

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut sociologických studií

**Diplomová práce**

**2014**

**Vítězslav Slíva**

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**

Institut sociologických studií

**Vítězslav Slíva**

**Obsahová analýza chtonických mýtů  
starověkých společností**

*Diplomová práce*

Praha 2014

Autor práce: **Vítězslav Slíva**

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

Rok obhajoby: 2014

## **Bibliografický záznam**

SLÍVA, Vítězslav. *Obsahová analýza chtonických mýtů starověkých společností*. Praha, 2014. 95 s. Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Katedra sociologie. Vedoucí diplomové práce: Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc.

## **Abstrakt**

V této práci provedu obsahovou analýzu několika starověkých mýtů, jejichž pojícím prvkem je chtonická tematika. Vegetační cyklus, smrt a znovuzrození jsou tématy, o nichž se domníváme, že starověké kultury jistě zajímaly a tyto mýty pak mají být způsob, jakým si tehdejší civilizace rozličné aspekty koloběhu života také vysvětlovaly. Snaha lépe pochopit rozličné pohledy na tato témata, mě tedy přivedla ke snaze pokusit se několik takových mýtů zanalyzovat a zjistit jakou povahu mají jejich chtonické motivy a odráží-li se i ve struktuře tehdejších společností. K rozboru mýtů jsem použil kvalitativní obsahovou analýzu, kde nejprve kóduji obsah a v takto zakódovaném obsahu posléze hledám chtonické motivy. Tyto motivy ukazují, jak mýtus vysvětluje zmrtvýchvstání, či vegetační cyklicitu. Dalším rozbohem kulturních památek se pak snažím nalézt odraz těchto mýtů v kulturách, které ony mýty vytvořily. Z rozboru vyplívá, že každý z chtonických motivů částečně odpovídá na jiný aspekt chtonicity a činí tak mírně odlišným způsobem. Tyto motivy pak mají obvykle přesah do rozličných kulturních institucí.

## **Abstract**

In this work, I will make content analysis of several ancient myths, which are bonded by theme of chthonic symbolism. Vegetation cycle, dead and rebirth are topics, which we think were important for ancient cultures and analyzed myths should be a way, how those civilizations interpreted and understood to various aspects of vegetation rebirth and periodicity of life. In my effort to better comprehension of various attempts to understand and clarify cycles of vegetation and life, I will analyze several chthonic myths of ancient societies. For that I will use content analysis, where I am coding content of analyzed myths to several categories and subcategories. Afterwards, I am trying to find chthonic motive in coded content. This motive is explaining, how myth understand the cycles of life and death or vegetation. At the end, I am looking for this motives, in social institutions of those ancient societies. Founded motives are different in every myth, but they are still bonded with question of chthonicity. They also have a counterpart in various social institutions.

## **Klíčová slova**

**Chtonický, mýtus, božstva, vegetace, obsahová analýza, zásvěť**

## **Keywords**

**Chthonic, myth, gods, vegetation, content analysis, netherworld**

**Rozsah práce: 140 374 znaků včetně mezer bez shrnutí v angličtině a příloh.**

## **Prohlášení**

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

V Praze dne 12. 5. 2014

Vítězslav Slíva

## **Poděkování**

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

## Téma práce

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

Cílem této práce bude provést obsahovou analýzu několika mýtů, které se snažily vysvětlit koloběh rostlinného života, tedy mýtů, které byly vybudovány především ve starověkých společnostech znalých pěstování plodin k vlastní obživě. Neolitická revoluce, které nastartovala jisté změny ve způsobu zabezpečení obživy, způsobila vzrůstající závislost na rostlinné potravě. Je tedy jasné, že tato závislost vede ke snaze pochopit procesy odehrávající se v rostlinné říši a skrze takové porozumění ovlivnit ke vlastnímu prospěchu produkci potravin rostlinného charakteru. Ve starověkých společnostech existovaly jak praktické znalosti zemědělského charakteru, tak mýty, popisující a vysvětlující věci jako je koloběh rostlinného života, tedy také fenomény jako je zrození, znovuzrození a smrt. Analýzou těchto mýtů se pokusím dokázat, že s rostlinným životem a zemědělstvím byly tyto otázky už odpradáвна spojeny a tyto fenomény vysvětleny s pomocí nadpřirozených bytostí, jejichž konání mělo na všechny přírodní fenomény značný vliv, či je přímo udržovalo v chodu. Také bych rád zjistil, jaké archetypální vlastnosti měli protagonisté těchto mýtů, především ti, chronického charakteru.



## Metodologie

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

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

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

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

## Předběžný seznam literatury

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vítězslav Slíva  
ISS FSV UK

## Obsah

<b>BIBLIOGRAFICKÝ ZÁZNAM</b> .....	<b>5</b>
<b>PROHLÁŠENÍ</b> .....	<b>7</b>
<b>PODĚKOVÁNÍ</b> .....	<b>8</b>
<b>1.</b> .....	<b>ÚVOD</b>
.....	<b>2</b>
1.1 POSTUP PRÁCE .....	4
1.1. 2. ....	<b>HISTORICKÝ VÝVOJ STUDIA MÝTŮ</b>
.....	<b>5</b>
2.1 AITIOLOGICKÝ VÝZNAM MÝTŮ .....	9
2.2 ONTOLOGICKÉ UKOTVENÍ ČLOVĚKA A SPOLEČNOSTI SKRZE MÝTUS .....	10
1.2. 3. ....	<b>POJMY</b>
.....	<b>11</b>
3.1 CHTONICITA .....	11
3.2 PLODIVOST, VEGETACE, ŽENA .....	13
3.3 ZÁDUŠNÍ ŘÍŠE .....	17
3.4 CYKLUS SOLÁRNÍ .....	18
3.5 CYKLUS LUNÁRNÍ .....	20
3.6 ZÁVĚREM K POJMŮM .....	21
1.3. 4. ....	<b>METODOLOGIE</b>
.....	<b>22</b>
4.1 VÝBĚR MÝTŮ .....	23
4.2 INTERPRETAČNÍ RÁMEC .....	26
4.3 VÝZKUMNÁ OTÁZKA .....	27
4.4 POSTUP PŘI OBSAHOVÉ ANALÝZE .....	28
4.5 POSTUP PŘI SAMOTNÉ ANALÝZE OBSAHU .....	29
1.4. 5. ....	<b>STAROVĚKÝ EGYPT</b>
.....	<b>30</b>
5.1 MÝTUS O USIROVI, VÝBĚR A POVAHA MÝTU, STAROEGYPTSKÉ FRAGMENTY .....	30
5.2 OBSAHOVÁ ANALÝZA MÝTU O OSIRISOVI A ISIS .....	33
5.3 VLASTNOSTI POSTAV .....	33
5.4 JEDNÁNÍ POSTAV .....	34
5.5 AITIOLOGIE .....	35
5.6 PROPOJENÍ KATEGORIÍ JEDNÁNÍ .....	37
5.7 CHTONICKÝ MOTIV V MÝTU O OSIRISOVI .....	39
5.8 CHTONICKÝ MOTIV V KULTUŘE STARÉHO EGYPTA .....	40
5.9 SHRNUÍ .....	43
1.5. 6. ....	<b>ASÝRIE</b>
.....	<b>44</b>
6.1 MÝTUS O DUMUZIM A IŠTAŘE .....	44
6.2 OBSAHOVÁ ANALÝZA MÝTU O IŠTAŘINĚ SESTUPU DO PODSVĚTÍ .....	44
6.3 VLASTNOSTI POSTAV .....	44
6.4 JEDNÁNÍ POSTAV A ZÁDUŠNÍ ZÁKONY .....	45
6.5 PROPOJENÍ JEDNOTLIVÝCH KATEGORIÍ .....	46
6.6 CHTONICKÝ MOTIV MÝTU .....	47
6.7 CHTONICKÝ MOTIV V KULTUŘE ASÝRIE .....	49
6.8 SHRNUÍ .....	51
1.6. 7. ....	<b>ŘECKO</b>
.....	<b>53</b>
7.1 MÝTUS O DEMÉTER A PERSEFÓNĚ .....	53

7.2	OBSAHOVÁ ANALÝZA MÝTU O DEMÉTER A PERSEFÓNĚ .....	53
7.3	VLASTNOSTI POSTAV .....	53
7.4	JEDNÁNÍ POSTAV A VLASTNOSTI ZÁSVĚTÍ .....	54
7.5	AITIOLOGIE .....	56
7.6	PROPOJENÍ JEDNOTLIVÝCH KATEGORIÍ .....	57
7.7	CHTONICKÝ OBSAH V MÝTU O DEMÉTER .....	57
7.8	CHTONICKÝ MOTIV V KULTUŘE STAROVĚKÉHO ŘECKA .....	59
7.9	SHRNUTÍ .....	61
<b>8.</b>	<b>ZÁVĚR.....</b>	<b>62</b>
<b>9.</b>	<b>SUMMARY .....</b>	<b>66</b>
<b>10.</b>	<b>POUŽITÁ LITERATURA: .....</b>	<b>67</b>
<b>11.</b>	<b>SEZNAM PŘÍLOH: .....</b>	<b>71</b>
<b>12.</b>	<b>PŘÍLOHA 1. EGYPT .....</b>	<b>71</b>
12.1	HISTORIE .....	71
12.2	NÁBOŽENSTVÍ .....	74
<b>13.</b>	<b>PŘÍLOHA 2. ASÝRIE.....</b>	<b>76</b>
13.1	HISTORIE .....	76
13.2	NINIVIE.....	77
13.3	NÁBOŽENSTVÍ .....	78
<b>14.</b>	<b>PŘÍLOHA 3. ŘECKO .....</b>	<b>80</b>
14.1	HISTORIE .....	80
14.2	NÁBOŽENSTVÍ .....	81
<b>15.</b>	<b>KATEGORIE OBSAHOVÉ ANALÝZY.....</b>	<b>82</b>



## 1. Úvod

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

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

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

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

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

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

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

zajímat, jak a jestli analyzované mýty odpovídají na otázku co je důvodem vegetační cyklicity, či zda je možný život po smrti, což jsou obvyklá témata, která lze nazvat chtonickými. Otázky vegetační cyklicity byly jistě citlivě vnímány prvními lidmi, kteří objevili zemědělství a zvolili jej jako způsob obživy. Jejich závislost na přírodě je logicky nutila předvídat cykly přírody, aby s nimi mohli uvést v soulad zemědělskou praxi. Snaha vysvětlit, jak se rostliny po své smrti mohou znovuzrodit, vede k vytvoření mýtů, které lze zasadit do širšího kontextu příběhů, věnujících se jevům s cyklickou povahou, ať jde již o cykly lunární, změnu dne a noci, smrt a zrození bytostí i vegetace.

Především se ale zaměřím na obsahovou analýzu specifických mýtů, které se věnují problematice chtonicity, kde mou snahou bude odhalit chtonické motivy, kterými by mýty měly vysvětlovat rozličné cyklické jevy, spojené se smrtelností a vegetací. Obsahovou analýzou a následným kódováním bych měl být schopen identifikovat hlavní rysy chtonických motivů a způsob jakým tyto motivy vysvětlují rozličné cyklicity. Tato analýza by měla přispět našemu chápání toho, jak tehdejší lidé skrze alegorie vysvětlovali rozličné přírodní fenomény. Přesto je třeba mít na zřeteli, že vytváření našeho způsobu chápání je vždy především naší vlastní interpretací

## 1.1 Postup práce

Nyní vyložím způsob, jakým se v této práci pokusím dospět k vytyčenému cíli, ještě než začnu se samotnou interpretací rozličných mytologií. Nejdříve představím pojmy, které jsou obvykle s chtonickou tematikou svázány. Tyto pojmy se pokusím vyložit především optikou antropologie či religionistiky, jelikož se jedná o pojmy poměrně komplexní a je možno je interpretovat z různých pohledů. Následně se chystám objasnit metodu, kterým hodlám interpretovat jednotlivé mýty. Také vyložím několik důvodů, proč jsem do analýzy zařadil právě je a následně se budu zabývat jejich analýzou. Každý z těchto mýtů nejdříve uvedu v kontextu civilizace, která jej stvořila<sup>1</sup> s ohledem na možné reinterpretační možnosti, jelikož některé z mýtů, kterými se hodlám zabývat, jsou nejlépe zachycené až kulturou, která není přímo zodpovědná za vznik toho kterého mýtu.<sup>2</sup> Nastínit podobu rozličných kultur před uvedením mýtu považuji za podstatné,

<sup>1</sup> Krátké shrnutí civilizací, z nichž čerpám je pak k dispozici v přílohách práce.

<sup>2</sup> Zde mám na mysli především Plútarchův zápis mýtu o Usirovi a Esetě, jehož využití v mytické analýze je často kriticky nahlížené, především jelikož existuje platná námitka, že optika, kterou Plútarchos na



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

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

## 2. Historický vývoj studia mýtů

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

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

---

tento mýtus nahlížel, může být zanesená snahou interpretovat jej způsobem uvažování, který byl bližší tehdejším Řekům, spíše než Egyptanům.

vyprávění, v němž Boreas<sup>3</sup> uchvátil Oreithyii na místě nedaleko od toho, kde právě dleli. Sokratova odpověď ukazuje, jaký byl názor tohoto Řeka na mýty, když Sokrates hovoří:

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

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

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

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

---

<sup>3</sup> Bóreas je postava z řecké mytologie, je synem Titána Astraia a bohyně ranních červánků Eos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.1 Aitiologický význam mýtů

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

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

## 2.2 Ontologické ukotvení člověka a společnosti skrze mýtus

Domnívám se, že toto je alespoň pro mě významný přínos mýtu pro člověka. Nejen, že mýtus ukazuje na počátek světa, vysvětluje jeho stvoření a stvoření dalších rozmanitých institucí, zároveň odkazuje k existenci mnoha institucí, či rituálů, které mohou mít v mytologiích kořeny. Mýtus pak v podstatě vytváří zásadní složky společnosti, které svým příběhem osvětluje. Více k tomu píše B. Malinowski v „Myth in primitive mythology.“ O mýtu se vyjadřuje jako o příběhu, který má často přesah do žité reality a může být přímo návodem k tomu jak s touto realitou manipulovat a jak jí rozumět. (Malinowski, 1926: 177-178)

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

Eschatologické koncepce věnující se otázce duše a smrtelnosti také často pracují s myšlenkou, že život po smrti bude pokračovat, takové mýty nalezneme na mnoha místech, jako příklad lze uvést věrouku Irokézů a Algoniků, která praví, že člověk má dvě duše, z nichž jedna má vegetativní charakter, který dává tělu život a zůstává v nebožtíku po smrti, dokud není povolána vstoupit do dalšího těla, ta druhá, mající více éterické složení, může tělo opouštět ve spánku či transu a toulat se světem, přičemž po smrti přechází přímo do země Duší. (Brinton, 1876: 236) Doklady existence mýtů, které operují s koncem, který je vlastně začátkem, bychom mohli najít na mnoha rovinách, v té eschatologické nám dává jistotu pokračování existence po smrti, čímž z jinak nahodilého projevu života dělá jen epizodu v nekonečném cyklu. Ontologické ukotvení jedince souvisí i s antropogonickými mýty, které odpovídají na otázku, kde se člověk vzal, a často ji spojují s odpovědí na otázku, proč existují rozličné útrapy jako nemoci či smrtelnost. Jsou tak alespoň jistou útěchou člověka, který je těmto jevům běžně

vystaven. Ontologické ukotvení tedy považuji za schopnost, která pomáhá chránit duševní celistvost jedince a potažmo společnosti, tím, že vysvětluje mnohé jevy a dává člověku nástroje, jak se s nimi vyrovnat. Alespoň část z nich, především kosmologická a eschatologická, v sobě obsahuje cyklickou složku, která konečnost transcenduje mimo čas a prostor a vytváří tak příslib další existence, která může často nabývat podoby eticky, morálně, spirituálně i hmotně kvalitativně odlišné od té předchozí. Ostatně mýty Čerokézů hovoří o tom, že když se Země stane starou a obnošenou, její tvůrce ji zničí a stvoří novou. (Alexander, 1916: 60) Je jistě zajímavou otázkou, nakolik má víra v zádušní světy, existenční cyklicitu či výskyt rozličných spirituálních entit vliv na kvalitu života jedince či podobu společnosti. Zde se musíme spokojit s konstatováním, že jejich častá přítomnost v mytologických a náboženských systémech poukazuje na možnost, že jejich vliv na ukotvení jedinců v těchto společnostech je značný.

### **3. Pojmy**

#### **3.1 Chtonicita**

Chtonicita je pro tuto práci zásadním pojmem, jelikož je významově spřízněna se všemi mýty, které budu analyzovat. Samotné slovo „chtonický“ pochází z řeckého „chthonios“, což znamená „v zemi, nebo pod zemí.“ Byl tak označován například Zeus Chthonios, jenž byl podsvětním Diem, jinak známý jako Hádés. (Kerenyi, 1996: 174) Paradoxně, některé ze základních symbolů, spojených s otázkou obrody, zrání i umírání, což jsou typické symboly s chtonicitou spojené, můžeme nalézt v obloze. Měsíc se svou transformující se podobou je perfektní alegorií k prožívání cyklicity života i přírody. Zajímavým propojením lunární symboliky a symboliky plodivosti, jež je typickým motivem chtonickým, může být 13 zářezů na „rohu hojnosti“ z plastiky „Venuše z Laussel.“ To může naznačovat, že pravěcí lidé (cca 25 tisíc let př. n. l.) spojovali měsíční fázi, tedy počet dní od zrození měsíčního srpku po úplněk s plodivostí. Joseph Campbell v knize „Proměny mýtu v čase“ vyjadřuje hypotézu, že souvislost třinácti zářezů na rohu hojnosti souvisí s pozicí Venušiny ruky, kterou se dotýká svého břicha. Campbell uvažuje, že se zde pojí znalost souvislosti mezi menstruačním cyklem a lunárním měsícem. (Campbell, 2000: 15-16) Moje úvaha (kterou je stejně jako

Campellovu prakticky nemožné doložit argumentačně), jde spíš směrem propojení úkazu dorůstání a tedy jisté „regenerace“ Měsíce. K té dochází oněch 13 dní reprezentovaných zářezy na rohu hojnosti, který je také součástí plodivé mystiky. Domnívám se, že reprezentace rohu, který také můžeme vnímat jako srpek dorůstajícího měsíce je ve spojení s Venušinou rukou položenou na jejím břiše příslibem plodivosti. Měsíc dorůstá z prázdnoty, stejně jako se zdá, že plodivá síla ženy přichází z nicoty a je završena porodem člověka. Ale to je jen jedna z mnoha možností, jak se na tuto plastiku a její význam dívat. Každopádně vidíme, že plodivost a symboličnost ženy, která je touto plodivou silou obdařena, byla známá už v paleolitu a Měsíc byl s největší pravděpodobností součástí této regenerační mystiky cyklického času. Přesto, že měsíční symbolika je evidentně velice stará a najdeme ji v mnoha chtonických mýtech či jejich aspektech, rozhodně nemusí být přítomná vždy, jelikož existují mytologie, které lunární symboliku vynechávají, nebo jí nedávají takový význam v otázce plodivosti.

