolu s ďalšou tisíckou démonov, ktorí prinášajú smrť. Gajómartov čas bol však stanovený na dĺžku tridsať rokov a tak Gajómart žil tridsať rokov od vpádu zloducha

¹⁵⁴ SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 24.

¹⁵⁵ ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415.

¹⁵⁶ Iránska recenzia Bd podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 263.

¹⁵⁷ Podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 263; porovnaj Zs 2,8 – MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

Text je prerušený, pokračuje opisom situácie až po Gajómartovej smrti a vykresľuje Ahrimana ako sa kochá skazou, čo spôsobil, a v eufórii kričí: „Zvítazil som! Rozdelil som nebo, priniesol mu temnotu a urobil z neho svoju dŕžavu! Znečistil som vodu, zem, skazil ich tmou, prevrátil. Otrávil som rastliny, usmrtil býka a nakazil Gajómarta. Proti hviezdám som stvoril planéty plné temnej sily. Zmocnil som sa kráľovstva. Na Ohrmazdovej strane neostal nikto, kto by ma premohol, okrem mužov; a samotný muž, čo ten zmôže“?

M₁₀: Mýtus o vzniku prvého ľudského páru (Bd 25¹⁵⁸)

Po smrti Gajómarta vyrástla z jeho ejakulátu jedna stonka rebarbory s pätnástimi lístkami, z ktorej vzišiel prvý ľudský pár Maší a Mašíni, a to tak, že ruky mali na ušiach a jeden s druhým boli spojení do jednej postavy. Mali jednu tvár, stred ich tiel bol spojený v jedno, že sa nedalo rozoznať, kto z nich je muž a kto je žena. (...) Keď vyrástli z rastlinnej podoby do podoby ľudskej, prihovril sa im Ohrmazd ako ich stvoriteľ a povedal im, že ich stvoril s dokonalou myslou a svoje činy majú konať v súlade s ňou. Obaja sa potešili a vzdali Ohrmazdovi úctu ako stvoriteľovi dokonalých vecí. Potom im do srdca vstúpilo protivenstvo a uznali za svojho stvoriteľa Ahrimana. Následne sa najedli a napili, obetovali baranie mäso, ale kus určený na obetovanie ohňu uchytil pes a dávku pre jazatov odniesol sup. Následne si zhotovili odev a obliekli sa. Vyhĺbili dieru v zemi, získali železo, búchali doň kameňom a vyrobili si ostrie, sekerou poďťali strom a postavili drevenú chyžu. Potom do nich vstúpila závišť, oborili sa jeden na druhého a začali sa biť pästami. Na popud dévov im priniesli obeť. Keď prešlo päťdesiat rokov, zobudila sa v nich túžba a súložili. Po desiatich mesiacoch sa z nich zrodil ľudský pár, deti však boli „príliš nežné“ a postupne ich pojedli. Potom z nich Ohrmazd vzal strach z drobnosti detí, aby ich mohli kŕmiť, a pritom nechať nažive. A tak splodili sedem párov mužov a žien. Z nich vzišlo pätnásť dvojíc a z každej z nich vzišlo jedno ľudské plemeno. Od nich pochádza ustavičný kolobeh sveta.

¹⁵⁸ Podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 221 – 223; porovnaj: Bd 15 – MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>.

Na tomto mieste opäť nadviažem na štúdium homológie marko- a mikrokozmu. Z mazdaistických textov vieme, že Ahriman stvoril štyri sily, ktoré majú škodiť telu: suchu, zimu, slabosť a „ospanlivosť“, ktorú by sme mohli interpretovať ako lenivosť – ducha aj tela, ospanlivosť skutkov, ktorá súvisí s nesprávnou voľbou. Správne zvolená potrava nie len že poskytuje obranu proti týmto neuhom, ale sprostredkovane pomáha telu odolávať útokom diabla. Proti suchu, potrava poskytuje vodu, proti zime oheň, proti slabosti vietor; proti „ospanlivosti skutkov“ hlinu. Všimnime si, že každá zo základných substancií – voda, oheň, vietor a hlina – sa z hľadiska symboliky spája s určitým telesným pendantom, takže prijímaním potravy sa akoby substancia v potravine spájala so svojím telesným náprotivkom. Analogicky je teda možné chápať substancie obsiahnuté v tele, v rovine mikrokozmickej, ako telesné formy substancií prislúchajúcich rovine kozmickej. V tomto zmysle teda voda v potrave je znakom životodarnej tekutiny v ľudskom tele – krvi. A tekutina z potravy spojená s tekutinou v tele, zabraňuje podľa Ahrimanovmu útoku – suchu, straty vlhky, desikácii, smrti. Nutričná zložka ohňa korešponduje s telesným teplom, resp. s „tepelným elementom“ v ľudskom tele a spojenie oboch substancií vytvára opozíciu proti zime a chladu. Strata telesného tepla a desikácia organizmu sú príznačné pre telo bez života, mŕtve telo. S vetrom korešponduje ľudský dych a vitalita vetra je odolnou zbraňou proti slabosti. Hlinu, čo drží telo pokope na úrovni mikrokozmu reprezentuje telesná „dužina“ ľudského tela – mäso a svaly. Ich odolnosť proti démonovi spánku posilňuje substancia hlíny v potrave. Graficky by sme tieto kompozície mohli vyjadriť nasledovne:

Potravinový element	Telesný element	Ahrimanov útok	Obrana tela
voda	krv	sucho	vlaha
oheň	telesná teplota	zima	teplo
vietor	dych	slabosť	vitalita
zem	svaly, mäso	spánok, únava	odolnosť

Tabuľka 1

Výsledkom analýzy mytologickej látky je homológia medzi substanciami obsiahnutými v potrave a ľudskom tele, ktoré potravu prijíma, a teda, ak elementy obsiahnuté v potravinách transmutujeme metaforicky či doslovne – fyziologickým procesom na prvky v tele, dostávame sa už k známej analógii medzi ľudským telom a kozmom. Symbolika

ľudského tela ako imago mundi par excellence je už známa¹⁵⁹ a my teda môžeme tiež uvažovať o vzťahu medzi potravinovým elementom a kozmickým elementom, nutričným procesom a procesom kozmogonickým.

Kým toto konštatovanie dokážeme, vrátime sa na chvíľu späť k vyššie uvedenému rituálu zvieracej obety typickej pre predzaratuštrovskej a ranomazdaistické obdobie.

Ako som už uviedla vyššie, rituál pokračuje konzumáciou obetí. Tento samotný akt má však dve fázy: v prvej konzumuje obetiny duchovný, ktorý rituál vykonáva, až potom sú obetinami pohostení ostatní zúčastnení. Na tomto mieste opäť pripomeňme ťažiskovú tému mazdaistického kultu, ktorou je prosperita: mnohosť stád a dostatok úrody zohráva kľúčovú úlohu v živote usadlých skupín, dokonalosť myšlienok v živote vyznáčov Pravdy a vzrast počtu ctiteľov Mazdu vedie ku konečnému triumfu Pravdy nad Lžou, boha nad diablom. Kritika rituálnych praktík ako ju podávajú Zaratuštrove gáthy pôsobí veľmi sugestívne: duša kravy sa sťažuje Ohrmazdovi, pretože ju sužuje vražedná zúrivosť a násilie a ako kompenzáciu zlého zaobchádzania žiada od Mazdu dobrého pastiera¹⁶⁰, na inom mieste sám prorok obviňuje obetníkov¹⁶¹, že prinášajú obete dévom (menovite sa tu spomína démon Aéšma), pričom, ako sa domnieva Zaehner, kritika nesmeruje k samotnej inštitúcii rituálnej obete, ale k jej orgiastickému priebehu a k nedodržiavaniu postupu činností stanoveného bohom. A to zákonite vedie k jeho démonizácii. Nemalú úlohu pravdepodobne zohrával aj fakt, že sa rituál vo svojej pôvodnej forme odohrával na odlahlom mieste po západe slnka. V Aveste sa v tejto súvislosti píše: „*Boli snád', Mazda, dobrými panovníkmi dévovia? Na to sa však chcem opýtať tých, čo očakávajú odmenu za slová, s ktorými vydávajú kravu Aéšmovi, na ktorého kavi vlastnú dušu žaluje. Oni ju neprepustia, aby rozmnožili stáda podľa Poriadku*“¹⁶².

Uctievači dévov neobetujú za účelom rozmnoženia stád. Naopak, nekoordinované usmrcovanie stáda devastuje, sprevádza ho bujaré veselie a nadmerné požívanie haomy.

V jednom variante mýtu o Jimovi žiarivom, prvom človeku a mýtickom kráľovi, ktorého obdobie vlády je prirovnávané k zlatému veku, sa hovorí, že nedodrжал stanovený rituálny predpis, rozdal ľuďom kusy obetného býka, a navyše „nazval Slnko a dobytok

¹⁵⁹ Napríklad ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánné*. Praha: Oikoymenth. ISBN 80-7298-175-7.

¹⁶⁰ J 29,1 – 29,8 in: KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 40 – 41.

¹⁶¹ Text menuje *karapanov* a *usidžov* – pravdepodobne ide o narážku na vykonávateľov rituálu pôvodného, predzaratuštrovskeho, kultu (porovnaj: KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 56 – 57; ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 84 – 88.

¹⁶² J 44, 20 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 56 – 57.

najhoršími¹⁶³. *Keď [Jima] začal pomyšľať na to, že sa oddá ľživej, nepravdivej, reči, odišla od neho chvarena vo viditeľnej podobne vtáka. Keď žiarivý pán krásnych stád Jima uvidel unikať chvarenu, v smútku sa potuloval a vystavený nepriateľstvu, musel sa skryť mimo zeme*¹⁶⁴.

Obet', ktorá mala zabezpečiť život, nesprávnym rituálom prináša smrť. Neskôr, keď sa Jima utiahol do svojho podzemného kráľovstva, ľudí, ktorých zanechal hore na zemi postihla zima, choroby a smrť. „*Za jeho vlády nebol chlad, horúčava, staroba ani smrť, ani závisť stvorená dévami, predtým, než klamal, predtým ako sa začal zamýšľať nad tým, že sa oddá ľživému, nepravdivému slovu. Keď začal takto uvažovať, odišla od neho svätá sláva (chvarena) vo viditeľnej podobe vtáka.*“¹⁶⁵ J

Jimova obeta je teda identická s obeťou Mašího a Mašíni z M₉. No s malými rozdielmi: v prípade Mašího a Mašíni mala za následok úpadok prvého ľudského páru, ktorý dovtedy, kým sa na popud dévov nenapili mlieka z kozieho vemena, zabili barana a skonsumovali ho, nepotrebovali prijímať potravu¹⁶⁶, nemali žiadne fyzické potreby a nepotrebovali ani odev (porovnaj M₉) – ide o stav podobný pôvodnému stavu bez pohybu z M₁ –, za stvoriteľa sveta uznali Ahrimana, zatiaľ čo rituál vykonaný Jimom nápadne pripomína predzaratuštrovský kult ahurov a dévov; podstata Jimovej falošnej reči tkvie v tom, že za stvoriteľa pyšne vyhlási seba¹⁶⁷.

Na tomto mieste si dovoľím v krátkosti načrtnúť ďalšiu mytologicko-historickú paralelu, keďže nám potvrdí naše neskoršie hypotézy v súvislosti dualitou božských postáv: od Jimu odletela jeho chvarena v podobne havrana, polapil a uchoval ju Mitra¹⁶⁸. Mýtický Jima bol asociovaný so svetlom, sprostredkovane ho môžeme považovať za syna Slnka (odtiaľ prívlastok žiarivý), zatiaľ čo Mitra, boh zmlúv bol tiež asociovaný so svetlom, spoločným menovateľom oboch je teda svetlo-slnko. Jimova chyba mala pre ľudstvo fatálne dôsledky,

¹⁶³ J 32, 8 – 10 in: MULLER, Max Friedrich, 1887, 2001. *The Sacred Books of the East. Volume XXXI. The Zend Avesta, Part III*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-731, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe31/index.htm>; ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 85.

¹⁶⁴ Jš 19,34 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 129 – 130.

¹⁶⁵ Jš 19,34; podľa Klíma, 1985, s. 129 – 130.

¹⁶⁶ Porovnaj Bd 15 – 21 in: MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 221 – 222; prvý skutok ľudského páru bolo, že sa umyli a napili.

¹⁶⁷ Porovnaj ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 85.

¹⁶⁸ Jš 19, 34; KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85], s. 130.

vniesla do sveta smrť, zatiaľ čo Mitra je zárukou života¹⁶⁹. Keďže je zároveň aj uchovávateľom Jimovej svätej slávy, pripadla teda úloha zabezpečiť kontinuitu prosperity prostredníctvom býčej obety práve Mithrovi, ako druhému článku pochádzajúcemu z toho istého pôvodcu – zo svetla¹⁷⁰.

Vráťme sa späť k našej analýze mytologického textu. Personifikáciou boha na zemi pri obradoch náboženského kultu je kňaz, preto má prvotné právo ku konzumácii obetí, čo v kontexte imitácie kozmogonického aktu korešponduje s úlohou kozmocreátora pri stvorení sveta. Ako sme už spomenuli vyššie, medzi obetovaním a kozmotvorným procesom je homologický vzťah, a teda vyjadrením vzťahu kozmogónie k potrave je kongruencia. V skupine mýtov o smrti Gajómarta, prvého človeka sme videli ako transfiguráciou jeho tela vznikli rudy a prvý ľudský pár (sprostredkované všeobecne ľudstvo), zatiaľ čo z údov jednorodeného býka, prvotného zvieraťa, vzišli rastlinné a živočíšne druhy. Spoločným menovateľom oboch tvorivých procesov je smrť primordiálneho tvora, ktorú na úrovni mikrokozmickej substituuje smrť obetného zvieraťa. V tejto súvislosti teda platia rovnice:

$$f_1 \left[\begin{array}{ccc} \text{človek, zviera} & \xrightarrow[\text{zvieracia obeť}]{\text{ľudská obeť}} & \text{antropogónia, kozmogónia} \end{array} \right]$$

homologicky na svetskej úrovni:

$$f_2 \left[\begin{array}{ccc} \text{zvíra, rastlina} & \xrightarrow[\text{konzumácia rastlín}]{\text{konzumácia mäsa}} & \text{potrava} \end{array} \right]$$

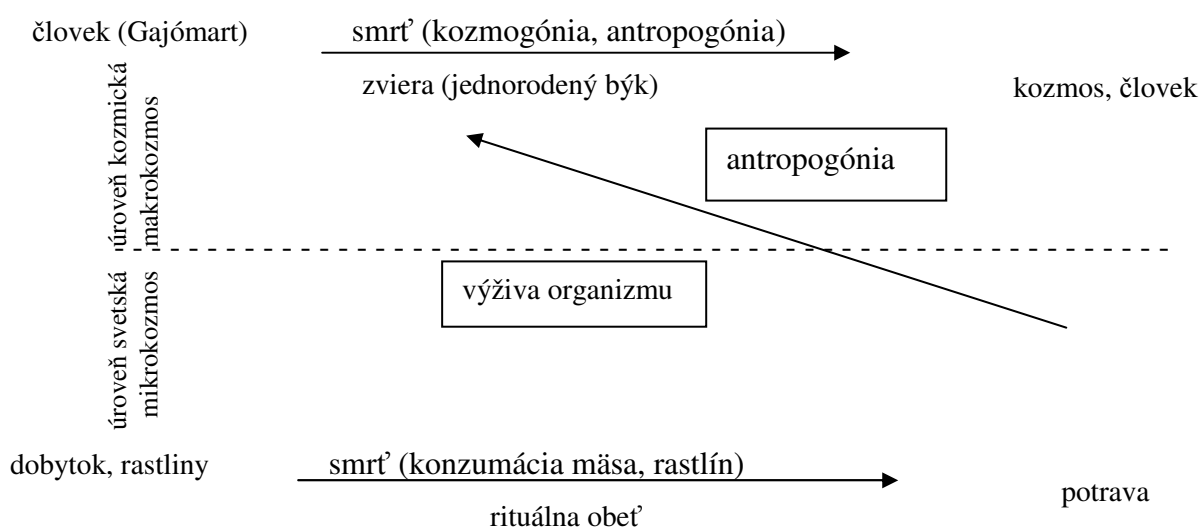
Medzi kozmogonickým, antropogonickým a stravovacím procesom je kongruencia – $f_1 \parallel f_2$ a proces prijímania potravy je analogický ku kozmogonickému a antropogonickému

¹⁶⁹ Porovnaj Jš 10 (Jašť na slávu Mithru); KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohňům*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 98n.

¹⁷⁰ Význam býčej obety v Mithrovom kulte a v mithraizme pozri: ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, pozoruhodná je najmä hypotéza o príbuznosti Jimu a Mithru; TURCAN, Robert, 2004. *Mithra a mithraismus*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-708-1; ELIADE, Mircea, 1995. *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. Od kamennej doby až po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-1-1; ELIADE, Mircea, 1997a. *Dejiny náboženských predstáv a ideí II. Od Gautamu Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-0-3; SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 32 – 33.

procesu. A ak je podstatou dvoch posledne menovaným vznik sveta, resp. ľudstva predstavuje stravovací proces, ktorého podstatou je konzumácia potravy, tiež repetíciu stvoriteľského aktu, ktorej význam spočíva v znovu stvorení a doslova vo vyživovaní mikrokozmu – ľudského tela, a tým pádom predstavuje transponujúci akt z roviny kozmickej do roviny svetskej, pričom jeho aktívnymi činiteľmi sú v prípade vyššie uvedených rovníc (f_1 , f_2) človek, zviera a potrava.

V kontexte nášho bádania a mytologického kontextu (M_8 a M_9) nášmu tvrdeniu zodpovedá nasledovné grafické znázornenie:



Obrázok 5

Pri bližšej analýze oboch schém zistíme, že nám v nich zatiaľ chýba podstatný prvok – a tým prvkom je exponent – protivník.

Práve mytologický protivník, personifikovaný v naratívnej rovine Ahrimanom, diablom ako semiotickým invariantom resp. variabilnými veličinami (variantmi) odvodenými od jeho atribútov, je tým rozhodujúcim hybným činiteľom kozmogonického procesu ako sme si ho už charakterizovali pri analýze M_1 .

Aj v prípade M_8 a M_9 je to totiž práve Ahriman, kto vystupuje v úlohe pôvodcu a vykonávateľa prvej obete, pričom stvoriteľská dráma, ako sme si ju práve charakterizovali je iba akýmsi vedľajším účinkom jeho zásahu do stvorenia. Ahriman v úlohe hubiteľa primordiálneho človeka a zvierateľa, sprostredkovane ako záškodný travič

materiálneho stvorenia – Gajómart a býk totiž neumierajú, aby zabezpečili život stvorenia, umierajú násilnou smrťou, v oboch prípadoch ide o mytologickú vraždu.

Substantíva násilie, deštrukcia, krvilačnosť či transfigurácia tela (prvotného človeka a zvieraťa) v dôsledku násilnej smrti, sú výstižnými charakteristikami pre Ahrimanov akt stojaci na úsvite stvorenia a ako také sú pre predstaviteľa mazdaizmu neprijateľné.

Správne, resp. prevedenie rituálnej obete podľa stanoveného predpisu je zárukou života, jeho pokračovania, vegetácie, naopak porušenie predpísaného postupu, vedie k antitéze troch zmienených veličín s katastrofálnymi následkami, transponovaním stvoriteľského aktu na akt deštruktívny.

Podstatou Zaratuštrovej reformy, však nebol nový počiatok v nábožensko-kultúrnom vákuu, ale úprava archaického substrátu, ktorý jednak poslúžil ako východisko reformačných aktivít, na druhej strane ako terč ich kritiky. Metóda usmrtenia obetného zvieraťa, prijatá neskorším mazdaizmom, aplikovala „miernejší“ variant, ktorý spočíval v prvotnom omráčení obetovaných zvierat úderom dreveného kyjaku a v následnom podrezaní bezvládnej obete, resp. od samotného aktu usmrtenia obetiny sa v kultovej praxi celkom upustilo a rituál sa preniesol do neutrálnej roviny konzumácie tela obete (mäsa a mlieka)¹⁷¹.

Archaický kult predzaratuštrovského obdobia siahajúci takmer až do doby indoiránskeho kultúrneho dedičstva sa totiž vyznačoval jedným i druhým: uctievaním ahurov a uctievaním dévov (k problematike ahurov a dévov pozri kapitolu 5 nižšie), čo môže byť tiež dôvod, prečo úloha primordiálneho hubiteľa pripadla práve Ahrimanovi.

Ako už uviedla v súvislosti s vybranými mýtmi smrť prvého muža a prvého zvieraťa spôsobilo zlyhanie životodarných funkcií. Zvalili na bok a dokonali, podobne ako keď zdravé ľudské tela zachváti chorobný neduh. V M_6 sme videli, ako dažď spôsobený Tištarom zahubil škodlivé tvory na zemi, ktoré podľa M_1 stvoril Ahriman, a ich mŕtve telá voda odplavila do zemských dier, kde však naďalej predstavovali problém, pretože sa k zemi primiešal jed a zápach. Situáciu sa opäť snaží vyriešiť boh dažďa Tištar, ale narazí na prekážku, ktorou je démon sucha Apaoša. Boh dažďa ho však zneškodní a spôsobí ešte oveľa silnejší, intenzívnejší dažď, ale choroboplodné výlučky mŕtvych tvorov sa zmiešajú s vodou, ktorá sa dôsledkom toho t.,kontaminuje“ a stáva sa slanou.