V každém případě, pokud je něco chtonického, znamená to, že hovoříme o jevu, jenž je spojen se zemí. Chtonicita, to je země jakožto nositelka života, luno, které v sobě obsahuje schopnost tvořit. Zároveň je země už od paleolitu také místem, do nějž se pohřbívají těla. Je tedy zřejmé, že země je nositelkou symbolů, které na první pohled vypadají neslučitelně, ale ve skutečnosti jsou svým perfektním komplementem, jelikož život k smrti neoddělitelně patří. Může se zdát na první pohled podivné, že s aspektem tvořivé síly, kreace, životnosti a obrody je spjaté něco tak protikladně znějícího jako je smrt. Může se to zdát podivné jen do toho okamžiku, než lépe pochopíme podstatu života jako takového. Jedním z prvních projevů mytologie a duchovního člověka, který můžeme doložit, je pohřeb. Uložení mrtvého jedince do země je známé už od dob středního paleolitu, tedy dávno před obdobím, kdy proběhla neolitická revoluce, čili vynález zemědělství, který chtonické mytologie a božstva rozšířil. (Podborský, 2007: 60) Je podstatné si uvědomit, že země už od pradávna v sobě pojila aspekty života i smrti. Vše z ní rostlo a vše živé ve své smrti do ní také bylo navraceno. Každý mrtvý objekt mohl být znovu oživen, provedením správného rituálního pohřbu. (Ne všechny kultury sice do země pohřbívaly, nicméně i tak se jedná o jev velmi rozšířený.) Nemusíme se nutně odvolávat k buddhismu, abychom pochopili koloběh bytí, či samotné vyvanutí z něj. Stejně tak není třeba hledat odpovědi na témata věčného života v nových náboženstvích, jelikož ta starší nám umožní setkat se s veškerou symbolikou, která ukazuje, že problematika smrti a znovuzrození je tématem, které dávno předchází velkým monotheismům. Příkladem symbolismu, kde se pojí smrt s životem, můžeme



nalézt například ve studii J. J. Bachhofena. Ten ve své práci „Myth, Religion and Mother Right” rozebírá povahu výjevu nalezeného v Římském kolumbáriu vily Pamphilli. Scéna zobrazuje pět mužů sedících okolo trojnožky, na níž jsou tři mystická vejce. Autor zde poukazuje na vybarvení vajec, jež jsou zespodu vybarvená černě a navrchu jsou bílá. Autor dodává, že podobné zobrazení těchto vajec není ojedinělé a lze jej najít na mnoha jiných výjevech ze starověku, kde je toto téma vyobrazené. Tato barevná polarita má poukazovat na přechod mezi životem a smrtí. (Bachofen, 1967: 24-25) Je také vhodné podotknout, že vejce je součástí mnoha kosmogonických mýtů, ať už se jedná o kosmogonii z Hermepole nebo kosmogonii Inků. Chtonická tematika, to není jen plodivá síla ženy, i když ta ve většině případů obvykle bývá přítomná. Plodivý element ženy byl znám už od paleolitu, odkud pochází množství votivních sošek ženského pohlaví, které svými kyprými tvary odkazovaly na schopnost plodit, jak jsem již vyložil výše. Existence těchto artefaktů ještě před neolitickou revolucí poukazuje na fakt, že symbolismus plodivé síly je tedy velmi starý. Smrt a znovuzrození je jedním a tím samým, a jako protiklady či zdánlivé dichotomie, se jen navzájem doplňují. Chtonická tematika v sobě tedy často spojuje božstva, která umírají, aby se znovu zrodila, je v nich spojená tematika vegetace a obrody a zároveň zásvětí a smrti. Dnešní autoři často zpochybňují onu archetypální podobu obnovujících se božstev. Svou analýzou mimo jiné poukážu na to, že tato božstva opravdu nemusí mít vždy zcela ty samé atributy. Nyní ještě přiblížím dva jevy s chtonicitou úzce spjaté. Plodivost a její význam a symbolismus v archaických společnostech a poté smrtelnost a její význam tamtéž. Na několika příkladech ukážu bližší souvztažnost mezi těmito jevy.

### 3.2 Plodivost, vegetace, žena

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

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

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

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

Z Elektřiny řeči vidíme, že minimálně v této tragédii je chtonickému aspektu země přiřazena vlastnost plodivosti stejně jako luna, které zpět přijímá své mrtvé, jež má znovuzrodit. O tomto propojení zádušních kultů s kulty plodivosti, a tedy i symboly plodivosti a smrti ještě pojednám. Minimálně od neolitu bylo zřejmé, že země má schopnost přijímat sémě rostlin, transformovat jej, dodat mu život a poskytnout oporu pro růst a plození, které je esencí pro společnosti, jejichž obživa je založena na zemědělství. V mnoha takových kulturách je možné nalézt víru, že sémě do země musí zasít žena, sama nositelka tajemství plodnosti. Takto vzniklo mnoho rituálů, pověr a legend. Společnosti neznalé biologického procesu plození mohou například skrze animistickou víru věřit, že žena otěhotní kontaktem s prostředím, které v sobě obsahuje zárodky, tím že se takového místa dotkne. Plodivá síla je prodchnutá veškerou zemí a žena v kontaktu s ní může otěhotnět. Existuje také celá řada telurických antropogonií, které vysvětlují vznik a vývoj člověka jeho umístěním do hlubin země a jeho zrození do dnešní podoby jako cestu na povrch, což je do značné míry analogií klasického porodu. Stvoření člověka uhnětením z hlíny ze země vzaté je také dalším způsobem, kterým lze nahlédnout sepětí elementů ženy se zemí a s plodivostí. Mýty hovořící o stvoření člověka z hlíny nalezneme například ve starém Egyptě, kde je za stvořitele člověka pokládán především Chnum, což dokládá například hymnus oslavující stvořitelské vlastnosti tohoto božstva, který pochází z pozdního období z chrámu v Esně. Uvádím překlad z knihy „Ancient Egyptian Literature, Volume III : The Late Period,“ vzhledem k tomu, že český překlad není k dispozici.

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

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

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

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

*He made hair sprout and tresses grow,  
 Fastened the skin over the limbs;  
 He built the skull, formed the cheeks,  
 To furnish shape to the image.  
 He opened the eyes,  
 hollowed the ears,  
 He made the body inhale air;  
 He formed the mouth for eating,  
 Made the gorge for swallowing. (Lichtenheim, 2006: 112)*

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

Vidíme tedy, že existují mnohé představy spojující původ člověka se zemí. Na to navazuje množství rituálů spjatých s porodem, které instruuje jak nakládat s čerstvě narozeným dítětem. Na Kavkazu, stejně jako v jistých oblastech Číny ženy ulehají s porodními bolestmi na zem, aby dítě přivedly na svět přímo v kontaktu se zemí samotnou. (Samter, 1911, cit. dle Eliadeho, 2004: 251) Podobných dokladů o porodních zvycích by bylo možné uvést celou řadu, ale nedomnívám se, že je to nutné.

Od neolitu pak sepětí země, vegetace a plodivosti ještě posílilo a vznikla celá řada kultů, rituálů a mýtů, které byly s problematikou vegetační hojnosti propojené. Tyto rozličné kulty souvisí také se střídáním ročních období, jelikož organizace zemědělských činností s nimi byla úzce svázaná. Následně tedy uvidíme, nakolik se toto vnímání cyklických přírodních jevů odráží přímo ve struktuře mýtů. Právě cyklicita dává eschatologii onen nádech nekonečnosti a naděje ve znovuzrození, obsažený právě ve vegetační cyklicitě. Plodivá síla ženy je zde vyjádřena v mnoha mýtech, ukládajících setbu těhotným ženám, nebo příběhům, které hovoří o kvalitnější a plodnější rostlině, pokud ji zasadí právě žena. (Eliade, 2004: 329) Mnohdy můžeme pozorovat personifikovaná božstva plodnosti vtělená přímo do jednotlivých plodin. Například na Sumatře obyvatelstvo věří, že rýži ochraňuje ženský duch, který nazývají „Matka rýže.“ (Frazer, 1933: 192) Rozličné mýty o ženských duších, které jsou součástí plodin, bychom ovšem našli mnohem více a nemá smysl je zde vyjmenovávat. Chtěl jsem zde pouze ukázat, že chtonická symbolika odkazuje na zemi, její plodivost a často je spojena s ženským elementem. Poslední důležitou součástí chtonické tematiky je zásvěti či zádušní říše, což jsou termíny, které v práci nejčastěji pro jejich popis využívám.

### 3.3 Zádušní říše

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

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

*„Mrtví, podobni semenům pohřbeným v telurické děloze, čekají, až v nové podobě obživnou. Proto se také přibližují k živým, zejména ve chvílích, kdy vitální napětí společenství dosahuje vrcholu, tj. během takzvaných slavností plodnosti, když plodivé síly přírody i lidské skupiny jsou vzývány, rozpoutávány a zjitřovány rituály, hojností a orgiemi. Duše mrtvých touží po jakémkoliv přemíře biologického, po jakémkoliv živelném výstřelku, protože tato nevázanost vyvažuje chudobu jejich podstaty a vrhá je do dravého proudu potencialit a zárodků.“* (Eliade, 2004: 343-344)

Právě tak jako je mnohdy viditelná souvztažnost mezi zemí, pohřbením a schopností znovuzrození, stejně tak i mnohá božstva do sebe inkorporovala jak vlastnosti vegetačních božstev, tak božstev spojených se smrtí. O tom se ostatně přesvědčíme analýzou božstev v rozličných chtonických mýtech. Motivů, které zasnívají s plodivostí, najdeme více. V Číně například manželské lože zaujímalo místo

v nejtemnější části obydlí, kde se skladuje osivo a pod níž se pohřbívají mrtví. Starověcí Řekové zase skladovali ve stejných nádobách jak zrno, tak popel mrtvých. Některé z těchto indicií mohou být jasnější, jiné můžeme považovat jen za náhodu, ovšem další doklady jasně svědčí o sepětí zemědělství, země a mrtvých. Například Hippokratés hovoří o významu a vlivu mrtvých na růst semen, protože ta rostou ze země, což je nepochybně doména zemřelých. (Harrison, 1922: 180)

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

### 3.4 Cyklus solární

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

Cyklus střídání dne a noci souvisí také se změnou délky dne a noci. To není zdaleka tak markantní v oblastech poblíž rovníku, kde se Slunce odchyluje od místa, kde vychází při rovnodennosti mnohem méně než v oblastech daleko od rovníku. Tím je tedy rozdíl mezi délkou dne a noci poměrně malý (okolo 15 minut) Oproti tomu obyvatelé mírného pásu jsou každý rok přítomni mnohem větším změnám v délce noci, které jsou dané tím, že se Slunce více odchyluje od místa, kde vychází při rovnodennosti. Díky této změně je možné orientovat se mimo jiné právě v ročních obdobích. V mírném pásu, tedy ve sledu jaro, léto, podzim, zima, s rovnodennostmi v zimě a v létě a se slunovraty na jaře a na podzim. Toto střídání ročních dob je způsobené sklonem rovníků vůči ekliptice. Ta je vůči světovému rovníku posunuta o zhruba 23,5° (Špelda, 2006: 17) Rytmičké posouvání místa východu a západu Slunce

v průběhu jednoho roku poskytovalo mnoha prehistorickým národům praktickou metodu k ustanovení ročního kalendáře. (Aveni, 2004: 35) Tyto zjevné cykly tak slouží k ukotvení prehistorické společnosti ve vesmíru a dávají jí nezpochybnitelný řád, který jí pomáhá organizovat celou řadu zásadních aktivit, souvisejících s obživou, ale například i s výrobou vína. Známe například starořecký návod od Hesioda, který radí Perseovi, že jakmile Sírius přejde přes místní poledník a dosáhne za ranního svítání svého maxima, nadešel čas sklidit hrozny. (Aveni, 2004: 34)

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

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

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

Významnou pozici měl solární bůh ve starověkém Egyptě, kde jej reprezentoval bůh Ra, ve svých třech podobách (Chepre pro ranní Slunce, Re pro polední Slunce a Atum pro Slunce večerní). Zde patří Re k takzvanému „Heliopolskému devateru,“ kde jeho večerní podoba Atum byla stvořitelem světa, jako takového. Solární cyklus vysvětlující pohyb Slunce po obloze je doložen v mýtu, kdy bohyně nebes Nut večer Slunce spolkne, aby jej ráno znovu zrodila. (Verner, 2010: 88) V některých civilizacích byl tedy kult slunce velmi významný. Obecně je ovšem význam slunečních božstev zpochybňován. Mircea Eliade tvrdí, že solární kult je ve skutečnosti přítomný jen v málo místech světa a jen málokde má v náboženství skutečně zásadní význam. (Eliade, 2004: 137)

Můžeme s jistotou říci, že cyklicita solárního charakteru lidský život zásadním způsobem ovlivňuje a pokud není přímo součástí mýtů, je obvykle transponována do

oblasti mýtů vegetačních, jelikož souvztažnost solárního cyklu ročního je spjata i s cykly vegetačními (a starověké civilizace tuto souvztažnost obvykle vnímaly.)

### 3.5 Cyklus lunární

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

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

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

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

*„Znovu a znovu v kotouči světelném na pouť se vydávat budeš, měsíc co měsíc  
budeš jak srpek po šest dní zářit!  
Sedmého dne nechť kotouče je půl!  
Patnáctého dne, v polovině měsíce, stát budeš v opozici!*



*Když nad obzorem Šamaš tě spatří, poznenáhlu ubývej a ustupuj zpět!  
O novoluní přiblíž se k dráze Šamašově,  
s nímž třicátého dne stát budeš v konjunkci a dosáhneš stejné výšky!“*  
(Prosecký, 2010: 54)

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

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

### **3.6 Závěrem k pojmům**

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

mýtů a osob, které se v nich vyskytují, přesto, že na tomto poli bylo vynaloženo dost snahy nalézat rozličné antropologické konstanty.

## 4. Metodologie

V této části se budu nejprve zabývat důvodem výběru vzorků, které se chystám analyzovat, dále pak krátce pojednám o metodě obsahové analýzy a jejím možném využití při rozboru mytologických textů. Metody rozboru textu používané mimo jiné v sociologii, mohou být vhodné i při analýze obsahů mýtických příběhů, zvláště pokud přistoupíme k mytologiím jako k příběhům, které ukazují, jak je zkušenost světa skrze ně vytvářena a zároveň tak ukazují, jak svět chápat a jak se v něm orientovat.<sup>4</sup> Obsahová analýza, jak se ji chystám provést, pouze sděluje, z čeho je konkrétní mýtus složen, její část, kde se chystám propojit jednotlivé kategorie mýtu vytvořené obsahovou analýzou, má pak za úkol odpovědět, jestli je v mýtu obsažen chthonický motiv<sup>5</sup>, který má v mé interpretaci vysvětlovat vegetační cyklus nebo možnost života po smrti. Pro lepší pochopení samotného obsahu k němu přidám informace, které se v samotném mýtu nenachází, jsou však k obsahu relevantní.<sup>6</sup> Jestliže tedy mýtus chápu jako příběh, který vysvětluje povahu jistých jevů, je v první řadě třeba nalézt v jeho obsahu indicie, které takový jev vysvětlují. Povaha těchto indicií pak může pomoci při snaze rekonstruovat způsob, kterým konkrétní kultura zkoumané jevy chápala. Mnou použitá obsahová analýza se tedy v první řadě zaměří na rozbor mýtu a posléze obsah budu analyzovat s přihlédnutím k dalším relevantním informacím<sup>7</sup>, které se k obsahu vztahují, ale nejsou přímo součástí analyzovaných mýtů.

---

<sup>4</sup> Je zde tedy dvojitý význam mýtu; první je ten, že samo vyprávění je snahou zorganizovat svět a vyložit jej, druhý je význam respondenta, který text vnímá a kterému text může sloužit jako orientační vodítko v realitě, která je textem vytvořena.

<sup>5</sup> Chthonickým motivem rozumím tu část mýtu, která vysvětluje právě vegetační cykly nebo možnost posmrtného života. Je třeba upozornit, že chthonický motiv, který v mýtu hledám je mou interpretací obsahu analyzovaných mýtů a je možné, že tehdejší kultury tento motiv chápaly či interpretovaly odlišně.

<sup>6</sup> Tím mám na mysli především informace vytvořené analyzovanými kulturami, které známe z archeologických nálezů.

<sup>7</sup> Těmito relevantními informacemi míním data, která se vztahují především k chthonickému motivu. Pokud je jeho součástí například jisté božstvo, relevantní informace je taková, kterou máme možnost nalézt v dalších záznamech, například jak toto božstvo popisují nápisy na chrámech, jež jsou mu zasvěceny, nebo rituály, které s tímto božstvem souvisí.

## 4.1 Výběr mýtů

Při výběru mýtů pro analýzu je třeba zohlednit čas, kdy byly zapsány právě ty verze, které budu analyzovat. Dále jsem mýty vybíral podle kultur, z nichž pochází, a nakonec jsem výběr prováděl z hlediska jejich samotného obsahu. Nyní tedy šířeji pojednám o těchto třech důvodech, které vedly k vytvoření zkoumaného vzorku.

Z historického hlediska je třeba ozřejmit časové rozpětí, v němž se analyzované mýty nachází. Vzhledem k tomu, že analyzuji mýty starověkých společností, potýkám se v první řadě s problematikou temporálního charakteru. Z časového hlediska je prakticky nemožné zjistit, kdy studované mýty vznikly, mohu jen hovořit o přibližné dataci mnou analyzovaných mýtů. Samotná analýza je možná díky faktu, že studované verze mýtů pochází z kultur znalých písma, přesto víme, že mnoho z představ v rozličných příbězích a náboženstvích muselo vzniknout dříve, už jen proto, že v písemné podobě se vyjevovaly často komplexní náboženské struktury, které ve velkém množství případů musely, možná byť v pozměněné podobě existovat již v dobách před vynálezem písma. Z toho lze usoudit, že představy reprezentované v textech existovaly již dříve a jejich prezentace v textové podobě může (ale nemusí) být snahou převést orální vyprávění do písemné podoby. Z historického hlediska tedy pracuji s texty, které samy o sobě mají pravděpodobně základ ještě v dávnější minulosti. I když budeme uvažovat jen v historickém rámci samotných textů, čas, jenž dělí jednotlivé texty, může být i několik století a klidně i několik tisíciletí. Jeden z prvních problémů tak souvisí s rozprostřeností textů na časové ose. Jednotlivé mýty totiž mohou popisovat události, které jsou součástí rozličných rituálů, které v kulturách mohly existovat v jiné podobě, než jak je popisují mýty. Tato datace pak pomáhá udržet kritický odstup, pokud se pokoušíme mýty s rozličnými sociálními a kulturními fenomény propojit. Z toho hlediska je snaha o dataci mýtů podstatná.