¹⁷¹ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 84 – 87.

Slanú vodu, pričom práve slanosť predstavuje znak referujúci na jej znečistenie Ahrimanovým útokom, odnesie vietor ku koncom zeme.

Mýtus nám teda hovorí, že z mŕtvol škodlivých tvorov unikol jed, ktorý uviazol v zemi, čím ju svojim spôsobom akoby infikoval smrteľným vírusom. Tištar zem ozdravil, čo však viedlo k znečisteniu vody, pretože sa stala slanou. Túto vodu potom vietor v snahe zachrániť života na zemi odniesol na koniec sveta, kde bola buď znovu očistená¹⁷², alebo izolovaná a zbavená škodlivého vplyvu¹⁷³.

V súvislosti s vyššie uvedenými paralelami medzi makro- a mikrokozmosom sme videli, že telo a kozmos môžeme považovať vo významovej rovine za kongruentné prvky: ľudské telo, mikrokozmos, je možné na metafyzickej úrovni ovplyvniť príslušnými elementmi makrokozmu a naopak, revitalizácia makrokozmu je možná zocelením rán jeho svetského modelu, k čomu v intenciách mazdaizmu prispieva aj dodržiavanie správnej liturgie a v neposlednom rade aj množstva prepracovaných predpisov, ktoré súvisia s očistou.

Aj v tomto prípade opäť mytologická rovina (M₆) repetuje rovinu etnografickú, keďže v mazdaistických komunitách sa aj dnes veľký význam pripisuje očiste a očistným rituálom. Už starí Iránci mali presnú predstavu, priam šiesty zmysel pre stanovenie miery čistoty, čo súvisí s predstavou, že pôvodcom všetkých chorôb, špiny i smrti je diabol – v zmysle architektoniky mýtu sa tento motív reprezentuje početnou suitou démonov¹⁷⁴. Ak teda pripustíme pôsobenie substancií temnoty a chaosu¹⁷⁵, riskujeme, že tak poskytneme diablu súhlas, či dokonca nadvládu nad sebou samým. Táto predstava je fundamentálnym zdôvodnením niektorých očistných rituálov, predovšetkým tých, ktoré nie je možné zdôvodniť iba z hľadiska ich formálnej stránky a ktoré sú spojené s hygienou, fyzickou čistotou a so zdravím. Sprostredkovane sa o tom dozvedáme z Vendídadu z pasáže o Zaratuštrovom liečení: „(...) a ten padúch prechovávajúcí mnohú záhubu, Anra Mainju, mi spôsobil deväť deväťdesiat a deväťsto a deväť tisíc a deväťkrát desaťtisíc chorôb. A ty, Sväté slovo, najviac nádherné, vylieči ma. Dám ti za to ako odmenu zaraz tisíc rýchlych, zdatne bežiacich žrebčov“¹⁷⁶.

¹⁷² Ir.Bd 10,18.

¹⁷³ Zs 3,7 – 3,25.

¹⁷⁴ Porovnaj KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

¹⁷⁵ Lebo podstatou diabla, Ahrimana je temnota a chaos.

¹⁷⁶ Vd 22 – KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 160 – 161.

Podľa mazdaistických textov rovnováha a harmónia telesných elementov má kľúčový význam pre zdravie mysle; v mazdaistických predstavách je teda vzťah medzi fyzickým a duševným zdravím a vyznávaním správneho náboženstva kongruentný. Okrem očistných rituálov súvisiacich s kultom sa dôležitosť pripisuje aj očiste v každodennom živote. Podstatná je predstava, že nielen smrť je zdrojom nečistoty, ale v najširšom zmysle všetko, čo vychádza alebo odchádza z tela. Parsovia považujú tieto substancie za nečisté: dych, sliny, nechty (na rukách i nohách), najmä oddelené od tela, vlasy oddelené od tela, výlučky mužského a ženského organizmu¹⁷⁷.

Všetko čo z tela odchádza sa považuje za mŕtvu materiu, preto sa k manipulácii a k uchovávaní – zneškodneniu týchto substancií vzťahuje neskutočné množstvo predpisov, ktoré poskytuje Dénkart a Vídevdát¹⁷⁸: napríklad odstrihnuté nechty, vlasy, chlpy sa nesmú zdržiavať v domácnosti a musia sa zneškodiť na presne určenom mieste (20 metrov za obytným domom). V domácnosti sa nesmú používať nádoby s pórovitým povrchom (napríklad drevené alebo hlinené, či porcelán hoci aj s glazúrou), pretože sa považujú za potencionálny zdroj nečistoty a nákazy. Sklené alebo kovové nádoby, ktoré už nejaká osoba použila, napríklad sa z nich napila, resp. sa ich dotkla perami, musia byť pred ďalším používaním umyté a očistené a pod. Bežným očistným prostriedkom používaným v archaických dobách aj na kultové účely bol tzv. gomez – zlúčenina vody a kravského moču.

Podobne ako aj v iných kultúrach aj u starých Iráncov existovali špeciálne predpisy súvisiace so ženským mesačným cyklom. V súvislosti s mytologickou epizódou s diabolicou Džeh (pozri vyššie v texte v súvislosti s M_{2b}, kde explicitne diablov bozk spôsobil pravidelnosť ženského mesačného cyklu). Menštruačná krv totiž spadala do rovnakej kategórie ako oddelené vlasy a nechty, a teda ako substancia vystavená bezprostrednému vplyvu Ahrimana bola považovaná za mimoriadne nebezpečnú a škodlivú pre okolie, život i pre samotnú ženu. Je dôvod domnievať sa, že v archaických dobách existovali v každom meste, dedine, či aj ulici špeciálne domy, ktoré slúžili na izoláciu žien počas menštruácie. Špeciálne vyhradená miestnosť vnútri domu totiž neposkytovala dostatočnú ochranu pred

¹⁷⁷ MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>, s. 90n.

¹⁷⁸ BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640.

nákazou – takéto miesta sa nachádzali vo vzdialenosti približne pätnásť metrov od rodinného ohňa, vody a kultových miest a asi tri metre od verejných plôch¹⁷⁹.

Menštruujúca žena sa, pochopiteľne, nesmela ničoho a nikoho dotknúť a v prípade, že počas izolácie z nejakého dôvodu musela mať so sebou deti, tie si vždy po kontakte s ňou museli poumývať ruky a následne sa vykúpať. V prípade, že sa ženy v tomto období dotkol voľakto úmyselne – bol potrestaný a miera trestu závisela od jeho viny: teda či sa je dotkol raz, dva razy a pod. Sexuálny styk je počas menštruácie prísne zakázaný¹⁸⁰ a doba trvania izolácie bola stanovená minimálne na tri a maximálne na deväť dní, ak ani potom krvácanie neustalo, predpokladalo sa, že žena je posadnutá diablom. Žena v nijakom prípade nesmela tok krvi prerušiť násilne (napríklad medikamentmi a pod.). Počas izolácie dostávala iba obmedzené množstvo jedla, lebo sa verilo, že jedlo znásobuje krvácanie. Potravinová dávka jej bola podávaná z určitej vzdialenosti, aby sa zabránilo priamemu kontaktu. Žena jedla príborom z kovu alebo železa, ruky mala pre väčšiu ochranu zabalené do plátenných vrecúšok, na ktorých mala natiahnuté rukavice.

Po skončení cyklu žena musela počkať jeden deň a až potom absolvovala sériu purifikačných obradov, vrátane očistného kúpeľa z gomezu. Vendídad uvádza aj rituál, keď žena po skončení menštruácie musela zabiť určité množstvo škodlivých tvorov – tento predpis sa podľa všetkého praktizoval iba vo výnimočných prípadoch, napríklad keď žena zanedbávala očistné predpisy –, neskôr sa z neznámych dôvodov tento rituál rozšíril aj na bežné prípady¹⁸¹.

Rozviazanie a opätovné uviazanie kúska päťkrát denne a odriekanie príslušných modlitieb predstavuje prvú úroveň rituálnej čistoty¹⁸².

Takisto vôňa sa v mazdaizme zvyčajne asocjuje s Ohrmazdom a v tradičnej zoroastrijskej domácnosti sa dva razy denne, ráno a večer, zvykne prejsť so zapáleným kadidlom po všetkých izbách, aby jeho vôňa zostala v každej miestnosti ako každodenné požehnanie.

M₁₁: Znečistenie ohňa

V dôsledku kontaktu (útoku) Ahrimana s ohňom vznikol dym, smrad a popol.

¹⁷⁹ Vd 16,2 – MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>.

¹⁸⁰ Vd 18 – Modi, 1937.

¹⁸¹ MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religous Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>, s. 173.

¹⁸² KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85.

V mazdaizme, ktorý sa nazýva aj náboženstvom uctievačov ohňa, sa za jeden z vonkajších prejavov, ba personifikáciu Ohrmazda, považuje oheň¹⁸³, ktorý je nie len že predmetom náboženskej úcty a kultu, ale zároveň je stabilným komponentom náboženského života a sviatkov v komunite, ba dokonca aj staroiránskej architektúry.

Kult ohňa pravdepodobne zohrával kľúčovú úlohu v rituálnom živote indoiránskych kmeňov predzaratuštrovského obdobia. Početné svätyne alebo tzv. ohňové chrámy sú od 8. storočia doložené na celom území dnešného Iránu a sú známe prakticky všetkým iránskym kmeňom. Samotná Avesta hovorí o piatich formách ohňa, ktoré majú symbolické pomenovania¹⁸⁴.

Dnes sa na území dnešnej Iránskej islámskej republiky v dedine Čak (ktorá je považovaná za kultové centrum zoroastrijskej komunity žijúcej v dnešnom Iráne) juhovýchodne od mesta Jazd nachádza najstarší posvätný oheň, ktorý je podľa miestnej tradície starší než tisíc päťsto rokov (teda po tento čas je nasycovaný a nepretržite horí). Oheň sa nachádza v miestnej svätyni a prístup k nemu majú iba na túto príležitosť určení správcovia ohňa – kňazi. Indickí Parsovia rozlišujú 16 druhov ohňa:

1. oheň používaný na spaľovanie mŕtvol, 2. oheň používaný na spaľovanie špiny, 3. oheň používaný na spaľovanie iných nečistôt, 4. oheň hrnčiarov, 5. oheň sklárov, 6. oheň tepcov medi, 7. oheň zlatníkov, 8. oheň striebrotepcov, 9. oheň kováčov, 10. oheň oceliarov, 11. oheň pekárov, 12. oheň pracovníkov v kováčskej vyhni, 13. oheň tepcov cínu, 14. oheň pastierov, 15. oheň vojakov – a nakoniec 16. oheň susedov.

S vysviackou ohňa súvisí veľmi komplikovaný systém „zberu“ ohňov a ich „zlúčenie“ do spoločného ohnivého plameňa (a tiež neskôr jeho opätovné „rozdelenie“), pričom medzi samotnými posvätnými ohňami Parsovia vo všeobecnosti rozlišujú 3 druhy (stupne) posvätných ohňov, pričom každý stupeň vyžaduje odlišné vysväcujúce obrady, ku ktorým

¹⁸³ J 34,4; J 31,3; J 46,7 a i. V mladších mazdaistických textoch je oheň Ohrmazdovým synom, resp. hypostázou boha svetla (Ohrmazda) – VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86; s. 58.; v súvislosti so zvieracou obetou v ranom mazdaizme a predzaratuštrovských skupín bolo personifikovanej podobne ohňa – božstvu Átar prednostne obetované mäso – SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7, s. 20.

¹⁸⁴ VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86; poznámka 25.

sa viažu odlišné rituály dennej modlitby, modlitby piatich denných úsekov, keď sú ohne sýtené novým palivom¹⁸⁵, ktorým je olej vysvätený na túto príležitosť.

V rovine náboženskej symboliky sa za stvárnienie Ohrmazda a implikovane za personifikáciu mazdaizmu považuje symbol *faravahar* – okrídlený slnečný kruh, uprostred ktorého sa nachádza trup ľudskej postavy, ktorá v pravej ruke drží menší kruh (symbol múdrosti, kruh symbolizuje zviazanosť a jednotu myšlienok na kozmickej úrovni, menšia verzia sa vzťahuje na ľudský život; dve krídla predstavujú dva možné smery, tri rady pier znázorňujú príslušnú voľbu v zmýšľaní, v slovách a v skutkoch), dve nôžky v spodnej časti vyjadrujú krok vpred (teda správnym smerom) a krok vzad (nesprávnym smerom) – , jeho vznik a interpretácie siahajú až do hlbkej minulosti civilizácií obývajúcich oblasť dnešného Blízkeho východu¹⁸⁶. Ide však o jediný vizuálny symbol vzťahujúci sa k mazdaizmu. Hoci treba pripomenúť, že Ohrmazd nie je slnečným bohov a bolo by chybou stotožňovať ho so Slnkom – ide skôr o vyjadrenie svetla všeobecne¹⁸⁷.

Z pochopiteľných dôvodov akákoľvek symbolika Ahrimana v súčasnej tradičnej mazdaistickej domácnosti absentuje.

¹⁸⁵ MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>, s. 210n.

¹⁸⁶ TOKAREW, Sergej Aleksandrovič, 1978. *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Köln: Pahl-Rugenstein. ISBN 376090355X.

¹⁸⁷ ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468, s. 110.

5. Záver

V predchádzajúcich častiach som na základe vybraných príkladov z mazdaistickej mytológie sledovala konštituovanie mytologického symbolu diabla vo funkcii protivníka, diabla, ktorý ako naratívny prvok mytologického sujetu v sebe spája hodnoty ontologického i axiologického významu v súlade so symbolickými princípmi architektiky mýtu ako jednej zo symbolických foriem ľudského myslenia. Mytologický sujet v tomto prípade predstavoval východiskový materiál, pri ktorého analýze som jeho vybraný prvok sledovala v troch rovinách, a to: 1. sémantickej, 2. etnografickej a 3. mytologickej, snažiac sa odhaliť ich väzby.

Ako východisková hypotéza v širšom zmysle poslúžila definícia mýtu ako kultúrnej jednotky v zmysle Ecovej kultúrnej jednotky výrazu a v tejto súvislosti som chápala mýtus ako syntaktickú jednotku kultúry, ktorá implikuje rovinu obsahu (mytologická rovina), znaku (semiotická rovina) a výrazu (etnografická rovina). V užšom zmysle som sa snažila rovnaký prístup zachovať aj pri sledovaní konštitúcie vybraného mytologického prvku.

Z hľadiska metodiky práce som si zvolila fenomenologický prístup, ktorý sa vzhľadom na predmet a zameranie práce zdal najvhodnejší a svojím spôsobom jediný možný. Cieľom bádania však nebolo fenomenologickou redukciou dospieť k pôvodnému reprezentovanému obsahu, vo svojej práci som postupovala opačne. Sledovala som pohyb od pôvodného obsahu, ktorým bola mytologická paradigma protivníka, k jeho variabilným reprezentáciám v rámci mytologického sujetu, v centre môjho záujmu teda stál samotný proces transformácie prvku, jeho mytologická metamorfóza, a snažila som sa poukázať na tento proces v jeho komplexnosti a s prihliadnutím na možnosti, ktoré mi poskytol študovaný materiál. Mojm cieľom bolo poukázať na morfológiu mytologickej paradigmy diabla s prihliadnutím na jeho reprezentáciu v aspekte (funkcii) protivníka.

V systéme kultúry každého národa má svoje miesto aj diferencovaná oblasť predstav a názorov, ktorá svojím pôvodom siaha až do historickej doby, keď človek začínal hľadať vysvetlenie pre javy vyskytujúce sa v jeho bezprostrednom okolí. Ich racionálne vysvetlenie, pomocou prostriedkov alebo syntéz, či dedukcií empirického myslenia, ktoré sú nám k dispozícii dnes, bolo v tom čase nemožné. Človek si preto začal vytvárať určité

predstavy o inom – nadprirodzenom – svete a o silách, pôsobením ktorých si vysvetľovali tie skutočnosti, čo sa mu z hľadiska jeho vedomostí javili ako nevysvetliteľné. Ľudská spoločnosť v rámci svojho kultúrno-historického vývoja i vývinu svojej obrazotvornosti, v snahe pochopiť tento nadprirodzený svet, začala ho pripodobňovať reálnemu svetu. Sprievodným javom bol proces postupného konsolidovania sa predstáv o nadprirodzených silách, ktorý viedol k ich personifikácii. V prípade predstáv o negatívnych nadprirodzených silách tento proces viedol k vytvoreniu obrazov postáv, ktoré v etnológii nazývame démonologické. V rámci kultúry, konkrétne v klasifikácii slovesných žánrov, sa v tejto súvislosti zaužíval termín démonologické rozprávania, prípadne i démonologické rozprávky, tieto postavy však nachádzame aj v mýtoch. Mýty, podobne ako napríklad jazyk sú výrazom symbolických foriem ľudského ducha a ako také úzko súvisia so schopnosťou ľudskej mysle reprezentovať. Vzhľadom na ich kognitívny rozmer a tradičné prepojenie s náboženskými predstavami, resp. kultom, keďže mytológia je rozprávaním o bohoch, nadobúdajú mytologické postavy hlbší rozmer.

Na sledovanie vybranej problematiky som si zvolila kontext staroiránskej, mazdaistickej mytológie a náboženských predstáv, keďže v nich je postava protivníka reprezentovaná personifikáciou druhého kozmokonštitutívneho prvku, vo forme antagonistickej nadprirodzenej bytosti.

V. J. Propp¹⁸⁸ v rámci morfológie naratívnych žánrov charakterizuje funkciu protivníka ako škodcu, ktorého činnosť zahŕňa boj alebo iné formy zápasu s hrdinom a tiež prenasledovanie. Zároveň považuje túto funkciu za mimoriadne dôležitú z hľadiska dejovosti naratívnych žánrov, pretože protivník v nich vytvára pohyb, zápletku, je iniciátorom fabuly.

V intenciách staroiránskej mytológie sa postava protivníka reflektuje ako druhá antagonistická kozmokreatívna a kozmokonštitutívna sila. A ako vyplynulo z použitého materiálu diabol reprezentovaný vo funkcii protivníka predstavuje negatívny aspekt reflektovaný na všetkých úrovniach a v tom najširšom ponímaní – vo vesmíre. Mazdaizmus je však predovšetkým náboženstvo, ktoré postuluje čistotu morálky, preto je v tomto kontexte protivník chápaný predovšetkým ako personifikácia morálneho zla.

¹⁸⁸ PROPP, Vladimir. J., 1969. *Morfológia rozprávky*. Bratislava: Tatran. ISBN 61-176-71, s. 40n a 80.

Charakter paradigmy protivníka však neurčujú atribúty tejto mytologickej postavy, ale jej funkcia, a tou je opozícia. V tejto súvislosti sa mazdaistický dualizmus kategórií dobro a zlo, prípadne v užšom zmysle ide o opozíciu pravdy a lži (mazdaistickej aše a drudž) javí ako ideálny pre tento výskum. Opozičný komponent v mytologicko-náboženskej rovine mazdaizmu predstavuje náprotivok dobrého boha, respektíve ducha či princípu, v rovine axiologicko-etickej ide o vyjadrenie negatívnych hodnôt.

Protivník v postave mytologického Angru Mainjua, resp. Ahrimana, je entita ontologizovaná, nadobúda konkrétne podoby a disponuje silou, pomocou ktorej je schopný negatívne akty vyplývajúce z jeho funkcie presadiť a vstupuje do mytologického priestoru ako jeden z hlavných aktérov (o. i. aj) stvoriteľských mýtov.

V kontexte mazdaistickej mytológie sa postava mytologického protivníka reflektuje predovšetkým v troch základných aspektoch: ako narušiteľ, zvodca a paradoxne aj ako hlupák.

Začnime teda od toho jednoduchšieho: diabol, čo vystupuje ako hlupák? Áno, hoci uvážme, že v staroiránskej mytológii celkom absentuje reprezentácia diabla v komickom aspekte, v podobne v akej ju môžeme nájsť povedzme v stredoeurópskom kontexte, dokonca napríklad v kontexte slovenskej ľudovej kultúry¹⁸⁹. Reflektovanie diabla v komickom aspekte súvisí predovšetkým s folklorizáciou tejto démonologickej postavy a jej reprezentáciou v postave čerta. Komika totiž redukuje démonický aspekt tým, že namiesto strachu plynúceho z jeho atribútov, ponúka recipientovi kultúru smiechu a grotesky, a tým pôsobí ako zmierňujúci faktor jeho ambivalentnosti a vlastne samotnej démonizácie. Faktor grotesknosti sa v tomto prípade javí ako „prejav svojrázneho psychického mechanizmu, ktorý jediný umožňuje pozrieť do tváre (...) nečistým silám, predstaviteľom pekla“¹⁹⁰. Ide teda o mechanizmus, ktorý tým, že zosmiešňuje, zmierňuje strach, čo diabol v súvislosti s rozšírením a vplyvom kresťanskej ideológie v rámci ľudovej predstavivosti vyvolával. Táto „teória smiechu“ pramenila z istej podvojnosti vnímania sveta, a síce podvojnosti v tom zmysle, že každodenná realita bola vnímaná ako prelínanie sa dvoch rovín: pozemskej (svetskej, profánnej) a nadprirodzenej (transcendentálnej, sakrálnej). Išlo o predstavy, ktoré zlučovali zdanlivo nezlučiteľné: pozemský svet je dôverne známy a ničím neprekvapuje, na druhej strane vzťah k nadprirodzenému svetu, čiže k sfére neznámej a tým pádom

¹⁸⁹ K spracovaniu tejto problematiky vid' ZAICOVÁ, Darina. *Postava čerta – diabla v slovenskom folklóre*. Trnava 2003. Diplomová práca. Univerzita Sv. Cyrila a Metoda, Filozofická fakulta, Katedra etnológie.