Kulturní hlediska textů do jisté míry souvisí s jejich časovou variabilitou. Stejně jako se liší datace jednotlivých textů, liší se i kulturní zázemí, v němž jednotlivé texty vznikaly. Texty, které analyzuji, pochází z kultur, které obývaly oblast Středomoří. Vybral jsem tedy především kultury, u nichž je známo že spolu udržovaly styky v době mírové i válečné a které se s největší pravděpodobností ovlivňovaly i v rovině transportu náboženských idejí. Je třeba připomenout, že mnou analyzovaným mýtům už obvykle předcházely jejich odlišné verze. Kultura starověkého Egypta je tak například

starší než kultura řecká, nicméně Plútarchova verze egyptského mýtu, kterou zde analyzuji, je nejmladší. Dále – mnou analyzovaný mýtus z Asýrie, má kořeny v textech ze starého Babylónu pochází cca ze 7. století př. n. l., což je doba, v níž se zhruba začaly formovat i homérské hymny (Dostálová-Jeništová, 1959, 1959: 9), které ovšem s největší pravděpodobností měly své orální předlohy v dřívějších dobách. Mýty však vždy budu analyzovat dle místa jejich nálezu v rámci kultury, která je zaznamenala, což by mělo pomoci vyvarovat se chybám, kdy bych například interpretaci Plútarcha přisuzoval zcela egyptskému způsobu uvažování.

Je tedy třeba při rozboru mýtů brát v úvahu fakt, že vznikaly v odlišných obdobích a odlišných kulturách. Při analýze jednotlivých mýtů je tedy vždy třeba dbát na pozadí a okolnosti, v nichž texty vznikaly, jelikož jinak by výsledky analýzy mohly být notně zkreslené právě tím, že se v analýze zaměříme jen na obsah textu a nikoli na jeho okolí, které tvoří značnou část rozdílů, které je třeba analyzovat nejen z hlediska textových variací, ale též z hlediska kulturních rozdílů.

Domnívám se, že těžiště a hlavní důvod, podle něhož jsem mýty vybíral, je téma, které dané mýty obsahují a které tak spoluvytváří jejich obsah. Všechny pojednávají o chtonických božstvech, tedy božstvech, které mají obdobné atributy a zároveň do jisté míry vypráví obdobné příběhy a všechny tyto mýty se vztahují mimo jiné i k problematice vegetace a života jako takového. Tyto elementy více či méně přítomné ve všech zkoumaných mýtech, jsou proto hlavním důvodem, proč jsem se rozhodl analyzovat právě je. Přesto jsem si vědom, že v nich je více odlišného než stejného, několik zásadních elementů, které tyto mýty obsahují, ospravedlňuje jejich analýzu, která může poukázat právě na různá chápání chtonicity. O samotných mýtech jako zdrojích pro analýzu pak pohovořím vždy v úvodu kapitoly, která se jednotlivým mýtům věnuje.

Vzorek, který analyzuji je vybrán na základě několika kritérií. Předně z hlediska jejich zaznamenání se nachází relativně ve stejném období. Jak asyrská verze mýtu o Ištaře, tak řecká verze mýtu o Deméter byly zaznamenány zhruba ve stejné době, kolem 7-6 stol. př. n. l. Plútarchova verze mýtu je sice mladší, ale rozhodl jsem se ji do výběru zařadit, jelikož se jedná o jedno z mála kompletních převyprávění Usirova příběhu. Z kulturního hlediska jsem se rozhodl pro mýty starého Egypta, jelikož zde fungoval dominantní zádušní kult, stejně jako byl dobře znám vliv Nilu na plodivost rostlinstva a

jeho vliv na vegetační cyklus jako takový, který můžeme vyzorovat už jen ze způsobu, jakým staří Egypťané dělili rok s ohledem na blahodárné záplavy. (Verner, 2010: 52-55) Usir, jako božstvo podstatné a mocné prakticky po celou existenci starého Egypta, je reprezentantem jak aspektu smrti a znovuzrození, tak i vegetačního cyklu a s ním spojených rituálů. Vegetace a smrtelnost se v osobě tohoto boha propojují, proto považují za vhodné tento mýtus do analýzy zařadit. Existují i jiné verze mýtu, ty jsou ovšem roztroušené na časové ose několika tisíc let a jsou obvykle nekompletní.

Verze Ištařina sestupu do podsvětí pochází z Asýrie a je pozdějšího data, než verze ze Sumeru, čas jejího zaznamenání přibližně shoduje se záznamem analyzovaného mýtu o Deméter. Příběh o Ištaře je pro analýzu vhodný, jelikož se jedná o chtonický příběh s motivy sestupu do zászvětí, kterými je vysvětlována cyklicita vegetačních jevů. Také Dumuzi, který je obětí, posléze reprezentuje zodpovědného činitele ve věci vegetační cyklicity. Sám je jedním z nejstarších chtonických božstev, který v různých obměnách existoval prakticky v celé Mezopotámii.

Záznam mýtu o Deméter pak pochází ze zhruba totožného období jako záznam mýtu o Ištaře. Řecký mýtus je začleněn do analýzy proto, že řecká kultura a náboženství významným způsobem ovlivňovaly okolní národy stejně, jako od nich mnohé ideje přijímal. Mýtus o Deméter pak obsahuje množství chtonických aspektů spojených s vegetační cyklicitou, a proto jsem jej do obsahové analýzy zařadil.

Do vzorku mýtů jsem nezahrnoval žádná díla, která by pocházela ze vzdálenějšího kulturního okruhu, jelikož i zde zmiňované civilizace mezi sebou vykazovaly notné rozdíly. Přišlo mi zbytečné do analýzy dávat mýty z kultur ještě odlišnějších či vzdálenějších. Analyzované mýty pak patří k těm nejznámějším chtonickým mýtům, které tyto kultury vytvořily, či které byly zaznamenány a božstva a charaktery v nich obsažené jsou obvykle božstva, která se těšila velké vážnosti a jejichž kulty měly v daných civilizacích zásadní význam, jak je možné usuzovat z množství památek, které se k těmto božstvům vztahují. Z mnou analyzovaného kulturního okruhu jsem vynechal také známý mýtus o Adonisovi, jelikož ten svou strukturou připomíná především mýtus o Deméter. Jeho analýzu pak tedy považují za redundantní, jelikož řecké smýšlení o vegetačních cyklech by měl vhodně demonstrovat právě mýtus o Deméter.

## 4.2 Interpretační rámec

Kromě obsahové analýzy, která se bude zabývat samotnými mýty, hodlám onen obsah hledat v rozličných sociálních institucích tehdejších společností. Mytologické texty je možné zkoumat jako samostatné textové jednotky, činil tak například V. Propp, který prováděl obsahovou analýzu ruských pohádek se zaměřením především na jejich strukturu. (Propp, 1997: 25)

Domnívám se ovšem, že lepší porozumění chtonickým mýtům a způsobům, jak byly chápány, je přesto možné, pokud analýza zahrne nejen samotnou analýzu obsahu, ale bude se obsah snažit hledat mytické motivy ve strukturách tehdejších společností. Tyto rozličné instituce vyskytující se mimo mýtus lze chápat jako „interpretačně relevantní prostředí textu“ (Hájek, 2014: 52). V tomto případě se jedná o výše zmíněné znalosti o kulturách, z nichž texty pocházejí, tedy možnost k obsahové analýze textu přidat další údaje, které s obsahem textu souvisí, ale je nutné je hledat mimo text samotný, v dalších materiálech, z nichž si můžeme udělat lepší představu o samotné povaze obsahu. Snaha vysvětlit text, tedy interpretovat jej nad rámec prosté obsahové analýzy či analýzy struktur, je pak vlastní hermeneutickému pojetí interpretace textu. Gadamerovská hermeneutika například tvrdí, že význam jednání (zde význam jednání mýtických charakterů) není jen v aktu samém, význam je především významem pro někoho; vztahuje se tedy i k interpretaci těch, k nimž mýtus promlouval. (Fay, 2002: 172) Z toho hlediska kromě obsahové analýzy doplním obsah ještě informacemi, které máme o obsahu mýtu z dalších zdrojů. Domnívám se, že tyto informace pak mohou pomoci lépe porozumět i samotnému obsahu analyzovaných mýtů, respektive způsobu, jak mu rozuměli tehdejší adresáti těchto mýtů a jak s tímto obsahem nakládali. Především půjde o interpretaci nalezených chtonických motivů z mýtů pomocí informací, které s nimi souvisí. Pokud například tento motiv v mýtu popisuje propojení vegetačního cyklu se sestupem božstva do zászvěti, pokusím se tento obsah interpretovat skrze další informace, které lépe objasňují povahu zászvěti chtonických bohů, kteří v něm sídlí, či rituálech, které s těmito činy a bohy souvisí. Tedy interpretuji chtonický obsah mýtu skrze dodatečné informace, které nejsou přímo obsahem mýtu, ale které k němu tehdejší civilizace vytvořily a které se k němu úzce váží. Tato interpretace by, na rozdíl od té mé, měla hovořit více o způsobu, jakým obsah mýtu vnímali tehdejší lidé, spíše, než jak mu rozumíme my.

Mýtus pak chápu jako příběh, který umožňuje strukturovat lidskou zkušenost ve světě, a tak člověku pomáhá tento svět chápat, ozřejmuje mu jeho jednání nebo mu pomáhá se ve specifickém jednání utvrdit. Mýtus může sloužit jako narativ, který dává příklad jak jednat; tak o narativu ostatně uvažuje i Polkinghorne. (Polkinghorne, 1988: 21) V mé analýze mýtu tedy provedu nejprve obsahovou analýzu, kterou použiji k vytvoření chtonického motivu. Jevy, které jej tvoří, se posléze pokusím nalézt v rozličných sociálních institucích.

V této práci mýty chápu jako snahu tehdejších lidí nalézt odpověď na otázky spojené především s růstem a umíráním vegetace, které zároveň souvisí se snahou zodpovědět zásadní eschatologickou otázku související s posmrtným životem. V obecnější rovině se k mýtům jako k příběhům vysvětlujícím rozličné děje vyjadřoval například folklorista Alan Dundes, který mýty chápal jako způsob, jímž lidé chápou svět a své místo v něm. (Dundes, Bronner, 2007: 179) O chtonických mýtech, jako příbězích vysvětlujících vegetační cykly, pak hovoří například Mircea Eliade, který zmiňuje například význam časového aspektu a cyklicity a jejich významu pro pochopení těchto opakujících se jevů. (Eliade, 2004: 327-337) Z těchto východisek budu při své analýze vycházet ze snah identifikovat ty chtonické elementy mýtů a dále jejich význam v tehdejších kulturách rozvést za použití informací relevantních pro obsah analyzovaných mýtů.

### **4.3 Výzkumná otázka**

V mém případě položení výzkumné otázky souvisí s výše vyslovenou tezí, která tvrdí, že chtonický mýtus je odpovědí na otázku, co stojí za znovuzrozením vegetace či smrtelností obecně. Má hypotéza zní, že:

Mnou analyzované mýty v sobě nesou informace o povaze vegetační cyklicity či smrtelnosti. Obsahová analýza by měla zjistit, jaké aspekty mýtu se k vegetačnímu cyklu či smrtelnosti vážou a jak tento fenomén vysvětlují. Tyto chtonické obsahy lze pak v jisté podobě nalézt i v kulturních institucích jednotlivých civilizací.

Mou snahou tedy bude především nalézt odpověď na otázku, jestli a případně jak jednotlivé mýty vysvětlují cyklicitu přírodních jevů, včetně toho co se stane s lidským

životem po smrti. Také mě bude následně zajímat, jestli se obsah mýtů nějak odráží v kulturních institucích jednotlivých civilizací. Použiji metodu obsahové analýzy textu. Po ní ještě samotný obsah doplním relevantními údaji, které tvoří okolí samotných mýtů.

#### 4.4 Postup při obsahové analýze

Pro samotný rozbor textů jsem se rozhodl použít kvalitativní obsahovou analýzu, která by měla být schopna získat podstatné informace z jednotlivých mýtů. Dal jsem jí přednost před kvantitativní analýzou, jelikož se domnívám, že například pouhá frekvenční analýza by nám nebyla schopna podat odpověď na otázky týkající se struktury lidské zkušenosti s cyklickými přírodními jevy. Kvalitativní obsahová analýza se jeví jako vhodný výzkumný nástroj, který umožňuje interpretaci textů do té míry, která by kvantitativní metodou nebyla možná. Při této analýze použiji metodu kódování, jak ji popisuje Margrit Schreier. Za zásadní je zde třeba oddělit relevantní materiál od toho, který pro analýzu nemá význam. To probíhá ve dvou krocích; v prvním z nich je třeba oddělit relevantní data od těch, která jsou zbytečná a v následujícím kroku připravit samotný kódovací rámec (Schreier, 2012: 82). Zde je důležité odůvodnit, co považuji za relevantní data, jelikož přílišná redukce by znamenala, že se ve výsledku připravím o cenné zdroje, které by pomohly vysvětlit, jak si lidé kdysi vysvětlovali jevy, které mají být předmětem mnou zvolených mýtů.

V první řadě je třeba se zaměřit na jednotlivé postavy, které se v mýtech vyskytují, jelikož tyto charakterky jsou obvykle nositeli vlastností, které přímo souvisí se změnami vegetace, nebo mají významný vliv na to, jak bude vypadat život jedince v zásvětí. Dalším elementem, který se chystám podrobit kódování, je jednání těchto charakterů. To, jakým způsobem jednotlivé charakterky jednají, může mít zásadní vliv při objasňování cyklicity vegetace a života. Další kategorií, kterou se chystám kódovat je vztah charakteru k zásvětí, díky rozlišení tohoto atributu je možné lépe určit roli charakteru v mýtu, jelikož zásvětí je pro vysvětlení cyklicity jevů často zásadní. Toto jsou tři kategorie, které mi přijdou pro vysvětlení významu mýtů nejrelevantnější. Kategorie a jejich subkategorie budu následně ještě upravovat při samotné analýze mýtů a samotný kódovací klíč bude v přílohách. Jeho zmiňování v samotném



metodologickém popisu není možné z jednoho důvodu, samotný kódovací klíč se bude měnit v průběhu analýzy, kde očekávám, že se budou vyjevovat nové kategorie vhodné ke kódování. Vytváření kódovacího rámce je tak kombinací přístupu „concept-driven way,“ což je přístup, kde ke kódování dochází na základě předchozí znalosti (Schreir, 2012: 85). Zde vybírám předem definované kategorie, které považuji za vhodné kódovat na základě mého interpretačního rámce, který chápe mýtus jako vysvětlující příběh. Druhý přístup „data-driven way,“ znamená, že vytvářím další kódy až na základě samotné analýzy dat (Schreir, 2012: 84), jelikož je dost pravděpodobné, že při analýze materiálu se mohou vyskytnout nové kategorie, s nimiž jsem při vytváření kódovacího rámce jen na základě předběžných znalostí nepočítal. Kombinace obou přístupů mi umožňuje zaměřit se na ty jevy, které mi v textu přijdou relevantní pro snahu vysvětlit jeho význam za pomoci analýzy obsahu, zároveň mi ponechává dostatečnou volnost při možné úpravě. Po dokončení kódování budu mít k dispozici obsah jednotlivých mýtů rozčleněný do několika kategorií, které mi umožní zjistit důležitá data o jednotlivých osobách v mýtu a jejich aktivitách.

#### **4.5 Postup při samotné analýze obsahu**

Nejprve vždy předložím informace k jednotlivému mýtu, tedy z jakého období pochází a z jaké je kultury, stejně tak podám základní informace ke kultuře a jejímu náboženství, které jsou podstatné pro pochopení kontextu, v němž byl mýtus zaznamenán. Posléze vyložím jeho obsah rozklíčovaný podle vytvořených kategorií. V nich se pokusím nalézt centrální téma, které souvisí s otázkou chronicity a smrtelnosti. Tento centrální motiv je pak třeba uvést ke vztahu k nalezeným kategoriím. (Strauss, Corbinová, 1999: 88-92) Tímto centrálním motivem jsou pro mě právě chtonické motivy jednotlivých mýtů. Zároveň také hodlám uvést data do souladu způsobem typickým pro axiální kódování, tedy tak, že se budu snažit nalézt vztahy mezi jednotlivými kategoriemi, které se vytvořily při samotném kódování. (Strauss, Corbinová, 1999: 70-78) Zde se zaměřím především na jevy, které měly významně ovlivnit vegetační cyklus nebo souvisí se smrtelností. To vše bude práce s daty uvnitř textu. Poté se zaměřím na aspekty chtonického motivu, které se pokusím nalézt ve společenských institucích jednotlivých kultur.

## 5. Starověký Egypt<sup>8</sup>

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

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

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

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

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

---

<sup>8</sup> Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Egypťanů je možné nalézt v příloze č.1. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Usirovi.

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

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

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

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

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

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

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

(Lichtheim, 2006, s. 52)

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

První část mýtu se zabývá Usirovou smrtí a jeho vzkříšením, tato část již předpokládá, že Usir vládl na zemi před tím, než byl zavražděn. Další část se týká zrození Usirova syna Hora. Poté následuje souboj mezi Horem a Setem a jejich následný soud končící smířením. Mýtus o Usirovi tedy sestává z více částí, které lze roztroušeně najít v celé staroegyptské historii. Rozhodl jsem se tedy nakonec použít Plútarchovu verzi mýtu, která tvoří ucelený příběh. Jsem si vědom, že Plútarchova interpretace mýtu se může v některých místech odklánět od významu, který mu přiřkládali staří Egyptané, proto je třeba nepřejímat všechny aspekty mýtu zcela nekriticky a nepostupovat unáhleně při jejich prisuzování egyptskému způsobu uvažování. Je tedy třeba Plútarchův text chápat v kontextu jeho doby, jelikož se v něm odráží propojování řeckého a egyptského náboženského smýšlení.