¹⁹⁰ GUREVIČ, Aron J., 1996. *Nebe, peklo, svet*. Jinočany: Nakladatelství a vydavatelství H&H. ISBN 80-85787-41-5, s. 368.

i tajomnej, je ambivalentný. Diabol vo svojej folklorizovanej podobe v aspekte čerta, hoci by sme možno pokojne mohli hovoriť aj o epifánii, je súčasť transcendentna, stáva sa predmetom komiky, pričom funkciou výsmechu je zmierniť negatívne pocity, ktoré ako démonologická postava vyvoláva. To však neznamená, že ide o ich elimináciu. Týmto spôsobom sa táto nadprirodzená postava stáva súčasťou sveta ľudí, v zmysle folklorizácie sa antropologizuje a je deskriptívna, pochopiteľnejšia (postava čerta je v ľudovej tvorbe personifikovaná do typizovanej podoby, vystupuje ako mediátor-trickster medzi diablom, podsvetím či peklom, a svetom ľudí, v rámci folklórnych žánrov sa mu napríklad pripisujú ľudské vlastnosti, vyskytuje sa v situáciách podobných ľudskej každodennosti a pod.), a teda môžeme v tejto súvislosti hovoriť o desakralizácii sakrálneho, ale aj o včleňovaní kategórie oficiálnej kultúry do sféry ľudovej.

Tento aspekt v mazdaizme z dôvodov, ktoré som už uviedla vyššie, celkom absentuje. Náznak istej kváziredukcie démonizácie však môžeme vidieť v M_2 a v príslušných variantoch mýtu o zmluve medzi dvoma duchmi, keď Ahriman pristupuje na Ohrmazdov návrh zmluvy o stanovení času pôsobenia oboch duchov.

V rovine kozmickej sa v dôsledku prijatia tejto zmluvy limituje doba existencie stvorenia, implicitne výsledok kozmického zápasu medzi Ohrmazdom a Ahrimanom, bohom a diablom, ohraničuje sa čas diablovho pôsobenia, a tým pádom je stanovený aj jeho zánik. Hrôzostrašný démon, Nepriateľ nazývaný aj knieža tohto sveta, sa redukuje na temporálny fenomén, jeho záškodníctvo je iba dočasným intermezzom na javisku kozmických dejín.

Na významovej úrovni je M_3 až M_{3b} variantom M_2 a jeho príslušných variantov. Variabilnou veličinou v zmysle diagramu (3) ako sme ho definovali vyššie v texte, je v tomto prípade reprezentácia „zmluva“, ktorá je substituovaná reprezentáciou „odev“, resp. „výzbroj“. Mytologický sujet však rozvíja totožný príbeh – porovnaj grafické znázornenie na obrázku 4. Na rovine nábožensko-mytologickej však dochádza k jemným posunom, keď naratívny prvok „odev“, resp. „výzbroj“ nie len že reprezentuje samotného Ohrmazda a Ahrimana, ale v rámci mytologickej personifikácie prostredníctvom týchto obrazov oba praprincípy hypostazuje – v naratívnej rovine sujetu je tento fakt zobrazený momentom, keď si obidvaja nie len že odev či výzbroj vyberú, ale ak zájdem v rámci mytologickej licencie poetika ešte o krôčik ďalej, obaja bratia so svojím odevom „splynú“, oblečú si ho.

Takto postupuje mytologická architektonika v M_3 , keď vďaka princípu nahradenia substitučnej a parciálnej funkcie znaku a významu vstupuje do mytologického priestoru

jeho individualizácia – na naratívnej úrovni ide o vytvorenie samostatnej mytologickej démonizovanej postavy, démona Áž, ktorý v rozhodujúcom boji na konci vekov pohltí všetko, vrátane samotného diabla. V súlade s mazdaistickou náukou o slobodnej vôli rozhodovania medzi dobrom a zlom, obaja bratia si svoj odev, resp. výzbroj vyberú slobodne (podľa vlastnej podstaty).

Vo vybraných mýtoch sa protivník manifestuje ako disharmonický prvok, je to narušiteľ. V tomto zmysle teda systémovo vstupuje do sveta harmónie a súladu, pre ktorý je charakteristická nielen personálna vyrovnanosť ostatných postáv sujetu¹⁹¹, v skúmanom mytologickom kontexte ide o narušenie harmónie „stavu vecí“. Vychádzajúc zo Zaratuštrových gáth a učenia o dvoch prvotných princípoch, resp. duchoch, v mazdaistických textoch nachádzame predstavu o živote ako o boji medzi dobrom a zlom, resp. ašou a drudž.

Už samotné pomenovanie diabol, vzhľadom na jeho etymologický význam (oponent), v sebe nesie zárodok svojej reflexie v iných symbolických formách, a mýtus tu nie je nijaká výnimka. Mazdaizmus, predovšetkým jeho ortodoxná vetva, neponíma diabla ako deviáciu zvrchovaného princípu, skôr ako prvok negujúci zvrchovaného boha, najmä však ako samostatný princíp – vid' M_1 až M_{1b} . Pričom dôraz kladie predovšetkým na jeho autonómnosť, no v širšom zmysle aj na jeho pôsobenie ako kozmokonštitutívneho princípu, pochopiteľne, so záporným indexom.

V mytologických príkladoch M_5 až M_{10} a príslušných variantoch je Ahrimanovo narušenie poriadku reflektované ako deštruktívny kontakt s jednotlivými bytosťami a súcami bytia: so zemou, ktorú prevrátil, v dôsledku čoho vznikli hory (M_5); ako dôsledok boja a porážky démona Apaošu (znak odkazujúci na Ahrimana) bohom dažďa Tištarom (znak odkazujúci na Ohrmazda) sa uvoľní životodarná voda z jazera Varkaš a v podobne dažďa zavlaží a zúrodní (doposiaľ neúrodnú) zem (M_6 – M_{6b}); keď sa Ahriman pustí do boja s rastlínstvom, to v dôsledku kontaktu s ním uschne. Nesmrteľná svätá Ameretát rastliny bez života jednu po druhej oživí v Tištarovej vode, následne na zemi začnú rásť rastliny, vrátane liečivých, ktoré vyrastú nato a v takom počte druhov, aby odvrátili všetky choroby, čo stvoril diabol (M_7); následkom kontaktu s Ahrimanom sa na rastlinách objaví kôra a trne; v súvislosti s miešaním sa dobra so zlom, do niektorých rastlinných druhov vnikne (diablov) jed a vzniknú jedované druhy (M_{7a}). V spomínaných mýtoch o pôvode rastlín sa

¹⁹¹ PROPP, Vladimir. J., 1969. *Morfológia rozprávky*. Bratislava: Tatran. ISBN 61-176-71, s. 80.

spomína nie len že vznik Stromu všetkých semien, ale aj akási prvotná pravidelnosť cyklu prírodnej obnovy (Strom všetkých semien a tiež strom Gókart, ktorý odvracia moc staroby a chorôb stoja uprostred jazera, resp. mora Varkaš – M_7 , pričom semená pravidelne oberá vták, čo ich nosí do vody jazera, odkiaľ ich boh dažďovej vody spolu s dažďom rozistribuuje po zemi – M_{7a}), s ktorou súvisí aj fakt, že po smrti primordiálneho býka (M_8 až M_{8b}) život na zemi nevyhasne, práve naopak – jeho smrť je zárukou jeho kontinuity – z býkovho tela vzniknú druhy úžitkových a ďalších zvierat (v M_8 sa menovite spomínajú ryby a vtáky), rovnako ako niektoré druhy úžitkových rastlín (M_{8b}). Podobný motív sa opakuje aj pri mýtoch o prvom človeku (M_9 , M_{9a}) a o prvom ľudskom páre (M_{10}), kde či už je to Gajómart, alebo Maší a Mašíni, primordiálny mytologický ľudský jedinec, resp. pár, musí zomrieť, aby zabezpečil podmienky pre vznik (jednotlivé životodarné prvky vznikajú z častí a substancií mŕtveho tela) a kontinuitu zachovania ľudského života. Mýtus sa v tejto súvislosti obmedzuje iba na strohé konštatovanie, že od prvého ľudského páru pochádza kolobeh sveta – porovnaj M_{10} .

V uvedených mytologických príkladoch prebieha aktivita protivníka-narušiteľa dvoma spôsobmi:

1. ako istý druh deformácie, respektíve narušenie povrchu či kvality (M_5 , M_6 – M_{6b} , M_7 a M_{11} , v ktorom znečistením ohňa vznikne dym),
2. činnosťou prinášajúcou smrť (M_8 – M_{8b} , M_9 a M_{9a} a tiež M_{10}).

Z nasledovného zápisu nám vyplynie ako sa na úrovni transformácie znaku architektonika mýtu vyrovnala s reflektovaním Ahrimanovho aspektu narušiteľa.

Protivník → (diabol, Ahriman → Apaoša) → Narušiteľ → deformácia → smrť

Na konci tohto transformačného reťazca nájdeme prvok „smrť“, čo nás cez súbor mytologickým znakov opäť transponuje na úroveň mazdaistického dualizmu a k jeho základnej opozičnej premise, ktorá proti sebe stavia dvoch duchov, dve cesty, dva princípy, pričom v kontexte mytologických transformácií smrť predstavuje prechodný prívlastok, v širšom ponímaní môžeme hovoriť o znaku odkazujúcom k zhubnej činnosti protivníka-narušiteľa, teda diabla, Ahrimana. Ak by sme postupovali opačným smerom, teda od prvku „smrť“ k prvku „protivník“, spätne by sme mohli sledovať postup fenomenologickej redukcie, čiže od pôvodného významu cez znaky manifestujúce sa na výrazovej úrovni

mytologického rozprávania, a ak by sme postupovali ešte ďalej, dospeli by sme k paradigme mytologického symbolu, s ktorým v našom zápise korešponduje prvok „protivník“. Z uvedeného porovnania mytologických príkladov, v ktorým diabol vystupuje v aspekte narušiteľa, môžeme tiež sledovať, čo som už uviedla vyššie: príchod protivníka iniciuje pohyb – zápletku fabule naratívneho útvaru. Proppova téza platí aj v tomto prípade. Ahrimanovým príchodom na scénu sa totiž rozpúta nie len že pohyb („Pred nájazdom Nepriateľa boli Mesiach, Slnko i hviezdy nehybné, čas plynul bez prerušenia [a v čistote] a stále bolo poludnie“¹⁹²), ale kozmický boj, ktorý vlastne predstavuje súbor interakcií oboch antagonistických zložiek. Vzhľadom na ich kozmokreátorskú povahu je výsledkom tejto interakcie kozmokreátorský proces, kozmogónia. Prirodzene v prípade diablovej invencie, ide o kreátorstvo so záporným indexom (viď vyššie: diabol produkuje výlučne negatívne súcna).

Paradoxom tejto mytologickej situácie je fakt, ako sme už naznačili vyššie v texte, že následkom diablových zásahov do kozmogonickej činnosti (odhliadnuc od ich negatívnej povahy), je vytvorenie podmienok vzniku a zachovania kontinua života na zemi – porovnaj napríklad $M_8 - M_{10}$, kde z častí usmrtených prvotných zvierat vzniká nový život, resp. z prvého ľudského páru nie len že vzniknú ďalšie, vďaka invencii Ahrimana ľudský pár „objaví“ napríklad odev, sexualitu a pod.

Táto paradoxná podvojnosť má v rámci mytologických systémov širšie konotácie a pravdepodobne súvisí s transponovaním niektorých starších polyteistických predstáv do roviny monoteizmu. K niektorým mytologickým paralelám sa krátko vrátim v závere tejto kapitoly.

S reflektovaním protivníka v aspekte narušiteľa veľmi úzko súvisí jeho ďalšia možná reflexia, ktorou je zvodca.

Pozastavme sa na chvíľu v stredoeurópskom kontexte: kresťanská vierouka totiž zdôrazňuje úlohu diabla práve v aspekte zvodcu. On je tým večným pokušiteľom i pokušením, ktoré zvádza veriacich na ceste k spaseniu, pri čom postupuje zákerne a rafinovane, využíva svoje schopnosti a moc, ktoré sa zdajú byť neobmedzené, skrátka je to knieža tohto sveta. V mazdaizme je zvodcovský aspekt diabla reflektovaný abstraktnou entitou Zlé zmýšľanie, s ktorou úzko súvisia eticko-axiologické kategórie zlé slovo a zlé skutky.

¹⁹² Bd 29,12 podľa ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809], s. 148.

V rámci architektiky mýtu sú pôvodné abstraktné klasifikácie personifikované príslušnými postavami démonov, na semiotickej úrovni ide opäť o súbor substitučných variantov (znakov) odkazujúcich ku kategórii diabla vo funkcii protivníka.

Lévi-Strauss charakterizuje mytologického zvodcu ako rušivý prvok. Podľa neho zvodca je tvor, ktorý nemá spoločenský status zodpovedajúci jeho správaniu, koná na základe svojich daností (telesná príťažlivosť, sexuálna potencia a pod.), takým spôsobom, aby podkopával sociálnu povahu manželstva¹⁹³. V rámci Lévi-Straussovej dichotómie príroda – kultúra, v dôsledku zvodcovho pôsobenia teda dochádza k miešaniu prírody a kultúry. Ahrimanovou invenciou sa do kategórie poriadku primiešava chaos ($M_1 - M_{2b}$).

Vráťme sa k mazdaistickým mýtom $M_8 - M_{8b}$ o smrti primordiálneho býka. Ako som už uviedla vyššie, smrť mytologického zvieraťa má svoj ekvivalent v etnografickej rovine, ako stabilný komponent kultu. Ak vychádzame z tézy, že prepojením medzi nábožensko-mytologickou a etnografickou rovinou je inštitúcia rituálu, môžeme hovoriť o rituálnej obeti ako o re-kreácii kozmu v jeho totalite. Obetovanie býka zohráva kľúčovú úlohu v mazdaistickej kultovej praxi a predpokladá sa, že korene tohto rituálu siahajú ešte do predzaratuštrových čias. Obetovanie a s ním spojené rituálne skonzumovanie častí obetovaného zvieraťa je repetované za účelom obnovy vitálnych funkcií stvorenia v tom najširšom zmysle slova (bytia, života). Analógiou makrokozmu je v etnografickej rovine mikrokozmos – človek. V tejto súvislosti je teda možné hľadať substancie obsiahnuté v makrokozme aj na mikrokozmickej úrovni. Teda voda odkazuje na tekutinu v ľudskom tele – krv, vietor má svoj ekvivalent v ľudskom dychu, oheň v telesnej teplote a zem, resp. hlina, vo svaloch a v mäse (viď obrázok 6 v tejto práci). V mytologickej rovine mala transfigurácia tela za následok vznik a zachovanie kolobehu života (pozri $M_8 - M_{8b}$ a $M_9 - M_{9a}$), rovnako na úrovni etnografickej má rituál obetovania zvieraťa zabezpečiť prosperitu jedinca, spoločenstva, vo všeobecnosti sveta.

Podmienkou však je, že sa rituál vykoná správne, podľa stanovených predpisov, a teda účastníci odolajú pôsobeniu mytologického zvodcu. Nesprávne vykonaný rituál totiž môže mať fatálne následky, aj tie v tomto prípade reflektuje mytológia: v M_{10} , keď prvý ľudský pár, Maší a Mašíní, vyhlási za svojho stvoriteľa Ahrimana a následne obetuje dévom, pričom nanešťastie časti určené ohňu, personifikácii Ohrmazda, uchmatne pes a časť pre jazatov odnesie sup, okrem toho, že následne si zhotovia odev, sekeru a príbytok do ich

¹⁹³ LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006a. *Mythologica I. Syrové a važené*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-644-0, s. 285.

harmonického života prichádza narušiteľ, diabol, ktorý im prinesie svár – neskôr sa začnú biť päťami a pod. (Vid' M₁₀.) Iný mytologický príklad hovorí o Jimovom nesprávnom obetovaní, následkom čoho ho opustila jeho chvarena a privolať na ľudstvo pohromu¹⁹⁴.

Z uvedeného teda vyplýva, že medzi kozmotvorným procesom a rituálnym obetovaním je homologický vzťah, pričom spoločným prvom v oboch rovinách je smrť primordiálneho tvora, resp. obetovaného zvieraťa.

V mytologickej rovine je v tejto súvislosti podstatný exponent – Ahriman, diabol. V tomto prípade je to práve mytologický protivník, kto vystupuje v úlohe aktivátora kozmogonického procesu, keďže Ahriman je vykonávateľom prvej „obete“, ktorá sa vzhľadom na to, že diabol je v mazdaistickej dualistickej koncepcii predstaviteľ negatívneho kozmokonštitučného princípu, kategorizuje ako vražda. Nezanedbateľnú úlohu pritom zohráva aj fakt, že táto postava asocjuje negatívne prívlastky, čo vyplývajú z jej podstaty – v mytologickom rozprávaní totiž nejde o prosperitnú obeť, ale o násilnú smrť. Pri nesprávne vykonanej obeti, ako ju podáva M₁₀, je signifikantný práve jeho aspekt mytologického zvodcu.

V rovine mytologickej sa takto stvoriteľský akt transformuje na akt deštruktívny, teda preto sa môžeme domnievať, že práve z tohto dôvodu pripadla úloha jeho realizácie práve diablovej, Ahrimanovi.

Keďže Zaratuštrove reformy neiniciovali vznik nového náboženského prúdu, nevznikli v kultúrno-historickom vákuu, ale týkali sa pôvodných náboženských foriem, ktoré v tomto geografickom kontexte boli pred jeho pôsobením. Podľa všetkého ku kultovej praxi pôvodných pastierskych kultúr patrilo aj rituálne usmrcovanie hovädzieho dobytku, ktoré malo za cieľ posilniť prosperitu stád a takto zabezpečiť prosperitu spoločenstva. Archaický kult pôvodných predzaratuštrovských kultúr sa totiž vyznačoval uctievaním aj ahurov, aj dévov, ktorí boli v intenciách prorokových reforiem demonizovaní (predzaratuštrovský náboženský svetonázor i kult poslúžili nie len že ako východisko pre jeho neskoršie formy, ale, pravdaže, aj ako terč reformátorovej kritiky). Aj tieto archaické indoiránske väzby môžu zdôvodňovať prečo úloha mytologického usmrťiteľa býka pripadla Ahrimanovi.

Výraznou zložkou mazdaistických obradov sú purifikačné obrady. Dôležitosť očisty v rovine etnografickej má svoj pôvod a zdôvodnenie v rovine mytologickej. V M₆ boh

¹⁹⁴ Jš 19,34 podľa KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85, s. 129 – 130.

dažd'a (dažd'ovej vody) Tištar usmrtí Ahrimanových škodlivých tvorov, jed z ich tiel však kontaminuje zem, ktorá následne musí byť očistená. V rámci mazdaistického dualizmu je diabol spájaný nielen, ako sme už uviedli, so smrťou a chorobou, ale aj so špinou a vôbec so znečistením. Zamedziť rozpínavosti diabolských substancií temnoty a chaosu majú práve očistné obrady. J. J. Modi¹⁹⁵ sa domnieva, že práve táto predstava predstavuje mytologický základ, stojaci predovšetkým na tých purifikačných obradmi, ktoré z hľadiska ich formálnej stránky nie sú spojené s hygienou – ide napríklad o predpisy ako správne zaobchádzať s mŕtvou matériou (odstrihnuté vlasy, nechty, telesné výlučky a pod.). Z mazdaistických textov sa k očistným predpisom vzťahuje najmä Dénkart a Vídevdát, pričom špeciálne akcentované sú purifikačné obrady súvisiace s očistou ohňa, ktorý je považovaný za personifikáciu Ohrmazda, resp. jeden z vonkajších prejavov.

Predchádzajúcom texte som naznačila, že k mytologickému symbolu protivníka sa viaže istá dvojakosť. Otázka hĺbky i hraníc rozporupnosti, prípadnej bipolarity či iných než negatívnych reflexii tejto postavy je ťažko zodpovedateľná, a každopádne prekračuje rámec tejto práce. Faktom však je, že ľudská predstavivosť sa s ambivalenciou diabla vyrovnala vlastným spôsobom, o čom svedčia mnohé ľudové slovesné útvary, kde diabol vystupuje v úlohe spoločníka, ba dokonca priateľa Boha, respektíve v stvoriteľskej rovine sa mu pripisuje vznik súcien inej než negatívnej podstaty a povahy¹⁹⁶.

V širších lingvisticko-historických súvislostiach dochádza vo vývoji mazdaizmu k významovej transformácii starých indoiránskych významových apelatívov na označenie boha, konkrétne ide o významový posun pomenovaní asura, ahura a déva.

Existujú predpoklady¹⁹⁷, že práve intenciou Zaratuštrových reforiem boli dévovia demonizovaní, kým ahurovia v ranom mazdaizme naďalej zostávajú ako pomenovanie pre skupinu bohov. Niektoré staršie védské texty, vychádzajúce z rovnakej etymologickej

¹⁹⁵ MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>.