## 5.2 Obsahová analýza mýtu o Osirisovi a Isis<sup>9 10</sup>

### 5.3 Vlastnosti postav

V Plútarchově interpretaci mýtu o Osirisovi a Isis jsou přítomny bytosti obou genderů, jak božské tak smrtelné. Mezi nejvýraznější božstva v tomto mýtu patří Osiris a Isis – budu zde používat jejich řecká označení. Isis je zde označována jako milenka svého bratra Osira. V části Plútarchova textu, který předchází mé analýze, je Isis popsána jako bohyně spravedlnosti, která byla prý zrozena v oblasti věčného vlhka. Mezi její vlastnosti patří schopnost vyzařovat nadpřirozenou vůni, s níž si může podmanit smysly jiných. Osiris je zde popsán obdobně, tedy jako bratr Isis a její milenec. Ten, který přinesl lidem civilizaci, vynálezy a mimo jiné právě znalost zemědělství. Byl to tedy právě Osiris, který tuto podstatnou chtonickou znalost lidem přinesl. Jeho artefakty jsou dle popisu žezlo a oko. Bývá označován také jako „pán těch, kteří vstupují do světla.“ To odkazuje k jeho roli v zádušním kultu. Mezi vyjmenované Osirisovy vlastnosti patří charisma, umění zpěvu, lstivost. V textu je identifikován s Dionýsem. V textu je pak celá řada zmínek, z nichž je jasná synkreze řeckého a egyptského náboženství, například když Plútarchos uvádí, že Osiris je zrozen ze slunce a Isis z Herma. Další podstatnou postavou je zde Týfón, označovaný jako nepřítel Isis, domýšlivý jedinec, žijící v sebeklamu. V této verzi textu je Týfón zrozen z Krona. Dále je zde přítomen Hor, syn Osirise a Isis, který na konci mýtu mstí smrt svého otce. V mýtu dále vystupují smrtelníci, především obyvatelé Byblu a pak také několik postav, které jsou ponejvíce oběťmi transcendentálního hněvu Isis.

---

<sup>9</sup> V této části práce používám řecké názvy bohů Osiris a Isis, ve zbytku práce pak jejich původní egyptská jména Usir a Eset.

<sup>10</sup> Mnou analyzovaný text je anglický překlad originálu, převzatý z těchto stránek: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/A.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/A.html) Konkrétně se jedná o oddíly 12-19, které obsahují samotný popis mýtu.

## 5.4 Jednání postav

Jako v ostatních mýtech i zde je možné vysledovat emoční stavy jednotlivých postav, které mají vliv na jejich činy. Hned v úvodu je to Týfónova závist nad Osirisovým civilizačním úspěchem. Dále je to smutek Isis nad jejím bratrem, který se v mýtu vyskytuje několikrát, poprvé když Týfón Osirise uzavře do truhly a vhodí do řeky. Na znamení tohoto smutku si ustříhne loknu vlasů v místě zvaném Kopto. Isis pak propadá smutku na Byblu, kde je truhla s mrtvým Osirisem. Její nařikání k ní dovede smrtelné služebné z místního paláce, které jí dovedou až za královnou, u níž Plútarchos v textu nabízí několik jmenných variant. Když Isis nalezne v paláci truhlu s Osirisem, vrhne se k ní a její žal má takovou sílu, že na místě doslova odpaří jednoho z královniných synů. Když Isis dále plakala nad Osirisovým tělem, vyrušilo jí dítě, které se náhodou připletlo k místu, kde Isis přebývala. Isis vyrušení z chmur rozezlí natolik, že dítě zabije pohledem.

Intenční jednání přítomné v mýtu pak reprezentují následující události. Hned v úvodu je to Osirisovo civilizační tažení, působící Týfónovu závist. Osirisova civilizační snaha tak vede ke lsti, kterou Týfón připraví, aby se Osirise zbavil. Tajně přeměří Osirisovo tělo a dá vyrobit truhlu, která přesně odpovídá rozměrům Osirisova těla. Při slavnosti pak slíbí cenu tomu, kdo bude do truhlice nejlépe pasovat. Když si do ní lehne Osiris, přiskočí Týfón s poskoky a přibije na truhlu víko. Zde je intencí vražda mající Týfóna zbavit svého soka. Truhlu pak vhodí i s Osirisem do řeky. Další jednání, které lze označit za inteční, je snaha Isis dostat se do přízně královny na Byblu. Činí tak pomocí ambrósie, také splétá vlasy jejím služebným. Nakonec se jí podaří získat si královninu přízeň. Aby mohla pracovat jako služebná, také tají svou identitu. Po jejím odhalení si Isis vyžádá truhlu s mrtvolou svého bratra. Když Isis přichází do Búto, truhlici ukrývá. Týfón jí ovšem nachází a Osirise rozsekává na 14 částí, které rozhazuje po krajině, aby zamezil Osirisově znovuzrození. Isis se vydá hledat jednotlivé části těla a každé z nich vystrojí pohřeb a nechá zbudovat chrám. Cílem tohoto jednání je zabránit Týfónovi nalézt tu hrobku, kde by byl Osiris doopravdy pohřben v případě, že by Týfón zvítězil nad Horem. Lze jej tedy označit za lest, která má zamezit tomu, aby Týfón zničil i Osirisovy ostatky. Posledním jednáním, které lze označit za intenční je pak

Osirova zkouška, kde se ptá svého syna Hora na jeho povědomí o válečném umění a když jej shledá dostačujícím, dovolí mu bojovat s Týfónem.

Magické jednání je v tomto mýtu často spojené s emocemi, zvláště pokud hovoříme o Isis. Její hněv obvykle působí smrtelným lidem neblahé následky. Je to způsobeno její božskou mocí. Také způsob, jakým se Isis dozvěděla o schránce s Osirisovým tělem, lze označit za magický – poloha truhlice jí byla označena zázračným vnuknutím. Na jeho základě se vydává na Byblos. S božskou mocí Isis souvisí její schopnost podmanit si služebné na Byblu, které omámí neodolatelnou vůní svého těla. Mezi magický akt pak patří také Isisino oživení Osirise tím, že znovu stvoří jeho ztracený falus. Ten, jakožto symbol života i plodnosti, Osirise znovu přivede do světa živých.

## 5.5 Aitiologie

V mýtu je pak celá řada jevů, které nelze jednoduše zařadit do kategorie jednání. Jde především o vysvětlení způsobu chování starých Egyptů, které Plútarchos<sup>11</sup> dává do souvislosti s událostmi v mýtu. Jedná se o aitiologické vysvětlení jevů, které obvykle bozi způsobili, a které posléze vedly k ustanovení jistých způsobů jednání a kulturních zvyklostí. Například Tanitická ústa, což byl název jednoho z ramen Nilu, kterými měl být Osiris vhozen do moře, měla od těch dob pro Egyptany vždy negativní nádech. Stejně tak Kopto, jedno z egyptských měst, kde se Isis dozvěděla o vraždě Osirise, je podle Plútarcha odvozeno od plaček, které Isis na tomto místě držela. Dítě, které prozradilo Isis o vhození truhly s Osirisem do řeky, je dle Egyptů také znamením toho, že děti mají schopnost předvídání a z jejich slov je možné vyčíst budoucnost. Svatyně, která je na Byblu zasvěcena Isis, existuje díky její návštěvě, kdy Isis získala truhlici s Osirisovým tělem. Tato svatyně má obsahovat dřevo z vřesovce, který truhlici obrůstal. Také dítě, zabité Isisiným pohledem, je prý Maneros, jehož jméno má být zmiňováno v písních, které Egyptané zpívají na rozličných společenských sešlostech. Někteří jej dokonce označují za vynálezce hudby. Postava tohoto chlapce nošená na

<sup>11</sup> Plútarchos o chování bohů a jejich spojitosti s lidským konáním hovoří v paragrafech 13-19, textu o Osirisovi a Isidě, který je k nalezení na:  
[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis\\_and\\_Osiris\\*/A.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Isis_and_Osiris*/A.html)

márách při některých slavnostech má pak Egyptanům připomínat, že se mají radovat z tohoto života. Také Isisino pátrání po Osirisových tělesných ostatcích v loďce z papyru, má prý za následek fakt, že krokodýlové na tyto loďky neútočí; bojí se prý sil samotné bohyně. Pro chtonický aspekt mýtu je důležitá též zmínka o Osirisově falu. Ten měla pozřít ryba a právě pozření falu, je důvodem, proč bylo ustanoveno tabu ve směru požívání tohoto druhu ryb. Falus, který Isis stvořila, aby jím oživila Osirise, je pak součástí mystérií, které s tímto bohem souvisí. Falus je zde pojímán jako symbol plodnosti.



## 5.6 Propojení kategorií jednání

Nyní ještě ukáži pár příkladů, kde Plútarchos pojí jednání božstev s rozličnými obyčejí, což je pro tento mýtus typické. Dále ukážu jak jednání a vlastnosti božstev vedou k chtonickému motivu tohoto mýtu.

Aitiologická složka tohoto mýtu je poměrně výrazná a hovořil jsem o ní v předchozím odstavci. Plútarchos používá to, co kóduji jako jednání božstev k vysvětlení rozličných obyčejů. Uvedu zde pro rekapitulaci, jak některé ze způsobů jednání božstev Plútarchos spojuje s rozličnými sociálními institucemi, nebo způsoby chování.

- Týfón rozsekává Osirise na 14 částí, Isis se je snaží najít a pokaždé když jednu část nalezne, nechá vysvětit chrám. Cestování bohyně a hledání částí těla jejího bratra, je v mýtu důvodem proč by mělo ve starém Egyptě existovat tolik svatyní jediného boha. Je to tedy jednání bohyně, které je toho důvodem.
- Isis nemůže najít falus svého bratra, jelikož ho spolkla ryba. Tím se tato ryba stala tabu a Egyptané jí nepojídali, prý právě z tohoto důvodu.
- Žal, který Isis projevovala nad ztrátou svého bratra, vedl k pojmenování specifického místa, odvozeného právě od jejího žalu.

Tyto a další aitiologie ukazují, že Plútarchos používá intenční jednání, emoce či magické jednání božstev jako způsob, jimž vysvětluje rozličné jevy v tehdejší společnosti, množství chrámů, jména měst, zvyklostí. Aitiologie je poměrně běžná pro velké množství mýtů, v tomto je ale Plútarchem jednání bohů k popisu rozličných jevů využíváno opravdu hojně, téměř každý akt boha komentuje a využívá jej jako způsob vysvětlení rozličných obyčejů.

Nyní zde propojím ty kategorie mýtu, které považuji za relevantní pro vysvětlení podoby chtonického motivu. Než se totiž v tomto mýtu chtonický motiv objevuje, stane se celá řada událostí, která s ním přímo či nepřímo souvisí. Chtonický motiv v tomto mýtu se vyjevuje především skrze jednání jednotlivých bohů a je také

definován skrze vlastnosti těchto božstev. Osiris, na němž je chtonický motiv mýtu znázorněn, se nejprve tedy stává obětí svého bratra, Osirova snaha zcivilizovat barbary totiž vede k Týfónově závisti. Ta Týfóna přinutí k zosnování lsti, která vede k zabití Osira, což donutí Isis k tomu, aby na konci provedla chtonický rituál tvorby falu, kterým vzkřísí mrtvého boha.

Podstatné je, Plútarchos tedy jednání božstev (ať už emoční či intenční) spojuje s rozličnými druhy zvyklostí pro Egyptěany typickými. To by samozřejmě nemělo být jediné pojitko, které lze použít jako tvrzení, že jednání v mýtu obsažené je propojené s reálnými sociálními fenomény, jako jsou rituály, pohřební obřady atp. Jak ale dále ukazují, v případě tohoto mýtu, slouží přehrávání jednání jednotlivých božstev jako základ pro slavnosti, které Egyptěané každoročně pořádali. Stejně tak chtonický motiv tohoto mýtu (který lze vysvětlit právě skrze jednání bohů) je předobrazem rozličných rituálních praktik, o nichž ještě pojednám níže.

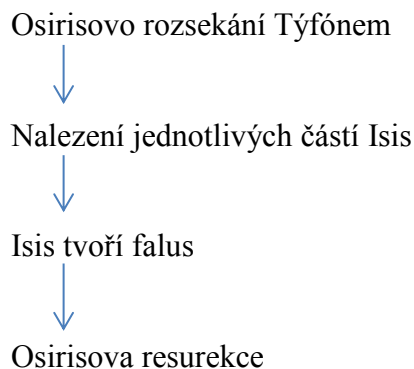
Pozice chtonického motivu se pak vyjevuje právě skrze jednání, v tomto případě je hlavní část motivu přítomen až ke konci mýtu, kdy musí Isis stvořit penis pro Osira, jelikož ten jako jedinou část jeho těla nebylo možno nalézt. Samotný mýtus je typický tím, že se v něm nevyskytuje motiv zásvětí, které je jinak obvykle přítomné, mýtus ale ukazuje, jak se Osiris vlastně stal vládcem říše mrtvých a to právě kvůli svému usmrcení a resurekci, díky které vlastní smrt překonal. Nyní pojednám právě o chtonickém motivu tohoto mýtu a následně vyjevím, jakým způsobem mohlo jednání božstev v tomto mýtu ovlivnit samotné sociální instituce starých Egyptěanů a také jestli v nich hrál nějakou roli chtonický motiv.

Jednání jednotlivých postav v tomto mýtu nám pak pomůže jasně identifikovat, kde dojde k chtonickému aktu, protože právě skrze jednání postav je vůbec chtonický akt umožněn, proto je nutné zde sledovat především jednání Isis, jež je reakcí na jednání Týfónovo.

## 5.7 Chtonický motiv v mýtu o Osirisovi

Jak je možné vidět chtonický motiv v tomto mýtu, tak jak jej Plútarchos podává, neobsahuje zmínky o vegetačním cyklu. Ovšem fakt znovuzrození, který je součástí i vegetační cyklicity, je v mýtu obsažen a chtonický aspekt zde zastupuje Osirisův falus, který je esenciální pro znovuoživení zabitého boha. Z hlediska obsahu je podstatné, že Osirisovy civilizační tendence (včetně předání znalosti zemědělství barbarům) vyprovokují jeho bratra Týfóna k zosnování Isti, která Osirise zabije. Isis jej sice nalezne, ale Osiris se znovu dostane do Týfónových rukou a ten jej rozseká a „rozeseje“ po celé zemi. K oživení Osirise, jehož části nakonec Isis sesbírá, je ovšem třeba falus, který musí Isis sama vyrobit, teprve ten umožňuje Osirisovo zmrtvýchvstání. Vegetační cyklus se přímo v tomto mýtu tedy nevyskytuje, ovšem motiv chtonicity je zde přítomný právě v podobě falu, jehož vytvoření vede k oživení Osirise, který následně umožní vycvičení Hora, jenž se pomstí Týfónovi za vraždu otce. Ještě je třeba zmínit samotný akt rozsekání těla, který je typický pro rozličná chtonická božstva. To je ovšem interpretace vycházející ze zkoumání chtonických božstev nad rámec této kultury a tohoto mýtu, Plútarchos motiv rozsekání těla interpretuje jinak; vysvětluje jím snahu Týfóna zabránit znovuzrození boha a z aitiologického významu jím vysvětluje fakt existence množství Osirisových chrámů v Egyptě.

Chtonický motiv je způsobený jednáním postav v mýtu a lze jej vyjádřit následovně:



## 5.8 Chtonický motiv v kultuře starého Egypta

V této části se pokusím o nalezení chtonického motivu v sociálních institucích starého Egypta. Chtonicita je pojem z naší doby, kterým označujeme specifické jevy, nicméně tak je lidé tehdy nechápali (nebo si alespoň nemůžeme být zcela jisti, že jejich chápání bylo totožné s naším – mysleli obvykle jiným jazykem a svět mohli chápat v odlišných souvislostech). V této části se pokusím chtonický motiv interpretovat skrze údaje, které se jej týkají a které jsou součástí staroegyptské kultury. Stále je třeba mít na paměti, že je třeba pečlivě rozdělovat naše interpretace jevů od způsobu, jakým tyto jevy prožívali a chápali tehdejší lidé, o čemž dnes můžeme mít pouze omezenou představu. Také je třeba mít na paměti, že rozličné rituály a jejich podoba se může časově lišit od doby, z níž pochází Plútarchova interpretace mýtu.

Chtonicitu zde reprezentuje především Osiris; jeho smrt a znovuzrození je provedené za pomoci magického aktu vytvoření falu, bez něhož by nebylo možné Osirise oživit. Má interpretace tedy jasně označuje falus jako chtonický motiv, který je použitý při oživování božstva, jedná se tedy o důležitý symbol spojený s obnovou života, která vede k možné cyklicitě vegetační i cyklicitě z hlediska resurekce. Je ovšem otázka, jak tento fenomén související s Osirisem chápali staří Egypťané. Zde se tedy pokusím doložit význam falu, tak jak mu rozuměli staří Egypťané za pomoci rozboru mystérií, které s Osirisem souvisely.

Osiris je jeden z nejdůležitějších bohů staroegyptského pantheonu, byl jedním z těch božstev, které existovalo mimo sféru městského kultu; měl celonárodní význam. Pro staré Egypťany Osiris představoval především boha přemožení smrti, vzkříšení a vstupu mezi blažené, jimž vládnul. (Janák, 2009: 195) Nedá se jednoznačně určit jeho role, v průběhu věků splýval s množstvím božstev a také mu byla dána celá řada jmen, což nás přivádí k domněnce, že neměl pro tehdejší lidi jeden význam, naopak byla jich celá řada. Víme, že byl velmi významným bohem zádušního kultu, ale co ona zmínka o falu, který lze považovat za čistě chtonický symbol? Je možné Osirisovi přisoudit na základě jeho znovuzrození za použití chtonického symbolu i vládu nad vegetací? Existují doklady, které hovoří o ztotožnění Osirise s bohem zrna Neperem (Janák, 2009:

197) Chtonický aspekt Osirise, souvisí právě s jeho vzkříšením a schopností překonat svou vlastní smrt, stejně jako s jeho schopností ovládat růst rostlinstva. Tato vlastnost z něj činí nejen vládce mrtvých, ale zároveň i chtonické božstvo zodpovědné za vegetační cyklus. Aspekt rozsekání těla typický pro chtonická božstva pak může v tomto případě reprezentovat mlácení obilí přeháněním oslů přes klasy. S tím byl spojen i rituál, při němž zrno drtila telata na posvátné půdě. (Janák, 2009: 197) I zde je třeba být při interpretaci rituálů obezřetný, protože podobná analogie fungující v jiných kulturách nemusí být jednoduše přenositelná do prostředí starého Egypta.