¹⁹⁶ Napríklad DRAGOMANOV, Michail Petrovič, 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends. The Dualistic Creation of the World*. Bloomington (Indiana): Indiana University.. ISBN 0415615488; ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5.

¹⁹⁷ BOYCE, Mary, 1974. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd. ISBN 978-0-415-23903-5; BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640; WIDENGREN, Geo, 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. ISBN (neuvedené); ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468 a i.

pravlasti¹⁹⁸, totiž odrážajú opačný stav – indoiránski dévovia zostávajú ako pomenovanie pre bohov a asúrovia je pomenovanie pre démonov.

V Aveste (najmä v jej najstarších častiach) sa o dévoch príležitostne hovorí ako o bohoch, ktorých vlada nebola dobrá (J 44,20). Dévovia si nesprávne zvolili medzi pravdou a klamstvom, pridali sa na stranu démonov. Termín ahura sa však stal pevným komponentom Ohrmazdovho mena (Ahura Mazda), v Aveste sa mimo tento kontext takmer nevyskytuje¹⁹⁹.

Naproti tomu védске pramene dokladajú niekdajší indoiránský stav: asura nie je iba označenie démona, v niektorých súvislostiach sa vyskytuje aj v spojení s menami niektorých bohov v Rgvéde, napr. s Varunom, Indrom či Agnim²⁰⁰. Hoci už védská mytológia odráža protiklad medzi dévami a asúrami, teda bohmi a „démonmi“, zaujme istým spôsobom paradoxná situácia, keď niektoré mýty zdôrazňujú ich spoločnú podstatu, ba dokonca bratstvo. Napriek tomu, že ide o bytosti takrečeno nezmieriteľnej povahy, niektoré mytologické pasáže hovoria o tom, že na počiatku časov, pred stvorením alebo ešte predtým ako svet dostal súčasnú podobu, mali tieto bytosti spoločnú podstatu²⁰¹ – porovnaj M_{1b} až M_{3b}. Boli to synovia jedného otca, pôvodne išlo o hady, ktoré po tom, čo sa zvliekli z kože, stali sa dévami, bohmi, a získali nesmrteľnosť.

Dvojaká povaha bohov je téma, ktorá sa objavuje v histórii náboženstva, M. Eliade sa domnieva, že pramení z ambivalentného charakteru implikovaného v kategórii sacrum: „Posvätné zároveň priťahuje aj naháňa hrôzu. Bohovia sa človeku javia zároveň láskavi i strašidelní“²⁰². Napríklad v indickej mytológii má každé božstvo dvojakú podobu: Varuna je v mnohých ohľadoch prirovnávaný k démonickému Ahiovi či Vrtrovi; jeho démonická stránka mu umožňuje stať sa bohom vôd, čím sa približuje k drakovi Vrtrovi, ktorý vodu zadržiava, Varuna ľudí „spútava“, podobne ako Vrtra „zadržiava“ vody pod zemou. Indická mytológia túto dvojakosť bohov vysvetľuje buď ako božskú dvojedinosť, alebo ako, vyjadrené slovami M. Eliadeho, *coincidentia oppositorum* – čo sa v ľudskom svete javí ako protikladné, „démonické“, ba negatívne, je vysvetľované ako negatívna stránka reality – dévovia a asurovia vystupujú ako doplnujúce sa možné spôsoby jednej

¹⁹⁸ *Védské hymny* (preložil FRIŠ, Oldřich.), 2000. Praha: DharmaGaia. ISBN 80-86905-62-0.

¹⁹⁹ VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86.

²⁰⁰ *Védské hymny* (preložil FRIŠ, Oldřich.), 2000.

²⁰¹ Ide najmä o mýty o Pradžápatim, resp. Tvaštarovi, ako ich zachytáva *Pañčavimšabráhmana* a *Šatapathabráhmana* – porovnaj ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-51-8, s. 71n.

²⁰² ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-51-8, s. 73.

božskej sily²⁰³. V rámci niektorých mytologických foriem takto môže dôjsť k vytvoreniu konceptuálnych dvojíc, ktorých juxtapozícia definuje obe protikladné roviny (Mitra-Varuna, Vrtra-Varuna a pod.). Ako uvádza G. Dumezil, nie je celkom jasné, čo presne znamenal pojem zaratuštrovskej reformy. Známy je však ich predchodca – pôvodný náboženský substrát podobný védskému systému. Zaratuštra vstúpil do osobného styku s bohom, ktorému hlavné črty podľa všetkého dal práve indoiránsky Varuna, ktorý sa však stal jediným bohom, rovnako náročným a žiarlivým ako Boh izraelitov²⁰⁴. Monoteizmus, zvrchovanosť a jedinečnosť Ohrmazda je základnom témou gáth, kde realitu transcenduje jediný boh, ktorý „vnucuje“ svojim jedinú možnú voľbu: človek je buď s ním, alebo proti nemu²⁰⁵. Takto sa však len zdôrazňuje univerzálna a absolútna povaha každého z týchto nariadení, aj celku, ktorý vytvárajú. Už nie je miesto pre to odlišné, protikladné, či dokonca znepokojujúce, jediný boh je koherentný, nie v ňom žiadne prekvapenie ani pasca, ide o dobrotivý, spravodlivý výkon zvrchovanej moci, podľa jeho vlastného zákona a prostredníctvom neho zjaveného prorokovi. Z démonického mága Varunu tu nezostalo vôbec nič a dobro a zlo bolo nekompromisne a neprekonateľne oddelené²⁰⁶. Teda aj teória o pokrvnom príbuzenstve dévov a asurov má svoju prehistóriu, ktorá je doložená ako v indickej mytológii, tak v niektorých starších predstavách o božskej dvojedinosti.

Štúdium mýtov ako jednej zo symbolických foriem ľudského myslenia prinieslo niekoľko špecifík, ktoré vyplývajú so syntaxe mechanizmov charakteristických pre mytologickú formu.

Prvým je kategória mytologickej reality, keď mýtus k reflektovaniu mytologického obsahu, ktorým sú časti či súcna objektívneho, skutočného sveta využíva jemu vlastný špecifický princíp prepojenia významu a obrazu. Mýtus totiž dané súcna nezrkadlí, ale pretvára jemu vlastným syntaktickým spôsobom, ktorý jednak vyúsťuje do ich spredmetnenia, pričom zároveň využíva tvorivú schopnosť ľudskej mysle vytvárať mentálne obrazy. V tejto súvislosti môžeme hovoriť aj o poetike mýtu alebo mytologických metaforách, ich hodnota sa však nevyčerpáva v užšom zmysle v rovine básnických figúr a prirovnaní. Mytologické symboly majú ontologický rozmer, ktorý súvisí s objektívnou silou znaku, čo vstupuje do

²⁰³ K mytologickým príkladom pozri Eliade, 1997b, kde opisuje mýtus stvorenia Vrtry, Indrovho brata; „boh, čo spútava“ pozri aj ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X.

²⁰⁴ DUMÉZIL, Georges, 1997. *Mýty a bohové Indoevropánů*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-25-9, s. 177.

²⁰⁵ Mnohí túto „reformu“ považujú do veľkej miery za moralizujúcu.

²⁰⁶ K védskému polyteizmu a inštitúcii tzv. archanjelov v mazdaizme pozri DUMÉZIL, Georges, 1997. *Mýty a bohové Indoevropánů*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-25-9, s. 178 – 179.

mytologického vedomia. Mýtus však na rozdiel od empirického vedomia nerozlišuje medzi rovinou objektivity a svetom zdania, chýba mu akýkoľvek dialektický pohyb, čo by objasňoval zákonitosti danej skutočnosti, namiesto toho sa dané súcna v mytologickom vedomí personifikujú a klasifikujú do mytologického obsahu – tým môže byť napríklad mytologická postava a pod. Mytologické myslenie sa pohybuje vo svete konkrétnych útvarov a taktiež výhradne v prítomnom čase, čo znamená, že reprezentované súcna nepodrobuje kritickej analýze a nezohľadňuje iné okolnosti, než sú tie aktuálne prežívané.

Ďalším špecifikom mytologického myslenia je vzťah príčiny a následku, ktorý sa na výrazovej rovine mýtu reflektuje v kategóriách mytologický priestor a čas. Pre mytologické myslenie je charakteristické, že každý časový a priestorový dotyk reflektuje ako bezprostredný vzťah príčiny a následku. A keďže mytologické myslenie využíva konkrétne reprezentačné formy, výrazovým vyjadrením kauzálnych vzťahov je v mýte ich personifikácia a hierarchizácia.

Rovnako ako mytologické myslenie nerozlišuje medzi objektom a jeho znakom, nerozlišuje ani medzi celkom a jeho časťami. Zatiaľ čo pre empirické myslenie celok pozostáva, resp. vyplýva z jeho častí, mytologické myslenie pristupuje k obom vzťahom indiferentne a vďaka využívaniu funkcie spredmetnenia obsahov vstupujúcich do mytologického vedomia, na výrazovej rovine mýtu vystupujú celok i jeho časti ako autonómne (najčastejšie personifikované) jednotky, resp. dochádza k ich stotožneniu (podobne ako keď sa označovaný objekt stotožní s jeho znakom, ktorý je nositeľom substitučnej funkcie objektu).

Výrazný vplyv na modalitu mytologickej reality má dichotómia kategórií posvätné a profánne, pričom už samotná kategória sacrum sa prejavuje ako skutočnosť iného druhu. Posvätné sa nevzťahuje na nijaký konkrétny obsah, či vlastnosť súcien, ale vyjadruje určitý vzťah, ktorého základná výrazová črta je ambivalencia. Keďže mýtus svojím prepojením s rovinou náboženstva a kultu participuje na posvätné a istým spôsobom ho môžeme považovať na určitý druh vyjadrenia skúsenosti s ním, predpokladá sa, že aj mytologické obsahy ako také majú charakter posvätnosti. Veď už najjednoduchšia definícia mytológie o nej hovorí ako o rozprávaní o živote bohov, Eliade považuje mytológiu za jeden zo spôsobov hierofánie posvätna²⁰⁷, čo súvisí predovšetkým s redukovaním mytologického času na rozprávanie o pôvode. Mýty nie len že rozprávajú o tom, ako súcna vošli do bytia, ale vzhľadom na ich funkčné prepojenie s inými zložkami kultúry, vysvetľujú

²⁰⁷ Napríklad ELIADE, Mircea, 2006. *Posvätné a profánné*. Praha: Oikoymenth. ISBN 80-7298-175-7.

a zdôvodňujú existenciu istých zložiek kultúry (napríklad náboženských, materiálnych aj sociálnych inštitúcií a prvkov, noriem, ale aj fyziognomických znakov a pod.). V tejto súvislosti hovoríme o jednotlivých mytologických obsahoch ako o paradigmách či prvotných vzoroch.