Pro lepší pochopení významu falu a chtonického významu Osirise je také třeba se věnovat jeho roli při Osirově festivalu. Ten byl slaven ve čtvrtém měsíci záplavy, v době vrcholících povodní. O tomto festivalu máme zmínky především z nálezů na Hathorině chrámu v Dendeře. (Teeter, 2011: 59) Tento svátek byl oslavou Osirisova zmrtvýchvstání a dělil se na dvě základní části. První z nich bylo přehraní Osirisova příběhu, jeho rozkouskování a opětovného poskládání Isis. Průběh, v němž se sehrané drama odehrává, byl popsán na papyru, za jehož autenticitu se zaručoval sám panovník. Druhou částí pak byla výroba Osirisovských sošek a dalších artefaktů. (Teeter, 2001: 60) Některé z těchto artefaktů jsou spojeny právě se zmrtvýchvstání Osirise. Jedná se především o kadlub, který imitoval tvar Osirisova těla, do této nádoby se dal ječmen a hlína. (Verner, 2010: 391) Z ní, tedy z Osirisova těla, pak raší nový ječmen, který symbolizuje schopnost znovu povstat z mrtvých a demonstruje tak schopnost překonat smrt, zároveň je garantem vegetační plodnosti, která je doložena právě rašením ječmene z těla samotného boha. V hrobkách je pak možné nalézt přímo obrazy Osirise, který leží na lůžku a z těla mu raší rostlinstvo. (Ray, 2002: 153-155) Přítomnost tohoto symbolu v hrobkách pak jasně odkazovala na roli tohoto boha jako garanta nového života a plodnosti a také na jeho významnou roli v zádušním kultu starých Egyptanů. V mýtu je chtonický motiv spojen mimojiné s rozkouskováním těla. Mystéria tento motiv obsahují také, jelikož jejich součástí je i vytváření jednotlivých kousků Osirisova těla a jejich vkládání do kadlubu. Motiv, který je Plútarchem vykládán jako falický a který hraje významnou roli i v Osirisových mystériích, je pak sloup Džed. Celá mystéria jsou zakončena právě vztyčením tohoto sloupu, který symbolizuje vítězství Osirise nad smrtí. (Verner, 2010: 379) Výraz Džed pak znamená „trvalý“ nebo „stálý.“ Byl též symbolem Osirise a jeho páteře. Měl také umožnit transformaci smrtelného těla do jeho zásvětní podoby, měl tedy umožnit jeho resurekci. (Bunson, 2012: 101) Symbolismus

tohoto objektu je velmi významný, existuje mnoho vyobrazení vztyčování tohoto objektu v hrobkách a jeho vztyčováním byl zakončován právě i samotný Osirisův festival, právě tedy ve chvílích, které reprezentovaly vítězství života nad smrtí. Lze se domnívat, že tedy existuje možnost, že sloup ztělesňoval i Osirisův falus, který je v mýtu esenciální právě pro Osirisovo samotné oživení, přestože tato interpretace už je Plútarchovou verzí o tom, jak byl Džed využíván a vyobrazován ve výše popsaných mystériích. Přesto je to právě sloup Džed, který Plútarchos pravděpodobně v mýtu zaměnil za falus, jemuž je vzdávána pocta při Osirisově festivalu. Fakt, že falus ve starém Egyptě ovšem ztělesňoval symbol prokreace, ovšem existuje ve zřetelnější podobě; existuje kosmogonický mýtus z Heliopole (tedy z Iunu), který hovoří o způsobu, jakým byli vytvořeni bohové Šu a Tefnut a to masturbací boha Atuma, který semeno použil k jejich stvoření. O tom jasně hovoří říkadlo 527 z Textů pyramid, které o jejich stvoření hovoří následovně:

*„Atum, který stvořil sám sebe, ten, jenž se ukájel v Héliopoli, pevně uchopil svůj úd a – přivodiv si rozkoš – vypudil na svět Šua s Tefnutou.“ (Tyldesley, 2011: 56)*

Z tohoto textu je tedy patrné, že staří Egyptané si byli vědomi schopnosti falu tvořit nový život. Považuji tedy za možné, že falus, jak je popsán v mýtu pak zastává zásadní roli v Osirisově oživení a obecně funguje jako symbol fertility. Na druhou stranu je možné, že to co v mýtu Plútarchos popisuje a chápe jako falus, mohli staří Egyptané podle dostupných informací z hrodek a chrámů považovat za Osirisovu páteř, což je značný rozdíl. Přesto vztyčení sloupu Džed, ať už reprezentuje falus či páteř, znamená schopnost resurekce. Je důležité upozornit, že kult boha Osirise existoval již dávno před tím, než Plútarchos zaznamenal svou verzi mýtu. Kult prošel také velkým množstvím změn, v pozdní době docházelo například ke snaze se synkrezí s řeckým myšlením, v té době kult překročil hranice Egypta. Jeho konec lze datovat do šestého století př. n. l. kdy jej zakázal byzantský císař Justinián I. (Bury, 1958: 371)

## 5.9 Shrnutí

Provedená obsahová analýza poukázala na jednání, které vede k zabití a rozkouskování boha Osirise, jeho oživení je pak možné se stvořením falu, který pro něj vyrobí jeho sestra, bohyně Isis. To je také chtonický motiv tohoto mýtu. Ten přímo nevysvětluje, jak funguje vegetační cyklus, ukazuje ovšem na způsob, kterým byl vzkříšen významný bůh, jehož doménou je právě jak zádušní svět, tak rostlinstvo. Samotný mýtus v sobě obsahuje tedy jen příběh o oživení boha mrtvých, který je možné doložit v pohřebních rituálech a festivalech, které probíhaly už dávno před tím, než Plútarchos přišel se svou verzí mýtu. Mimo to poukazují na význam sloupu Džed, který zřejmě Plútarchos identifikuje v mýtu jako falus stvořený bohyní Isis a který staří Egyptané vnímali jako Osirisovu páteř, jejímž znovuvztyčením, se vrací Osiris do života. Také další artefakty používané v mystériích a v hrobkách hovoří ve prospěch teze, že Osiris byl zároveň vegetačním bohem; jeho schopnost znovu ožít je demonstrována skrze ječmen rašící z jeho vlastního těla.

V mýtu je resurekce boha Osirise způsobena především jeho soubojem se zlým bratrem a jeho přemožení a pomoc od sestry Isisy mu umožňují, aby dobro a koloběh života nadále mohl pokračovat. Přesto, že mýtus tedy obsahuje jen příběh o oživení boha, jeho zasazení do širšího kontextu nám umožňuje chápat jej jako součást staroegyptské víry v posmrtný život a schopnost Osirise přivést k životu to, co bylo mrtvé. Zajímavý je rozpor mezi chápáním významu sloupu Džed. Ten Plútarchos vnímá jako falus, ale Egyptané jej zřejmě měli spíše za Osirisovu páteř. Je tedy možné říct, že části Plútarchova textu byly více než jen příběhem, byly též součástí staroegyptských praktik, spojených s pohřbíváním a chápáním zádušního kultu, byť je zřejmé, že ne vždy se Plútarchovo chápání shodovalo s původním významem, který Osirisovi a jeho kultu přikládali staří Egyptané.

## 6. Asýrie<sup>12</sup>

### 6.1 Mýtus o Dumuzim a Ištaře

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

### 6.2 Obsahová analýza mýtu o Ištařině sestupu do podszvětí

### 6.3 Vlastnosti postav

V tomto mýtu se vyskytují převážně božská stvoření, několik dalších postav pak není možné zařadit jednoznačně ani do kategorie bohů či lidí – jedná se především o dveřníka. Lidé samotní jsou zde přítomni jen v podobě mrtvých, kteří v mýtu nehrají téměř žádnou roli. Hlavní protagonistky mýtu jsou ženy, několik dalších významných postav především Dumuzi a Ea jsou mužského pohlaví. Nejzásadnější je pro celý mýtus Ištar, označovaná příbuzenskou příslušností jako dcera Sínova. (Prosecký, 2010: 129) Žádné další atributy navázané na její charakter nejsou v mýtu zmíněny, Ištar se však do podszvětí vydává ověněna množstvím artefaktů, mezi něž patří velká koruna, náušnice, náhrdelník, jehlice, pás z porodních kamenů, náramky na rukách i nohách a slavnostní oděv, které definují její božství. Ereškigal je popsána jako vládkyně země mrtvých,

---

<sup>12</sup> Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Asyřanů je možné nalézt v příloze č.2. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Dumuzim a Ištaře.



kteřá pláče a naříká za všechny, kteří zemřeli, sama se pak označuje za tu, která pojídá hlínu místo chleba a místo piva polyká jen kalnou vodu. (Prosecký, 2010: 130) Tyto atributy pak odkazují k neplodnosti celého zászvětí, v němž není pokrmů pro živé. Dumuzi, který se v mýtu vyskytuje až na samém konci, je označen jako manžel Ištařina mládí. Další postavou je bůh Namtar, posel Ereškigal, který vládne mocí sesílat choroby. V mýtu má důležitou roli také Pappsukal – posel velkých bohů, jehož otcem je Sín, dále bůh Ea, označen jako moudré srdce a Asúšu namir, kterého stvořil Ea, není tedy jen obyčejným člověkem, leč zařadit jej do kategorie bohů či lidí není kvůli nedostatku údajů z mýtu možné, stejně tak vrátný střežící vchod do zádušní říše není jednoduše identifikovatelný jako božstvo či člověk. Z hlediska jeho pozice a role se domnívám, že se o běžného smrtelníka nejedná.

#### **6.4 Jednání postav a zádušní zákony**

Nyní se budu věnovat jednání jednotlivých postav mýtu, začnu s jejich emočními projevy. Ereškigal je v hned v úvodu vystrašena a rozhněvána, když se dozví, že se Ištař snaží vlámat skřze bránu do zádušní říše. Ištař hned po sestupu do podsvětí není schopna udržet vlastní hněv a pohádá se s Ereškigal, což má pro ni neblahé důsledky. Další významný moment z hlediska emocí jsou Pappsukalovy plačky – ten jako posel Ištary naříká u nohou boha Ea nad jejím osudem. Ea se slituje a stvořil posla, který má za úkol uklidnit rozezlenou Ereškigal.

Jednání, které je intenční, můžeme vidět v Ištařiných výhrůžkách, které mají za cíl dostat ji do podsvětí. Kdyby vrátný nesvolil dveře otevřít, Ištara by je vyvrátila, což by způsobilo chaos spojením světa živých a mrtvých. Důležitá je také lest, kterou Ea instruuje Asúšu namira. Ten má nejdříve Ereškigal uklidnit, aby ji pak nechal přísahat na velká božstva. Teprve poté co Ereškigal složí tuto blíže nedefinovanou přísahu, ji má požádat o měch s živou vodou.

Jako magické jednání lze v mýtu označit kletbu, kterou Namtar, služebník Ereškigal, vrhne na Ištař, čímž ji zabije, dále pak tvorbu posla, kterého Ea instruuje vyzvednout Ištara v zászvětí. Také jeho požití živé vody, kterou probere Ištara, lze

označit jako magický akt, jelikož nespadá do prostého intencionálního činu, jehož by bylo dosaženo sekulárními prostředky. Také kletba, kterou vrhne Ereškigal na Asúšu namira, lze označit jako magické jednání. Rituální jednání je pak možno spatřit především v aktivitách, které musí být vykonány, než je Dumuzi doveden do zászvěti – má být pomazán olejem, vykoupaný v čisté vodě a oděn v červené roucho, spolu s ním mají dorazit plačky a s mrtvými čichat obětní kouř.

Zászvěti je samo popsáno jako neplodné území, v němž není požívatin. Samotná Ereškigal konzumuje hlínu a kalnou vodu. Už vstup do zádušního světa je popsán jako:

*„...temný příbytek, dům, do kterého se vstupuje, ale z kterého se nevychází, do domu, kde všichni, kdo vejdou, světla jsou zbaveni, kde prach nuznou je jim stravou a hlína pokrmem.“* (Prosecký, 2010: 129)

Zákony zászvěti praví, že kdo do něj vchází, je zbavován svých atributů, tak jako byla Ištar zbavena všech svých artefaktů, které ji činily mocnou bohyní. Další ze zákonů praví, že jedinci vracející se ze zádušní říše za sebe musí poslat náhradu. Tato reciprocita je důvodem, proč místo Ištary v zászvěti skončí Dumuzi. Samotný pobyt v zemi, která je neplodná a zbavuje osoby v ní dlící veškeré individuality, pak souvisí s faktem, že když v něm pobývala Ištar, veškerá plodnost na zemi byla pozastavena, což je reprezentováno Pappsukalovým nářkem, v němž popisuje, že se zvířata i lidé přestali rozmnožovat. Ztráta individuality je dána průchodem sedmi branami, kde dveřník z Ištar sejmul všechny její artefakty, ty jí byly navraceny, když se ze zászvěti vracela.

## 6.5 Propojení jednotlivých kategorií

Nyní se pokusím vysvětlit, jak jednotlivé kategorie mýtu, především jednání postav a jejich přítomnost v zászvěti.

V úvodu mýtu se nachází Ištarino intencionální jednání – vyhrožování dveřníkovi ze země mrtvých, které jej má přimět otevřít bránu. To Ereškigal poleká, ale přesto dveřníkovi dovolí Ištaru vpustit dovnitř za předpokladu, že bude dodržen prastarý

řád zádušní říše. Ištar je předvedena před Ereškigal, potupně zbavena veškerých svých artefaktů. Celá scéna končí jejich hádkou a Ištariným usmrcením, které provede Namtar. Můžeme tedy pozorovat proces, v němž výhrůžka vede ke změně emočního nastavení, které vyústí v hádku a kletbu, tedy magické jednání, v němž Namtar na Ištaru vrhne šedesát chorob a usmrtí ji. Ištarina zpupnost tak vede k její smrti. Ta pak ovlivňuje samotný vegetační cyklus. Nepřítomnost Ištary na zemi je tedy hlavním důvodem neplodnosti, která v tom čase zemi zasáhne. A je také možné říct, že nepřítomnost Ištary je způsobena její vlastní vinou a i neschopnost se ovládnout, respektive její hádkou a nedostatkem respektu k vládce podsvětí, přičemž důvod hádky není vysvětlen, ale je možné jej spatřit ve výhrůžkách, kterými Ištar zasypala dveřníka od země mrtvých. Už toto jednání a způsob, jakým se chtěla do země mrtvých dostat, naznačuje, že její úmysly nebyly laskavé. Podstatný je ale také způsob, jakým došlo k navrácení Ištary do říše živých. Ea připravil lest, kterou provedl Pappsukal, když uklidnil rozezlenou Ereškigal. Ta přísahá na rozličná božstva a je poté nucena splnit Pappsukalovo přání, jímž je vydání měchu s živou vodou. Při návratu Ištar opět dostane od dveřníka své atributy moci a veškeré artefakty, které jí byly odebrány. Zákony podsvětí říše ovšem praví, že za sebe musí najít náhradu, což je důvod, proč se do podsvětí dostane chtonický bůh Dumuzi. Zastavení vegetačního cyklu je tedy vyjádřené usmrcením Ištary a jejím umístěním v zemi mrtvých, k němuž dojde kvůli hádce s vládce zádušní říše. Aby se Ištar mohla vrátit, je pak potřeba oběti v podobě boha Dumuziho.

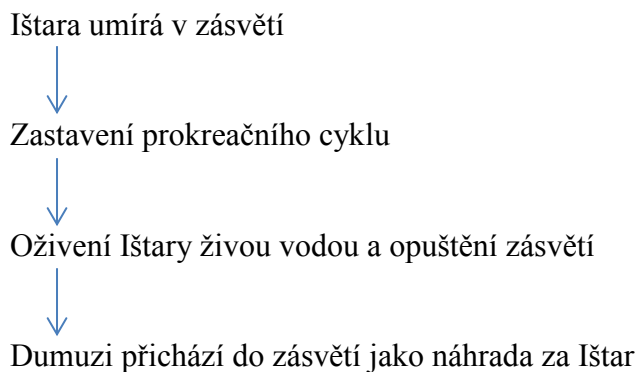
## 6.6 Chtonický motiv mýtu

Chtonický motiv tohoto mýtu je vyjádřen především v sestupu Ištary do zaslavní. Její sestup, následná hádka s Ereškigal a usmrcení vede k zastavení prokreačního cyklu, jak je vyjádřeno v Pappsukalově nářku:

*„Od doby, co do Země bez návratu sestoupila Ištar, na kravku neskáče býk, osel se s oslicí nepáří a dívku vskrytu neobtěžká muž.“ (Prosecký, 2010: 132)*

Tento mýtus tedy neodpovídá na otázku, jak je vytvořen vegetační cyklus, nicméně jeho chtonický motiv ukazuje důvod jeho možného zastavení, jímž je sestup

bohyně Ištary do zászvěti, kde je zabita, což na zemi působí onu zastavení veškeré prokreace. Součástí mýtu je ovšem také regenerace Ištary za pomoci živé vody. Je zde tedy přítomen i element resurekce. Ta je možná díky Išti, do níž Pappsukal uvedl Ereškigal, když jí nejdříve donutil přísahat na bohy a pak žádal vydání živé vody a těla. Živá Ištara pak dostane zpět veškeré atributy a artefakty, jež ji činí bohyní a opouští zádušní říši. Ovšem vzhledem k tamním zákonům musí přivést zpět „obět“, kterou by bylo možno vykoupit Ištařin návrat na zemský povrch. Touto obětí je právě Dumuzi. Chtonický motiv tedy vypadá zhruba následovně:



Ještě je třeba podotknout, že v mýtu je poměrně explicitně zobrazen zákon zászvěti a podoba zászvěti. Zákony zászvěti nutí ty, kteří zászvěti opouští přivést náhradu. Také, když jedinec vstupuje do zászvěti, je zbavován své individuality, tím jak prochází sedmi branami. Především je ale zászvěti popisované jako neplodné území. Samotný pobyt bohů spojených s plodností by tedy za jistých okolností mohl být považován za důvod zastavení rostlinného či prokreačního cyklu. Takové spojení ovšem přímo v mýtu není a je jen vysvětlením, které podle mě přispívá k pochopení důvodů, proč vegetace neroste, když jsou vegetační bozi v zászvěti. V tomto případě se jedná o Ištař, která je mimo jiné i bohyní lásky. (Heller, 2010: 156) Je tedy možné, že přítomnost bohyně lásky v místě, které je popsáno jako neplodné, může znamenat vymizení elementu prokreace v zemi živých; ostatně Pappsukal hovoří především o vymizení sexuálních aktivit vedoucích k plození života.

## 6.7 Chtonický motiv v kultuře Asýrie

Je zde opět otázka, jak mohli mýtu rozumět samotní Asyřané, kteří tento mýtus převzali ze Sumeru. Množství informací, které máme o asyrském náboženství je omezené, přesto je alespoň možné zde přiblížit způsob, jakým tehdy vnímali bohyni Ištar, Dumuziho a případně jestli existovaly rituály, které by nějakým způsobem propojovaly. Je možné, že tyto rituály nebudou pocházet ze samotné Asýrie, ale z jiných oblastí Blízkého východu. Dnes je samozřejmě obtížné zjistit, zda staří Asyřané poté, co převzali jistá sumerská božstva, pojímali jejich význam stejně jako Sumeřané.

Nejvýznamnější postavou v mýtu je bohyně Ištar. Ostatně právě její sestup do podsvětí působí zastavení prokreační činnosti. Ištar (jejíž původní sumerské jméno je Inanna) je obvykle označována jako bohyně nebes. Její charakter je paradoxní; nejen že je bohyní války, boje a vášně, zároveň je také bohyní lásky. Chrámové kněžny, jež se oddávaly prostituci, jsou pak nazývány Ištařinými kněžkami. (Heller, 2010: 156)

V mnou analyzované verzi mýtu se Dumuzi vyskytuje až na samém konci příběhu. V dalších mýtech, které hovoří o jeho sestupu do podsvětí, je však často ústřední postavou, jeho význam bychom tedy neměli přehlédnout, jelikož právě on je náhradou za Ištaru a zároveň také oním cyklicky se vracejícím bohem. Tento bůh je zmíněn i v bibli a jeho jméno znamená „pravý syn“. Je především bohem pastýřů a vegetace a manželem bohyně Ištar. Uvádí se, že zejména v pozdním období nebyl jeho kult v celé Mezopotámii zvláště významný, především proto, že lidé zde nebyli díky zavlažovacím kanálům závislí na počasí v takové míře jako jinde. Rozdíl mezi obdobím vegetačního klidu a dobou kdy vegetace roste, tedy nebyl tak významný. (Heller, 2010: 163-164) Stejně jako Ištar, ani Dumuzi není původní asyrský bůh, v rozličných jmenných podobách jej známe i z jiných míst Mezopotámie, ať už se jedná o Sumer, nebo jeho foinickou podobu, Adonise.

Dumuzi, kterého Ištar obětuje, je pak odsouzen k pobytu v zászvěti. V mýtu samotném vystupuje až na jeho konci. Pokud se ovšem podíváme do starší a delší sumerské verze mýtu, zjistíme, že v mýtu je jasně napsáno, že Dumuzi bude v zászvěti pobývat jen polovinu roku a to tu, kdy je zem neplodná.<sup>13</sup> Dumuzi je tudíž ztělesněním onoho božstva, jež sestupuje do podsvětí, ale opět se z něj vrací a s ním přichází i

<sup>13</sup> Tato verze mýtu je dostupná na <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm>

období opětovného růstu vegetace. Je ovšem otázkou, zda ho takto chápali i Asyřané, jelikož nemáme z Asýrie jinou než zkrácenou verzi mýtu, která se o navrácení Dumuziho nijak nevyjadřuje. Vzhledem k několika útržkům, jež máme o rituálech s Dumuzim spojenými, je to však možné.

V Ninive, tedy ve městě, z něhož pochází mnou analyzovaný mýtus, se konal obřad jako oslava navrácení Dumuziho z podsvětí, který se nazýval Taklimtu, při němž se omývala Dumuziho socha. Obřad se odehrával v měsíci Dumuz, na přelomu června a července. (McCall, 1998:99) Je nutno dodat, že oslava navrácení v tento měsíc, jak hovoří autorka textu, není pravděpodobný, jelikož v tento měsíc až do prosince začala vegetace v tamních podmínkách hynout. Oslava Dumuziho návratu by tak měla připadnout na prosinec. (Prosecký, 2010: 126) I další zdroje by se přikláněly spíše k verzi, že v měsíci Dumuz se odehrávaly spíše rituální plačky nad odchodem tohoto boha do zászvěti. Další zdroje pak hovoří, že v období Novoasýrské říše, rituál Taklimtu, spojený s Dumuzim vrcholil, odhalením mrtvého těla tohoto boha, a pravděpodobně i jeho zádušních artefaktů. (Dictionary of deities and demons in the Bible, 1999: 833) Je obtížné, především z nedostatku důkazů pochopit, jaký význam mohl mít tento rituál pro tehdejší lid, mohla to jít o oslavu navrácení Dumuziho z podsvětí, je však pravděpodobné, že šlo o plačky, kdy se rozluka s bohem putujícím do zászvěti zároveň rovnala loučení se s vegetací, která počínala hynout. V tom případě by Asyřané Dumuziho chápali podobně, jako Sumeřané, jelikož slavili jak jeho odchád tak i návrat. Což je ovšem jen má interpretace, která se nemusí shodovat s tehdeším chápáním těchto rituálů.

Další texty ovšem hovoří o rituálu Taklimtu jako o pohřebním rituálu, který sloužil k rozluce s mrtvým. V období Novoasýrské říše (cca 934-609 př. n. l.) se jednalo například o pohřby, kde se mrtvému dávala výbava, kterou si měl přenést do zádušního světa, která je na konci rituálu spálena. (Potts, 1997: 221-222) Zde je obtížné říct, nakolik může mít rituál Dumuziho Taklimtu a rituál Taklimtu za zemřelého společné kořeny, ale nářek za Dumuziho, který odchází do zászvěti, by bylo možno spojit s nářkem za mrtvé osoby, které tam míří také. Je ovšem takřka nemožné říct, zda-li je právě Dumuziho cesta do zászvěti z mýtu předobrazem těchto pohřebních rituálů a případně jestli měl něco společného s vírou ve znovuzrození.

Důležitým rituálem, který také souvisí s Ištar a Dumuzim, je sňatek bohů. O tomto rituálu víme, že pocházel již ze starého Sumeru, kde místo Ištar byla oddávána Innana, tedy sumerská „varianta“ bohyně Ištar. Během obřadu byly pronášeny milostné zpěvy, vyzdvihující spojení těchto dvou božstev. Dochované texty zdůrazňují, že slavnost měla za cíl především přinést zemi hojnost a blahobyt. Takový byl starý sumerský svátek. Existuje ale i jeho asyrská verze, slavená asi o 14 století později. Zde ovšem nejsou oddávání Ištar a Dumuzi, nýbrž Nabú a Tašmētu. (Bottéro, 2005: 189-192)

## 6.8 Shrnutí

Z propojení jednotlivých kategorií je vidět, že tento mýtus plně nevysvětluje vegetační cyklus. Víme jen, že neplodnost vegetace, na níž si stěžuje Pappsukal ve svých plačkách, je způsobena nepřítomností Ištary na zemském povrchu. Oživení Ištary a její návrat ze zászvěti je pak umožněn díky použití živé vody. Za sebe ovšem musí Ištar poslat do zászvěti svého manžela a milence Dumuziho. Jak víme z dalších mýtů, tento bůh reprezentující plodnost a pastevectví je v něm vždy půl roku. Chtonický motiv v asyrské verzi mýtu je tedy především v sestupu do podszvěti a smrti Ištary, což působí zastavení prokreační na zemi a nadále v použití živé vody, která umožní zmrtvýchvstání této bohyně. Je možné také uvažovat, že neplodnost působí samotné zászvěti, jež je protipólem světa živých. V mýtu je také několik poznámek, které odkazují k neplodnosti tohoto místa. Pokud se v něm octne bůh, který symbolizuje plodnost, je tato kombinace důvodem zastavení prokreačního cyklu. Taková je má interpretace chtonického motivu v tomto mýtu.

Co se týče vlivu tohoto chtonického motivu na společenské instituce novoasyrského období, nemáme množství informací, aby bylo možno tvrdit, jak přesně mohl tento mýtus na rozličné sociální instituce působit. Domnívám se, že příběh a především chtonický motiv okolo Dumuziho, mohl inspirovat rituály, v nichž je vypravována Dumuziho socha do zászvěti. Tak se lidé mohli loučit s obdobím vegetační hojnosti, která na půl roku končila. Vzhledem k tomu, že oblast Asýrie nebyla díky zavlažovacímu systému tak závislá na počasí jako Egypt nebo Řecko, je pravděpodobné, že tento Dumuziho kult nebyl jedním z nejvýznamnějších. Je také vhodné poznamenat, že podobně jako Dumuziho rituál, probíhal i rituál rozluky

s královskými osobami. Je tedy možné, že Asyřané věřili v možnost zászvětního života, či návratu ze zászvětí na zem, tak jako se to dařilo Dumuzimu. To se ovšem z památek a pozůstatků, které máme momentálně k dispozici nedozvíme.



## 7. Řecko<sup>14</sup>

### 7.1 Mýtus o Deméter a Persefóně

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

### 7.2 Obsahová analýza mýtu o Deméter a Persefóně

### 7.3 Vlastnosti postav

Z hlediska postav se v mýtu vyskytují bytosti jak božské, tak polobožské i obyčejní lidé, pohlaví mužského i ženského. Nejdříve se budu věnovat bohům a způsobu, jak je mýtus popisuje. Z bohů mezi nejvýznamnější patří Zeus, jenž je označován jako Kronovec, hřímatel a vladař mraků. První z atributů odkazuje na jeho pokrevní spřízněnost s Kronosem, zbylé pak odkazují k jeho doméně vládnutí, kterou jsou v tomto případě nebesa. Hádes je označován jako hostitel stínů, vlastník

---

<sup>14</sup> Stručné shrnutí historie a náboženského systému starověkých Řeků, je možné nalézt v příloze č.3. Nyní se budu věnovat rozboru mýtu o Deméter a Persefóně.

nesmrtelných koní a zlatého vozu, Kronův syn, bůh stínů, temnovlasý, ten, jenž vládne zástupům zemřelých. Jeden z těchto atributů poukazuje, opět jako v případě Dia, na jeho pokrevní přízvěnost s Kronosem. Další z jeho atributů pak odkazují k artefaktům, jimž vládne, a zbylé poukazují na doménu jeho vlivu, kterou je ona chtonická říše stínů. Hlavní protagonistka mýtu Deméter je označována jako strůjkyně časů, dárkyně skvělých plodů. Tyto atributy poukazují na její doménu vládnutí, kterou je chtonicita – je zodpovědná za plynutí času a je schopná obdařit svět plodivou silou. Zlatý srp je pak jejím atributem, který se váže právě k jejím chtonickým aspektům. Persefóna je označena pokrevním poutem k Diovi (dcera nejvyššího Kronovce). Její další atributy označují její zjev, zmiňují štíhlé kotníky a tvář jako „rozvítý květ.“ Mezi další božstva pak patří Helios, vševídnoucí, označený za syna Hyperiona. Jeho vševědounost je odvozena z pozice boha dlícího ve výšinách. V mýtu je zmíněna také Hekaté, jako bohyně laskavé mysli, která vlastní „skvělou roušku.“ V mýtu je okrajově zmíněno množství nymf, které jsou božského a polobožského původu. Tyto nymfy doprovázely Persefónu na louce, kde byla unesena. Dále pak mýtus obsahuje obyčejné smrtelníky. Jedná se o dcery krále Eleusín Kelea, královnu Metaneiru a jejího malého syna, kterého v mýtu Deméter opatruje.

#### **7.4 Jednání postav a vlastnosti zásvětí**

Podstatnou rovinou mýtu je pak jednání jeho protagonistů, které dále definuje jak je samotné, tak i dějotvornou rovinu mýtu. Je možné je rozdělit do několika kategorií. Jednání může mít emoční charakteristiky (hněv, radost, smutek) nebo je neobsahuje. Dalším druhem jednání je magický akt, který je zde vyhrazen bohům. Třetím druhem je jednání intenční, které se dále může dělit na lest, zabití, únos či předávání informací. Nyní zde popíšeme rozličné varianty jednání, které se v mýtu objevily.

Mezi nejvýraznější jevy, které lze zařadit do kategorie emočního jednání, je jistě emoční rozpoložení Deméter, které osciluje od smutku nad ztrátou dcery přes hněv, který v ní vzkypí v okamžiku, kdy se dozví o léčce nastražené Diem a Hádem, který se znovu mění ve smutek, který je na chvíli přerušen služkou Iambé, která svou náturou a žerty byla schopna Deméter rozveselit. Dále ovšem bohyně prakticky celou dobu mýtu osciluje mezi smutkem a hněvem, kdy hněv pramení také z faktu, že královna nerozvážně přerušila rituál, který Deméter vykonává nad jejím synem. Smutek, který dále

drží nad ztracenou dcerou, v chrámu jí vystavěném, má zásadní vliv na vegetaci, jelikož právě během smutku, který Deméter za svou dceru drží, je veškerý vegetační cyklus zastavený. Teprve opětovné shledání v ní vyvolá stav radosti. Emoce pak projevuje ještě Persefóna, sklíčená svým podzemním pobytem, a královna Metaneira, jež ve strachu o své dítě zastaví rituál vykonávaný Deméter.

Mezi jednání mimo emoční kategorii pak patří jednání intenční, v případě tohoto mýtu je výrazná především lstivost a to v podobě květu nastraženého Hádem s pomocí Dia, který přiláká Persefónu a vyústí v únos, od něhož si Hádés slibuje nalezení manželky. Druhou lstí, kterou má na svědomí opět Hádés, je podstrčení podsvětního pokrmu Persefóně. Ta jej pozře a tím se odsoudí k nutnosti pobývat třetinu roku v podsvětí. Mezi intenční jednání patří také přemlouvání a rozkazy. Ty v mýtu souvisí především s Diem. Ten přemlouvá Deméter, aby se vrátila na Olymp a zanechala truchlení, které způsobuje na zemi hladomor. Ta jej ovšem neposlouchá. Proto Zeus nakazuje skrze Herma Hádrovi, aby propustil unesenou Persefónu. Ještě jedno jednání, které lze označit za intenční je poměrně významné, a to přestírání Deméter, že je někým jiným, když ji našly mladé dcery královny z Eleusín. Toto jednání jí umožnilo dostat se do paláce a získat práci opatrovatelky královnina nejmladšího syna.

Dalším druhem jednání, který je možné v mýtech najít a odlišit jej od jednání intenčního, je jednání mající magickou povahu, která jej odlišuje od jednání emočního či intečního tím, že vykazuje znaky, které jsou mimo sféru, v níž by se vyskytovaly činy sekulární. V tomto mýtu jde o případy magické transportace, kde bohové překonávají značné vzdálenosti buď pouze sami nebo vlastní transformací do podoby zvířete, například v případě Deméter do podoby vlaštovky. Také Hélios může díky své pozici vědět informace, které jsou jinak lidem zatajené, tak odhalil Deméter pravdu o únosu její dcery. Deméter sama emanuje záři vlastní její božskosti. Její schopnost zastavit a znovu rozběhnout růst vegetace lze také počítat mezi magické vlastnosti, ty jsou v mýtu propojené s jejím emočním nalazením, které je odvislé od přítomnosti/nepřítomnosti Persefóny v podsvětí.

Mezi magické akty lze zařadit i rituály, ty mají obvykle podobu aktu sestávajícího z několika úkonů, jejichž vykonání sleduje specifický cíl. V případě tohoto mýtu se jedná o rituál, který vykonává Deméter nad synem královny: nekrmí jej z prsu, pomazává jej ambrósií a v noci jej tajně opaluje nad ohněm. Tento rituál má za účel

zbavit dítě smrtelnosti. Přerušením rituálu dojde nejen ke změně emočního stavu Deméter. Ta také vyjeví svou pravou podstatu a nakáže vystavit jí chrám a ustanovit rituály, které ji uctívají. Druhý rituál je vlastně aitiologií, když Deméter odhalí svou pravou povahu, nařídí stavbu chrámu a posléze na konci mýtu předá tajné znalosti o cyklech života a smrti významným obyvatelům Eleusín, čímž mýtus vysvětluje vznik Eleusínských mystérií. Zastavení vegetace lze také považovat za magické jednání, které je zde odvozené od emočního nastavení Deméter, které je závislosti na přítomnosti/nepřítomnosti Persefóny na zemi.

Samo zászvětí je popsáno jako temná říše, v níž Hádés dlí v nejtemnější a nejhlubší části – v Erebu. Ze zákonů podsvětí je zde jasné především to, že pakliže někdo požije v této říši pokrm, musí se tam také zdržovat, což se ostatně stalo právě Persefóně. Další ze zákonů stanovených Diem v souvislosti s požitím podsvětího pokrmu, pak určuje délku a cykličnost pobytu Persefóny v zászvětí. Podstatný je v mýtu také výskyt Persefóny v podsvětí. Pokud v něm Persefóna je, její matka je churavá žalem a vegetační růst je zastavený, pakliže je Persefóna na zemském povrchu, vegetace roste.

## 7.5 Aitiologie

Tento mýtus neobsahuje zdaleka tolik aitiologií jako například Pútarchova verze mýtu o Usirovi a Esetě, na druhou stranu to chování bohů, které posléze vysvětluje obyčejně starého Řecka, je poměrně důležité. V tomto hymnu Deméter odhaluje a svěruje vybraným obyvatelům Eleusín znalosti, které se posléze stávají základem Eleusínských mystérií. Konkrétně se jedná o tuto pasáž:

*„Sama pak ukázat šla knížatům chránícím právo (...) obětní služby řád a svěřila obřady svaté všem, zas Triptolemovi a s Dioklem Polyxeinovi, taje, jež porušit nesmí nikdo, ni, vyzvídat, nikdo ni zjevit. (...) Blahoslavený z pozemských lidí ten, kdo je viděl, kdo však nezasvědčen jich účasten nebyl, ten nikdy v podsvětí dusném tak dobrý úděl nemá.“ (Smrčka, 1959: 37)*

Tato pasáž tedy vysvětluje, jak vznikla slavná Eleusínská mystéria, jejich tajemství bylo předáno obyvatelům samotných Eleusín Deméterou poté, co se Persefóna navrátila ze zászvětí Diovým rozkazem.

## 7.6 Propojení jednotlivých kategorií

Nyní zde ještě krátce shrnu jak se jednotlivé kategorie mýtu, především jednání jednotlivých charakterů propojilo, aby tak stvořilo chtonický motiv.