Z tohto hľadiska je vlastne akýkoľvek mytologický obsah kozmogóniou v tom najširšom zmysle slova a jeho repetícou pomocou rituálu dochádza k jej pravidelnému opakovaniu v intenciách zachovávaní poriadku a obnovy sveta a pretvárania Chaosu na Kozmos.

Tieto špecifiká mytologickej formy vytvárajú, vyjadrené slovami Léviho-Straussa, zvláštnu architektoniku mýtu, ktorej výrazová rovina sa reprezentuje v jeho rámci syntaxe – teda fabule, sujetu mytologického príbehu, čo ho zaraďuje na jednej strane medzi symbolické formy ľudského myslenia, výtvor kreativity ľudského ducha, ale aj medzi slovesné útvary naratívnej tradície. Realita a ľudská skúsenosť transponovaná na mytologickú rovinu sa stáva najmä vďaka svojším princípom vlastnej architektoniky realitou *sui generis*. Vzhľadom na synkretickú povahu mytologických obsahov a semiotickú variabilitu nielen symbolov, no predovšetkým reprezentácií a znakov, predstavuje mytológia bohatý zdroj možností skúmania ľudského ducha a aj dnes môže byť predmetom ďalších výskumov.

Zoznam použitej literatúry

- BOYCE, Mary, 1974. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Oxon: Routledge & Kegan Paul Ltd. ISBN 978-0-415-23903-5
- BOYCE, Mary, 1984. *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. Manchester: Manchester University Press. ISBN 0719010640
- BUDIL, Ivo T., 1998. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Vyd. 3. Praha: Triton. ISBN 80-7254-001-7
- CASSIRER, Ernst, 1996a. *Filozofie symbolických forem. Jazyk*. Praha: Oikoymenh. 978-80-8600-510-2
- CASSIRER, Ernst, 1996b. *Filozofie symbolických forem. Mýtické myšlení*. Praha: Oikoymenh. 80-86005-11 -9
- Di NOLA, Alfonso, 1998. *Ďábel a podoby zla v historii lidstva*. Praha: Volvox Globator. ISBN 80-7207-114-9
- DRAGOMANOV, Michail Petrovič, 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends. The Dualistic Creation of the World*. Bloomington (Indiana): Indiana University.. ISBN 0415615488
- DUMÉZIL, Georges, 1997. *Mýty a bohové Indoevropánů*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-25-9
- ECO, Umberto, 2009. *Teorie semiotiky*. Praha: Argo. ISBN 978-80-2570-157-7
- ELIADE, Mircea, 1995. *Dejiny náboženských představ a ideí I. Od kamennej doby až po eleusínske mystériá*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-1-1
- ELIADE, Mircea, 1997a. *Dejiny náboženských představ a ideí II. Od Gautamu Buddhu po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava: Agora. ISBN 80-967210-0-3
- ELIADE, Mircea, 1997b. *Mefisto a androgyn*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-51-8
- ELIADE, Mircea, 1997c. *Od Zalmoxida k Čingischánovi*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-132-5
- ELIADE, Mircea, 1998. *Mýty, sny a mystéria*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-86005-63-1
- ELIADE, Mircea, 2003. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-388-9
- ELIADE, Mircea, 2004. *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press. ISBN 80-72269-02-X
- ELIADE, Mircea, 2006. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-175-7

- FERDOWSI, Abolmouqam (prel. Dick Davis), 2006. *Shahnameh. The Persian Book of Kings*. New York: Penguin Books. ISBN 978-0-14-310493-3
- FORSYTH, Neil, 1987. *The Old Enemy. Satan and The Combat Myth*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press. ISBN 0-691-01474-4
- FOUCAULT, Michel, 1995. *Sen a obraznosť*. Liberec: Dauphin. ISBN 80-901842-1-9
- FOUCAULT, Michel, 2004. *Slová a veci*. Bratislava: Kalligram. ISBN 80-7149-664-2
- GUREVIČ, Aron J., 1996. *Nebe, peklo, svet*. Jinočany: Nakladatelství a vydavatelství H&H. ISBN 80-85787-41-5
- HARTL, Pavel a Helena HARTLOVÁ, 2000. *Psychologický slovník*. Praha: Portál. ISBN 80-7178-303-X
- HAUSSIG, HANS, W. et al, 1986. *Wörterbuch der Mythologie, Bd. IV. Götter und Mythen der Kaukasischen und Iranischen Völker*. Wiesbaden: Klett-Cotta. ISBN 3-12-909840-2
- HERODOTOS, 1985. *Dejiny*. Bratislava: Tatran. ISBN 3-533-00626-3
- HORYNA, Břetislav, 1994. *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikymenh. ISBN 80-85241-64-1
- KANOVSKÝ, Martin. *Mysel' a jej jazyk*. In: : In: RYBÁR, J., KVASNIČKA, V., FARKAŠ, I., eds. *Jazyk a kognícia*. Bratislava: Kalligram, 2005, s. 104-126. ISBN 80-7149-716-9
- KEVELSON, Roberta et al, 1998. *Hi-Fives. A Trip to Semiotics*. New York: Peter Lang Publishing, Inc. ISBN 978-0820438429
- KLÍMA, Otakar, 1977. *Sláva a pád starého Iránu*. Praha: Orbis. ISBN 80-7021-787-1
- KLÍMA, Otakar, 1985. *Oběti ohněm*. Praha: Odeon. ISBN 01-079-85
- Kolektiv autorov, 1997. *Duchovní prameny života. Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-223-3
- KOMOROVSKÝ, Ján et al, 1997. *Religionistika a náboženská výchova*. Bratislava: F. R. & G. spol. s r. o. ISBN 80-85508-36-2
- KOMOROVSKÝ, Ján, 1986. *Prometeus. Mytologické paralely*. Bratislava: Smena. ISBN 73-039-86
- KOMOROVSKÝ, Ján, 2000. *Religionistika. Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského. ISBN 80-223-1535-4
- KRAMER, Samuel Noah, Eds, 1997. *Mytologie starověku*. Praha: Orbis. ISBN 111287
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993. *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-052-5
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000a. *Štruktúrna antropológia I*. Bratislava: Kalligram.

ISBN 80-7149-369-4

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2000b. *Štrukturálna antropológia II*. Bratislava: Kalligram.

ISBN 80-7149-370-8

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006a. *Mythologica I. Syrové a vařené*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-644-0

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2006b. *Mythologica II. Od medu k popelu*. Praha: Argo. ISBN 80-7203-737-4

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2008. *Mythologica III. Původ stolničení*. Praha: Argo. ISBN 978-80-7203-907-4

LÉVI-STRAUSS, Claude, 2008. *Mythologica IV. Nahý člověk*. Praha: Argo. ISBN 978-80-257-0059-4

LINCOLN, Bruce, 1986. *Myth, Cosmos and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge: Harvard University Press. ISBN 978-0674597754

LUKNER, Manfred, 2005. *Slovník symbolů*. Praha: Euromedia Group, k. s. ISBN 80-242-1588-8

MELETINSKIJ, Jeleazar Moisejevič, 1989. *Poetika mýtu*. Bratislava: Pravda. ISBN 80-207-0804-9

MESADIÉ, Gerald, 1996. *Obecné dějiny d'ábla*. Praha: Argo. ISBN 8020705139

MODI, Jivanji Jamshedji, 1937 : *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*. Bombay: Booksellers & Publishers „Behranji Mansion“. ISBN (neuvedené). Dostupné na <http://www.avesta.org/ritual/rcc1937.pdf>

MULLER, Max Friedrich, 1880, 2001. *The Sacred Books of the East. Volume IV. The Zend Avesta, Part I*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-793, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe04/index.htm>

MULLER, Max Friedrich, 1880, 2004. *The Sacred Books of the East. Volume V. Pahlavi Texts I*. Kensington Publishing LLC. ISBN 978-1432-623-852. Dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe05/index.htm>

MULLER, Max Friedrich, 1882, 2000. *The Sacred Books of the East. Volume XXIII. The Zend Avesta, Part II*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-892, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe23/index.htm>

MULLER, Max Friedrich, 1887, 2001. *The Sacred Books of the East. Volume XXXI. The Zend Avesta, Part III*. Adamant Media Corporation, ISBN 978-1402-185-731, dostupné na <http://www.sacred-texts.com/zor/sbe31/index.htm>

- OTTO, Rudolf, 1998. *Posvátno. Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalite*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-260-8
- PROPP, Vladimír J., 1969. *Morfológia rozprávky*. Bratislava: Tatran. ISBN 61-176-71
- RICOEUR, Paul, 1996. *Teória interpretácie. Diskurz a prebytok významu*. Bratislava: Archa. ISBN 80-7115-101-7
- ROUX, Jean-Paul, 2007. *Dějiny Střední Asie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 978-80-7106-867-9
- RYPKA, Jan et al., 1963. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství ČSAV. ISBN (neuvedené)
- SARKHOSH - CURTISOVÁ, Vesta, 1998 : *Perské mýty*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 80-7106-219-7
- SKALICKÝ, Karel, 2005. *V zápase s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*. Brno: CDK. ISBN 80-7325-054-3
- SMART, Ninian, 1989. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press. ISBN 978-0521637480
- STORMOVÁ, Rachel, 2000. *Encyklopedie východní mytologie*. Rebo Productions. ISBN 80-7234-152-9
- TOKAREW, Sergej Aleksandrovič, 1978. *Die Religion in der Geschichte der Völker*. Köln: Pahl-Rugenstein. ISBN 376090355X
- TURCAN, Robert, 2004. *Mithra a mithraismus*. Praha: Vyšehrad. ISBN 80-7021-708-1
- VAVROUŠEK, Petr, 2002. *Učení nejstaršího mazdaizmu*. In: *Chatreššar 2001*. Ročenka Ústavu starého Předního východu a srovnávací jazykovědy, ZEMÁNEK, P., Eds. Praha: Filozofická fakulta, s. 49 – 86
- Védské hymny* (preložil FRIŠ, Oldřich.), 2000. Praha: DharmaGaia. ISBN 80-86905-62-0
- WERNER, Karel, 2002. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 80-210-2978-1
- WIDENGREN, Geo, 1961. *Die Iranische Geisteswelt*. Baden-Baden: Holle Verlag. ISBN (neuvedené)
- WIDENGREN, Geo, 1965. *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. ISBN (neuvedené)
- ZAEHNER, Robert Charles, 1955. *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford: Oxford University Press. ISBN 0819602809
- ZAEHNER, Robert Charles, 1956. *The Teachings of the Magi. A Compendium of*

Zoroastrian Beliefs. London: George Allen & Unwin Ltd. ISBN 0859690415

ZAEHNER, Robert Charles, 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Weidenfeld and Nicolson. ISBN 1258011468

ZBAVITEL, Dušan, 1985. *Starověká Indie*. Praha: Panorama. ISBN (neuvedené)