V úvodu jde především o intenci, dostat bohyni Persefónu do zászvěti. Proto Hádés společně s Diem připraví lest, v podobě květu tak krásného, že upoutá pozornost bohyně. Když chce květ utrhnout, vyjeví se Hádés a unese bohyni do své říše. Její matka začne pátrat a ztrápená navštíví rozličná božstva, která ji pomohou odhalit, kdo stojí za zmizením dcery. Smutné bohyně se ujmou v Eleusínách, kde pak Deméter v přestrojení pečuje o syna královny, z něhož opaluje smrtelnost. Když je tento rituál přerušen, Deméter odhalí svou pravou podstatu a nařídí postavit chrám. V něm pak propadá sklíčenosti, toto emoční nastavení, pramenící ze ztráty dcery zastaví vegetační cyklus. Toho si všimne Zeus a ve strachu, že Deméter vyhubí celé lidské plémě, se jí snaží všemožně utišit, tato intence však nefunguje a tak se poručí Hádovi, aby Persefónu propustil. Hádés však stvoří další lest, která je vlastně důvodem, toho, proč se Persefóna musí do zászvěti vracet. Dá jí pojist ze zádušního pokrmu. To mu zaručí, že Persefóna bude vždy trávit třetinu roku v zászvěti. Persefóna poté ze zászvěti vyjde a setká se s Deméter. Ta nadšena, že opět vidí svou dceru, ukončí období neplodnosti a zászvěti obyvatele Eleusín do mystérií, které mají každoročně opakovat. Návrat Persefóny pak mění emoční nastavení Deméter, čímž se znovu rozbíhá vegetační cyklus. Dá se říct, že v tomto je jednání božstev pro chtonický motiv podstatné především z hlediska jejich výskytu v zászvěti a v emočním nastavení bohyně plodnosti. Je to tedy především intenční jednání božstev Háda a Dia, které vede ke změně emocí bohyně Deméter, jež jsou příčinou zastavení vegetačního cyklu.

## 7.7 Chtonický obsah v mýtu o Deméter

Obsah mýtu zakódovaný podle klíče ukazuje, že vegetační cyklus se zastavuje společně se sestupem Persefóny do zászvěti. Její sestup do podszvěti způsobený lstivým únosem Háda, který si snaží zajistit manželku, vede ke změně emočního nastavení bohyně plodnosti a matky Persefóny - Deméter. Její smutek působí tak, že zastavuje růst

rostlinstva. Hladomor, který by ovšem lidstvo vyhubil, donutí jednat Dia, který požádá Háda o propuštění Persefóny. Ten svolí, nicméně další lest v podobě zádušního pokrmu mu zajistí přítomnost Persefóny v říši mrtvých alespoň na část roku, což je ta, kdy vegetace neplodí. Každý návrat Persefóny ze zádušní říše k matce pak vede k obnovení růstu rostlinstva. V tomto mýtu je tedy vegetační cyklus přímo spojen s přítomností Persefóny v zászvěti. Pokud tam je, vegetace neroste, pakliže je Persefóna na zemském povrchu se svou matkou, bohyní úrody, vegetace opět roste. Chtonický motiv a vysvětlení vegetačního cyklu v tomto mýtu tedy může vypadat zhruba následovně:

Persefóna je v zászvěti



Deméter smutní po své dceři



Vegetační cyklus ustává



Persefóna se vrací zpět



Deméter přestává smutnit



Vegetace opět roste

Cyklus je zde vynucen zádušním pokrmem, který Persefóna pojedla a který je důvodem proč se musí stále vracet. Tato nutnost pak vyvolává smutek její matky Deméter, která tím ovlivňuje růst vegetace. Dá se hovořit o alegorické smrti. Sestup do podszvěti a plačky za opuštěnou dcerou je možné interpretovat jako ztrátu plodivé síly; dcera chtonické bohyně plodnosti přítomná v říši mrtvých je synonymem a průvodcem vegetační smrti na zemi. Teprve její návrat do náruče matky vlévá do přírody novou

energii. Dá se říct, že chtonický motiv se prolíná značnou částí mýtu, jelikož jednání vedoucí k neplodnosti se objevuje hned na jeho počátku a celá záležitost s vegetačním cyklem se vyřeší až na konci mýtu.

## 7.8 Chtonický motiv v kultuře starověkého Řecka

V tomto motivu je třeba se zaměřit na zádušní svět, jelikož přítomnost Persefóny v něm je jedním z důvodů pozastavení cyklu, který souvisí s emocemi bohyně Deméter. Její význam je také podstatný pro pochopení celého vegetačního cyklu. V závěru se ještě zaměřím na Eleusínská mystéria, jež byla spojena právě s tajemstvím vegetačního cyklu a která v tomto hymnu Deméter zakládá tím, že tajemství tohoto cyklu předává do rukou obyvatel Eleusín. Zásvětí starého Řecka je možné popsat jak geograficky, tak z hlediska ritů vykonávaných při pohřbívání. Záznamy o zásvětí, z nichž je možné o jeho povaze ledacos vypovědět, obsahuje i Odyssea.

V zásvětí je pět řek, jež jsou rozličnými aspekty toho, co staří Řekové spojovali se smrtí (Mirto, Osborne, 2012: 16) Jedná se o řeky Styx, Acheron, Lethe, Phlegethon a Cocytus, kde Styx, který je jednou z těch nejznámějších, nese jméno bohyně Styx, v některých případech to byla právě tato řeka, přes níž převážel mrtvé do podsvětí Cháron. Podle některých interpretací také s touto bohyní Zeus zplodil Persefónu, na rozdíl od té mytické verze, kde je její matkou jasně Deméter. V jiných případech to byla řeka bolesti; Acheron. (Fink, 1996: 18) Další důležitou řekou je Léthé, řeka zapomnění. Kdo se z ní napil, ztratil povědomí o svém předchozím životě ve světě živých. O tom nás ostatně může přesvědčit i samotná Odysseova cesta do zásvětí, kde se setkává se stíny mrtvých, jimž nejdříve musí dát napít krve obětovaných ovcí. To je zřetelné například z tohoto verše:

*„Zůstal jsem nepohnut u louže krve,  
Až matka se sklonila smutně a upila z temné jamky.  
Rázem mě poznala...“ (Homér, 2012: 195)*

Z toho lze usuzovat, že v zásvětí lidé ztráceli vše z jejich individuality a zbývaly z nich již jen pusté stíny. Rozhodně se nejedná o onu zemi mrtvých, jak ji chápali například

staří Egyptané. Řecké zásvěetí je temné a valná většina lidí v něm nežije život šťastný či podobný tomu na povrchu. Opět z Odysseových putování víme, že země mrtvých byla říší zahalenou v mlze, kam slunce nesvítí a kde se plouží mrtvé stíny. Vládcem této říše a tím, kdo do ní nechal unést Persefónu je pak Hádés, bratr Dia. Jeho jméno snad mělo být protikladem ke jménu Diovu a původní význam byl pravděpodobně „neviditelný.“ (Kerenyi, 1996, 174), což by mohlo ostatně odkazovat právě k jeho pobytu v temné podsvětní říši. Byl v podstatě Diovým protikladem, nočním sluncem a jedním z jeho přízvisek, které potvrzuje jeho chtonickou roli, je ostatně Zeus Chthonios. (Kerenyi, 1996: 174) Odkaz k nočnímu slunci zase může vést k teorii, dle níž je mnoho jevů v zásvěetí protikladných k těm na povrchu, slunce může zářit v noci a kořeny stromů místo koruny pak zejí do oblohy. Je pak možné, že i přítomnost jistých božstev spřízněných s těmi chtonickými vede k přerušení vegetačního cyklu, jelikož právě pobývá v říši mrtvých, kde základní atributy této říše nesplňují základní podmínky nutné pro jakýkoli růst rostlinstva a pobyt v zemi jež je do značné míry negací, pak neguje jejich vlastnosti, které by fungovaly na zemském povrchu.

Deméter, je v mýtu zodpovědná za zastavení a rozběhnutí vegetačního cyklu, sama vlastní znalosti, které jsou pro to potřebné. Starými Řeky byla považována za bohyni plodnosti, byla to právě ona, kdo měl lidem předat znalost zemědělství. (Fink, 1996, 89) Deméter má svou chtonickou povahu v krvi, je totiž dcerou Rheie, která byla též ztotožňována se zemí a s rolnictvím. (Zamarovský, 2005: 96) Byly to právě Eleusíny, kde došlo k oné události předání znalosti zemědělství, což je ostatně i aitiologicky zmíněno v analyzovaném mýtu. Její role v Eleusínských mystériích pak souvisí nejen s jejími schopnostmi spojenými s vegetací, ale obecně s její vládou nad schopností obnovy života po smrti.

Zásadní je pak také pochopit, co se odehrávalo přímo při mystériích, která v mýtu Deméter ustanovila. Jednalo se po Panathénajích o největší svátek Athéňanů. Slaven byl po žních a trval devět dní. Prvních několik dní strávili Athéňané koupelemi a očistnými obřady. Poté následoval průvod do Eleusín. Poutníci posléze pobíhali kolem svatyně v Eleusínách, napodobujíc tak pátrání Deméter po její dceři Persefóně. Ve svatyni samotné se dále konaly obřady, jejichž účastníci museli být nejdříve zasvěceni. Toto zasvěcení bylo dvojího druhu, nižší a vyšší, na které se muselo čekat celý rok. (Slovník antické kultury, 1974: 651) Je možné, že počátky kultu jsou mnohem starší než samotný mýtus. Megaron (chrámová stavba) byl v Eleusíně již asi v 15. stol. př. n. l.



Z toho ovšem není možno soudit, že se tam ona mystéria konala už v té době, nicméně, se jedná o to samé místo, kde se později tato mystéria odehrávala. (Geldard, 2000: 35)

Nižší mystéria lze označit za purifikační proces, který vede k mystériím vyšším, ostatně i Sokrates se zmiňoval, že není možné účastnit se vyšších mystérií, aniž by jedinec nebyl zasvěcen v mystériích nižších. Ta probíhala jak v Eleusíně, tak v Aténách. Jejich účelem bylo poučit zasvěcované o příběhu dvou bohyň, tedy Deméter a Persefóny. Znalost mystérií měla pomáhat i mrtvým v jejich přijetí do zádušní říše, což se dozvídáme přímo v mýtu samotném, stejně tak i Héraklés při své cestě do zászvěti mohl toto místo opustit jen díky znalosti nižších mystérií. (Goodart, 2009: 21-22)

Vyšší mystéria dostupná jen těm, kteří jsou zasvěceni do těch nižších. Nevíme o nich příliš, jelikož jejich účastníci o jejich průběhu měli pomlčet a sama mystéria byla přístupná jen úzkému okruhu zasvěcených. Začínala 13. září a trvala jeden týden. Vyvrcholením byly rituály prováděné uvnitř chrámu, z nichž máme jen velmi málo údajů, jelikož účastníci byli vázáni mlčenlivostí. (Willoughby, Kraeling, 1929: 26-47) Součástí tohoto rituálu bylo popíjení nápoje zvaného kykeon. Ten ostatně pila samotná Deméter v mýtu, když o jeho přípravu požádala v Eleusíně. Existují domněnky tvrdící, že kykeon popíjený při mystériích byl psychoaktivní, ale přesné znění receptu je neznámé. Každopádně tato mystéria měla za cíl zajistit lepší přijetí jedince v zádušním světě. (Nillson, 1940: 42-64) Je tedy zjevné, že mýtus jako takový se odrážel i v rituálech vykonávaných obyvateli tehdejšího Řecka. Ti přehrávali jeho příběh a mystéria spojená s bohyněmi tohoto mýtu pak chápali jako možnost, jak si zaručit lepší život po smrti.

## 7.9 Shrnutí

Samotný mýtus v sobě obsahuje poměrně zřetelný chtonický motiv, který lze v rámci mé interpretace chápat jako způsob, jímž mýtus vysvětluje obnovu rostlinstva, skrze únos bohyně Persefóny do zászvěti a její návrat na zemský povrch. V tomto mýtu hraje roli emoční nastavení Persefóniny matky, která je bohyní vegetace a jejíž žal zabraňuje rostlinám růst. Návrat Persefóny ze zászvěti vede ke změně emočního stavu Deméter a obnovuje vegetační růst. Říše mrtvých jako protipól světu živých je pak územím, jehož

neploidnost a další atributy jasně doplňují význam Persefónina pobytu mezi mrtvými, kterým je právě zastavení rostlinného života na povrchu země. V mýtu je tedy zřetelně vyjádřena chtonická cyklicita i důvod, proč k ní dochází. Je v něm rovněž možné nalézt aitiologický přesah, když konání bohyně Deméter vysvětluje, odkud se vzaly rity v Eleusíně. Zároveň také znalost tajemství, které Deméter lidem sdělila, mělo zaručit jejich lepší život na onom světě. Jednalo se právě o znalost tohoto mýtu, tedy tajemství obnovy vegetace. Jak je možné vyčíst z dalších zdrojů, tato znalost umožnila Héraklovi opustit zászvěti. A právě v tomto mýtu Deméter ustanovuje rituál Eleusínských mystérií, který se stal jednou z nejvýznamějších událostí starověkého Řecka. Tato mystéria přehrávala mýtus o sestupu Persefóny do zászvěti a jejím návratu zpět na zem. Také iniciovala jedince a těm svěřovala tajemství znovuzrození rostlin, které jim zároveň pomáhalo v jejich cestě zádušní říší. Mýtus a jeho vysvětlení je zde tedy spojen s významnou institucí starověkého Řecka a je součástí tehdejšího způsobu chápání vegetačních cyklů. Je tedy možné, že příběh o Deméter a její dceři stál u základu těchto mystérií.

## 8. Závěr

V této práci jsem provedl obsahovou analýzu tří mýtů starověkých společností, jejichž obsah jsem následně zakódoval. Takto zakódovaný obsah jsem využil ve snaze využít jej k rekonstrukci chtonického motivu, tedy motivu spojený s resurekcí, vegetací a vegetačními a prokreačními cykly. Tento motiv měl dle mé interpretace vysvětlovat jevy spojené právě s resurekcí, či vegetačními cykly. Snažil jsem se v mýtech také nalézt, co k těmto chtonickým motivům vedlo a jak jsou sestavené, k čemuž jsem opět použil zakódovaný obsah. Jelikož hledání chtonických motivů je vlastně mou interpretací dávno vzniklých příběhů, rozhodl jsem se tyto mé interpretace dále porovnat se způsoby, kterými dané civilizace chtonické aspekty zkoumaných mýtů chápaly. Tedy porovnával jsem jestli, a případně jak jsou zkoumané mýty zapojeny do rozličných sociálních institucí tehdejších civilizací. Zajímalo mě, jestli chtonické motivy v příbězích měly nějaký odraz v podobě rozličných obřadů či mystérií.

Nejprve jsem provedl obsahovou analýzu mýtu o Usirovi a Eset, konkrétně jsem analyzoval Plútarchovu verzi tohoto mýtu. Chtonický motiv se mi podařilo nalézt

v rovině rozsekání Usira Týfónem a jeho následné oživení bohyní Eset, která je jeho sestrou. Ta znovu složí rozsekané tělo a magický aktem stvoří ztracený falus, kterým Usira oživí. Tento mýtus neobsahuje zmínky o zásvětí nebo vegetačním cyklu, chtonicita je obsažena především v podobě falu, který je schopen mrtvého boha znovu přivést k životu. Samotní Egypťané pak slavili Usirovská mystéria, jejichž součástí bylo přehrávání mytického příběhu, který je v mýtu zmíněný (dnes nevíme nakolik se jejich podání lišilo či shodovalo s tím, které je popsáno v mýtu). Následně rituály obsahovaly například znovusestavování rozsekaného těla a vrcholily vztyčováním sloupu Džed, což symbolizovalo znovuoživení mrtvého Usira. V mnoha hrobkách také nalzezneme vyobrazení, kdy z Usirova mrtvého těla klíčí ječmen. Kenotafy ve tvaru Usirova těla, sloužící právě k nakličování ječmene jsou známé taktéž. Chtonický motiv lze tedy chápat především jako oslavu zmrtvýchvstání a překonání smrti. Doklady významu tohoto motivu (který Plútarchos pozměňuje) je poměrně zřetelně možno nalézt i v sociálních institucích, spojených především s rozvinutým a promyšleným zádušním kultem. Lze tedy říct, že chtonický motiv v podobě zmrtvýchvstání byl i součástí kultury starého Egypta. Přesto je třeba upozornit na to, že Usirovská mystéria byla mnohem starší než Plútarchovo podání mýtu a proto se v jistých ohledech lišila.

Druhý mýtus z Asýrie je pak novější verzi příběhu o sestupu bohyně Išтары do zásvětí, což je starý sumerský mýtus. V tomto mýtu je chtonický motiv reprezentovaný sestupem Išтары do zásvětí a jejím usmrcením, což má za následek ukončení veškeré prokreace ve světě živých. Ištara je pak oživena živou vodou a vrací se zpět z temného a neplodného zásvětí, musí ovšem za sebe přivést náhradu v podobě boha Dumuziho. Známe pak i starší verzi mýtu, z níž vyplývá, že Dumuzi byl v zásvětí vždy jen tu část roku, kdy na zemi vegetace nerostla. Z hlediska kultury nemáme příliš památek, které by pomohly vytvořit lepší přehled o tom, jakým způsobem Asyřané Dumuziho příběh chápali, nebo jak jej interpretovali. Známe však alespoň rituál Taklimtu, při němž byl Dumuzi pohřbíván a který tedy zjevně sloužil jako plačky za boha, který odchází do zásvětí. Víme také o posvátném sňatku mezi Innanou a Dumuzim, což byl rituál, od jehož provedení se očekávalo zajištění hojnosti. Ten však probíhal ve starém Sumeru, v Asýrii probíhal také, ale mezi odlišnými božstvy. Máme tedy alespoň kusou představu o tom, že jisté části příběhu z mýtu o Ištarině sestupu do podsvětí byly i součástí rituálů Asyrské společnosti. Význam těchto rituů ale pravděpodobně nebyl nijak značný.

Třetí analyzovaný mýtus je ze starého Řecka a vypráví o únosu Persefóny do zászvěti a o hledání, které podnikla její matka, bohyně úrody Deméter. V tomto mýtu je chtonický motiv postavený na přítomnosti Persefóny v říši mrtvých. Odloučení Persefóny od Deméter činí Deméter smutnou a ta nechává rostliny hynout. S návratem dcery k matce vegetace opět začíná růst. Tajemství růstu rostlin také svěřuje obyvatelům Eleusín, kteří mají na počest návratu Persefóny slavit každoroční mystéria. Zde tedy chtonický motiv vysvětluje koloběh vegetace za pomoci zádušního světa a cyklického navracení bohyně Persefóny ke své matce. Samotní Řekové pak slavili právě Eleusínská mystéria, jež v mýtu Deméter zavádí. Tato mystéria byla jednou z nejvýznamnějších událostí antického Řecka a jejich součástí bylo i přehrávání obsahu tohoto mýtu. O velkých mystériích toho víme jen málo, jelikož nebylo povoleno se o nich zasvěceným dále zmiňovat. Přesto je možné říct, že chtonický motiv v mýtu měl přesah i do reálné kultury starých Řeků a snad jim pomáhal vysvětlit mystéria vegetačního cyklu, smrti a znovuzrození, přesto, že důraz bych kladl spíše směrem ke snaze mýtem interpretovat právě vegetační cyklus.

Z hlediska analýzy obsahu se většina dá rozřídít skrze jednání božstev, jejich popis a dále také jejich přítomnost v zászvěti. V jednání bohů převažovalo mnoho lstí, které vedly k vytyčenému cíli, ať to byly únosy jiných bohů, jejich oživení či dokonce jejich zabití. Jednání je pak obvykle stěžejní pro popis chtonického motivu, jelikož právě skrze jednání božstev se obvykle chtonický motiv vyjevuje.

Velmi obdobné způsoby jednání lze najít v těch částech mýtů, kde Eset kojila svého svěřence a stejně jako Deméter z něj pak opalovala smrtelnou esenci. Vzhledem k tomu, že mnou analyzovaná verze mýtu je ovšem původem řeckého historika, není možné dělat unáhlené závěry o významu těchto aktivit obou bohyň, přesto však tato podobnost stojí za pozornost, jelikož zřejmě svědčí o transferu náboženských idejí mezi Řeky a Egyptany. Magické jednání bylo mezi božstvy též běžné a bylo často spojeno právě se samotným chtonickým motivem.

V případě prvního mýtu byl tento motiv především o možnosti znovuzrození, skrze tvorbu nového falu, což lze vnímat spíše jako víru v možnost posmrtného života, což byla idea mezi starými Egyptany obecně přijímaná, což dokládá jejich rozvinutý

zádušní kult, který ovšem jako symbol znovuzrození používal sloup Džed. V případě druhého mýtu, se chtonický motiv jasně vztahuje k vegetační cyklicitě spojené s přítomností Persefóny v podsvětí. V tomto mýtu tedy větší roli hraje právě vegetační cyklus, který například v prvním mýtu není ani zmiňován. Ve třetím mýtu chtonický motiv poukazuje na zastavení prokreace v té chvíli, kdy je bohyně Ištar v zászvěti. Zde je tedy neplodnost na povrchu vyjádřena nepřítomností bohyně, která je mimo jiné i bohyní lásky. Je tedy vidět, že rozličné mýty nemají chtonické motivy zcela totožné. Nejde vždy jen o znovuoživení rostlinstva, může jít o znovuoživení božstva. Analyzované mýty tak neodpovídají vždy na zcela stejnou otázku (alespoň ne na úrovni mnou nalezených chtonických motivů). Nalézání chtonických motivů je však mojí interpretací toho co se v mýtech odehrává. Přesto ale, pokud hledáme rozličné aspekty chtonických motivů přímo ve společnostech, které s mýty souvisí, nacházíme tam množství souvislostí. Není možné jednoduše říci, jestli mýty a jejich obsah ovlivnily jednotlivé rituály, společenské praktiky, nebo tomu bylo naopak. Například v případě Usirovských mystérií s jistotou víme, že jsou starší než Plútarchova interpretace mýtu, ovšem známe i starší verze mýtu, nakonec je velmi těžké rozlišit, co čemu kauzálně předcházelo. Obvyklé bylo například přehrávání mytických příběhů jednotlivých bohů. Také vztyčování sloupu Džed při mystériích v Egyptě, mělo zřejmou souvislost se zmrtvýchvstáním Usira. I v Asýrii, kde nebyly vegetační rituály valného významu, se můžeme setkat alespoň s rituály, které oplakávají sestup Dumuziho do podsvětí. V Řecku pak chtonický motiv v mýtu přesahuje do Eleusínských mystérií, při nichž se mimo jiné přehrával příběh Deméter, která hledala svou dceru. Lze tedy říct, že v různé míře se chtonické motivy vyjevovaly i ve společenských institucích a nezůstávaly jen pouhými texty.

## 9. Summary

In this work, I made a content analysis of several chthonic myths, myths which are bonded by theme of resurrection, vegetation, fertility or underworld. I coded the content to several categories and subcategories, which I suppose, represent basic structure and essential attributes of those myths. After that I used those coded categories to describe chthonic motives inside of those stories. Every myth had different chthonic motive. Egyptian motive was built around resurrection, thought which was displayed possibility of eternal life, one of those motives was crops growing out of the body of dead god. In old Egypt was also rites, which was inspired by this myth (but his older version). In Assyria, myth about Istar was bit different, chthonic motive was based on her descent to underworld, which stopped procreation on earth, after that she was resurrected, but she needed to give up her lover Dumuzi, instead of her, as replacement in land of dead. We also know, from older version of this myth, that Dumuzi was held in underworld just for that part of year, when vegetation was not growing. Because of lesser influence of weather on vegetation in those lands, social rites around this chthonic god was not very important. Last analyzed myth is giving us complete description and clarification of vegetation cycle. This cycle is caused by presence of Persephone in underworld. When she is there, her mother is wailing, and growth of vegetation is stopped. When Persephone is back with her mother, vegetation continues to growth. This story was also part of big mysteries held in town of Eleusis. So it looks like, all of those stories and interpretations had also their counterparts in social institutions, but their meaning is still mystery, because we are not able to understand, how people in ancient times understood those rites and ceremonies, bounded with those myths.

## 10. Použitá literatura:

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

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

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

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

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

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

BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství Mezopotámie*. Vyd. 1. Překlad Jiří Prosecký. Praha: Academia, 2005, 287 s. ISBN 80-200-1348-2.

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

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

BUNSON, Margaret. *Encyclopedia of ancient Egypt*. 3rd ed. New York: Facts On File, c2012, xxviii, 516 p. ISBN 978-081-6082-162.

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

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

DUNDES, Alan a Simon J BRONNER. *The meaning of folklore: the analytical essays of Alan Dundes*. Logan: Utah State University Press, c2007, xv, 443 p. ISBN 978-087-4216-844.

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

- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2008, 407 s. ISBN 978-807-3674-656.
- FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Vyd. 1. Překlad Jana Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství, 2002, 324 s. Studijní texty (Sociologické nakladatelství), sv. 24. ISBN 80-864-2910-5.
- FINK, Gerhard. *Encyklopedie antické mytologie*. Překlad Jiří Horák. V Olomouci: Votobia, 1996, 366 s. ISBN 80-858-8599-9.
- FRAZER, James George. *Mýty o původu ohně*. Vyd. 1. Překlad Stanislav Novotný. Praha: Garamond, 1999, 251 s. ISBN 80-863-7906-X.
- GELDARD, Richard G. a With photographs and illustrations by Astrid FITZGERALD. *The traveler's key to ancient Greece: a guide to sacred places*. 1st Quest ed. Wheaton, Ill: Quest Books, 2000, 717 s. ISBN 08-356-0784-4
- GRIFFITHS, J. a J. GRIFFITHS. *The origins of Osiris and his cult*. Leiden: E.J. Brill, 1980, xii, 287 p., [1] leaf of plates. ISBN 90-040-6096-0.
- HÁJEK, Martin. *Čtenář a stroj: vybrané metody sociálněvědní analýzy textů*. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2014, 226 s. Studie (Sociologické nakladatelství), 101. sv. ISBN 978-807-4191-619.
- HESIOD., Hesiod a Hugh G. EVELYN-WHITE. *Hesiod*. London: Heinemann, 1982, xviii, 657, 8 p. ISBN 06-749-9063-3.
- HESIODOS. *Železný věk*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1976.
- HOMÉR.,. *Odysseia*. Vyd. 4., V Academii 1. Překlad Vladimír Šrámek. Praha: Academia, 2012, 479 s. Europa (Academia). ISBN 978-80-200-2187-8.
- Homérské hymny: Válka žab a myší*. Překlad Otakar Smrčka, předmluva Růžena Dostálová-Jeništová, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959. Světová četba (Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění), sv. 199.
- JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2009, 325 s. Oikúmené, sv. 151. ISBN 978-807-2983-148.
- KERÉNYI, Karl. *Mytologie Řeků*. Vyd. 1. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1996, 247 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0514-3.
- KRAELING, C. H. a H. R. WILLOUGHBY. *Pagan Regeneration*. 1929, 320 s. ISBN <http://dx.doi.org/10.2307/498559>.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk a Jan BOUZEK. *Od mýtu k logu*. V Praze: Herrmann, 1994, 175 s.



- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologica*. Vyd. 1. Překlad Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2006, 423 s. Capricorn, sv. 14. ISBN 80-720-3644-0.
- LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian literature*. Berkeley, CA: University of California Press, c2006, xxiii, 239 p. ISBN 9780520933064.
- LICHTHEIM, Miriam a Joseph Gilbert MANNING. *Ancient Egyptian literature*. [2006 ed.]. Berkeley, CA: University of California Press, 2006, xxv, 228 p. ISBN 9780520933071.
- DRIBERG, J. H. a B. MALINOWSKI. *Myth in Primitive Psychology*. 1926, ISBN <http://dx.doi.org/10.2307/2548371>.
- MANHEIM, Translated from the German by Ralph a With a preface by George Boas and an introduction by Joseph CAMPBELL. *Myth, religion, and mother right: selected writings of J.J. Bachofen*. 1st Princeton/Bollingen pbk. print. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1973. ISBN 06-910-1797-2.
- MCCALL, Henrietta. *Mezopotamské mýty*. Překlad Ivo Šmoldas. Praha: Lidové noviny, 1998, 117 s. Mythologie (Lidové noviny). ISBN 80-710-6224-3.
- MIRTO, Maria Serena a A OSBORNE. *Death in the Greek world: from Homer to the classical age*. Norman: University of Oklahoma Press, c2012, x, 197 p. Oklahoma series in classical culture, v. 44. ISBN 08-061-4187-5.
- MOONEY, James. *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington: Government printing office, 1896.
- MÜLLER, Max. *Comparative mythology: An essay*. London, 1909.
- NILSSON, Martin P. *Greek popular religion*. New York: Columbia University Press, 1940, xviii, 166 s. Lectures on the history of religions, new ser., no. 1.
- PAINE, Mike. *Ancient Greece*. Harpenden: Pocket Essentials, 2002. ISBN 978-190-3047-750.
- PEČÍRKOVÁ, Jana. *Asýrie: od městského státu k říši*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2000, 177 s., [12] s. obr. příl. ISBN 80-200-0348-7.
- PLATÓN, *Faidros*. 5., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2000, 85 s. Knihovna antické tradice. ISBN 80-729-8015-7.
- PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých Evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, 607 s. ISBN 80-210-4178-1.
- POLKINGHORNE, Donald E. *Narrative knowing and the human sciences*. New York: State University of New York Press, c1988, xi, 232 s. SUNY series in philosophy of the social sciences. ISBN 08-870-6623-2.

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

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

*Rosicrucian digest*. San Jose: AMORC, 2009. ISSN 0035–8339.

SCHREIER, Margit. *Qualitative content analysis in practice*. London: SAGE, 2012, viii, 272 s. ISBN 978-184-9205-931.

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

TEETER, Emily. *Religion and ritual in ancient Egypt*. New York: Cambridge University Press, 2011, xxiii, 226 p., [16] p. of plates. ISBN 978-052-1613-002.

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

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

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

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

VOLS, In 2 a By J.B. Bury. Vol. 2. *History of the later Roman Empire: from the death of Theodosius I to the death of Justinian*. New Dover ed. New York: Dover, 1958. ISBN 04-862-0399-9.

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

### **Elektronické zdroje:**

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

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

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

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

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

## 11. Seznam příloh:

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

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

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

## 12. Příloha 1. Egypt

### 12.1 Historie

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

Klasické členění historie staroegyptské říše, můžeme použít následující:

- Predynastické období - 5300– 2950 př. n. l.
- 1-3 dynastie - Raně dynastické období - 2950-2613 př. n. l.

- 4-8 dynastie - Staré Království - 2613-2160 př. n. l.
- 9-11 dynastie - První přechodné období - 2160-2055 př. n. l.
- 11-14 dynastie - Střední Království - 2055-1640 př. n. l.
- 15-17 dynastie - Druhé přechodné období - 1640-1550 př. n. l.
- 18-20 dynastie - Nové království - 1550-1069 př. n. l.
- 21-25 dynastie - Třetí přechodné období - 1069-715 př. n. l.
- 25-... dynastie - Pozdní období - 715-332 př. n. l.

(Thompson, 2008, s.12)

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

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

(Thompson, 2008, s. 25)

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

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

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

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

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

Konec Nového Království s jeho velikostí pak dobře ilustruje výprava do Byblu, kde královský vyslanec žádá nakoupit cedrové dřevo, ale jeho výprava i nabízené množství zboží se ani v nejmenším nemůže vyrovnat dřívějším obchodním karavanám do tohoto přístavního města. (Thompson, 2008, s. 81) Zde bych krátký historický

exkurz ukončil. Ještě bych poznamenal, že celou historii Egyptské říše hrály důležitou roli chrámové komplexy. Jejich moc často interferovala s mocí panovníka, což mnohdy přispívalo k nestabilitě celé země. Mým cílem zde bylo pouze nastínit velice stručně historii Egypta, která má dotvořit celkový obraz o staroegyptské říši. Mýtus o Usirovi a Esetě, kterým se budu zabývat má pravděpodobně základy ještě v předdynastické době, jelikož už v Textech rakví je Usir hojně vzýván jakožto bůh mrtvých, s nímž se ve smrti panovník ztotožňuje. Nyní přistoupím k představení základních pojmů staroegyptského náboženství a jeho samotné koncepci.

## 12.2 Náboženství

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

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

Mezi nejdůležitější systémy patřilo Heliopolské devatero bohů, jehož součástí jsou i protagonisté mýtu o Usirovi a Esetě. Mezi další podstatné systémy pak patří Hermepolské osmero, jehož součástí je například bůh moudrosti Thovt, jenž má dle

legandy být i autorem spisů, které pokládají základy hermetismu. Nutno zmínit také významné egyptské božstvo Amona, jenž byl v Novém Království dokonce nazýván králem bohů. (Janák, 2005, s. 24-25)

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

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

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

## **Ka**

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

## **Ba**

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

## **13. Příloha 2. Asýrie**

### **13.1 Historie**

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



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

## 13.2 Ninivie

Ninive bylo významné asyrské město, o němž máme doklady už z doby třetího tisíciletí před naším letopočtem, kdy zde Man-ištušu nechal zbudovat chrám právě bohyni Ištaré, který byl pravděpodobně pobořen a opraven o pět století později, někdy v 18. století př. n. l. Značný význam měla také Ninivská knihovna, kterou zřídil pravděpodobně Aššurbanipal, který vyzýval své úředníky, aby sbírali vzácné tabulky, které se v Asýrii nevyskytovaly. V této knihovně bylo nalezeno cca 5000 literárních a naukových textů. Ninive bylo i po část doby své existence hlavním městem Asyrské

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

### 13.3 Náboženství

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

Podobně jako v Egyptě i v Mezopotámii měla rozličná města své vlastní bohy. Zde je to ještě komplikovanější, jelikož v Mezopotámii existovalo větší množství státních útvarů,

kteřé na sebe navzájem silně působily. Dělení božstev nebo snaha o jejich systematizaci je patrná už z dob starého Sumeru, z pozdějších dob je známo dělení na IGIGI a ANNUNAKI, z nichž první jsou bohové nebes a ti druzí bohové zászvěti. Moderní religionistika často operuje s božstvy kosmickými, jež přináleží především k loveckým společnostem a božstvy chtonického charakteru, která jsou typická pro zemědělské komunity. (Heller, 2010, s. 148) Dělení božstev, jichž se Heller přidržuje je následující:

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

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

## 14. Příloha 3. Řecko

### 14.1 Historie

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

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

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

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

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

## 14.2 Náboženství

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

Pakliže bych měl hovořit více o řeckých představách o kosmogonii, jistě bych zmínil Hesiodem stvořenou báseň „Zrození bohů.“ Zde básník popisuje svou představu o vzniku světa, která je dodnes jednou z nejčastěji citovaných. Prvopočátkem existence je Chaos, z něhož vzniká Země, mráкотný Tartar a Erós z bohů nejspanilejší. Z chaosu

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

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

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

## 15. Kategorie obsahové analýzy

Při obsahové analýze mýtů jsem nakonec určil několik kategorií, obsahujících několik dalších sub-kategorií, které obvykle shrnují jednotlivé pojmy v mýtech obsažené. Některé z těchto kategorií jsem vytvořil předem, subkategorie pak obvykle vyplynuly na povrch při samotném studiu obsahu mýtu. Takto stanovené kategorie popisují veškeré zásadní jevy jednotlivých mýtů a zároveň je vhodně strukturují k další analýze. Domnívám se, že jevy obsažené v mnou definovaných kategoriích obsahují všechny zásadní jevy v mýtech obsažených. Nebylo tedy třeba provádět zvlášť zásadní redukci dat, s přihlédnutím k tomu, že zkoumané mýty jsou poměrně krátké. Ještě je třeba podotknout, že v mnou analyzovaných mýtech mají některé z kategorií a subkategorií výraznější zastoupení než jiné.

Základní kategorie jsou vlastnosti postav a jejich jednání. Zásvětí je pak kategorie, kterou jsem rozdělil do několika subkategorií, které mohou mít vztah k chtonickému motivu mýtu.

## Vlastnosti

- Gender (muž/žena)
- Božskost (bůh, polobůh, člověk, neurčité)
- Charakterové vlastnosti
- Fyzické atributy
- Příbuzenská příslušnost
- Vlastnictví artefaktů

## Jednání postav<sup>15</sup>

- Emoční (hněv, strach, žal, radost atp.)
- Intenční (příprava lsti, příkaz, cestování, předstírání identity, přemlouvání k činnosti) Intenční jednání zde chápu jako jednání s cílem dosáhnout určitého záměru.
- Magické jednání (Může být intenční, ovšem obsahuje v sobě nadpřirozenou složku, jako je transformace osoby, zrychlený transport, oživení, vytváření žijících osob atp.)
- Chtonické jednání je podskupinou magického jednání, souvisí s vegetačním cyklem a plodností, nebo sexualitou.

## Zásvěetí

- Podoba zásvěetí
- Zákony zásvěetí
- Přítomnost postav v zásvěetí

## Aitiologie

- Aitiologie se v mýtu projevuje jako tendence vysvětlit jistý kulturní jev – jednání postav zde vede k jeho ustanovení.

---

<sup>15</sup> Zde je třeba ještě poznamenat, že jednání postav v sobě může směřovat rozličné podtypy jednání, například emoce mohou mít chtonický podtext – vedou k zastavení vegetačního cyklu, stejně tak magické jednání, může v sobě obsahovat chtonickou složku. To je třeba si při analýze obsahu jednání postav mýtu stále uvědomovat.