

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií, katedra sociologie

-

Vítězslav Slíva

O metodách studia chtonických rituálů

Bakalářská práce

Praha 2012

Autor práce: **Vítězslav Slíva**

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

Rok obhajoby: 2012

Bibliografický záznam

SLÍVA, Vítězslav. O metodách studia chtonických rituálů.

Praha, 2012. 44 stran. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Katedra sociologie. Vedoucí bakalářské práce Prof. PhDr. Josef Kandrt, CSc.

Abstrakt

Ve své práci se zabývám různými variantami, jimiž lze přistupovat ke studiu chtonických rituálů. Jedná se o rituály spojené s plodivostí vegetace, vegetačními božstvy a přírodními cykly. Podstata těchto jevů je velmi komplexní a symbolicky bohatá.

Porovnávám tedy různé přístupy, jež lze užít při studiu těchto rituálů. Jsou jimi přístup archeologický, komparativně religionistický a antropologický. Vzhledem k šíři jednotlivých oborů, vybírám jen několik specifických výzkumů z daných oblastí, na nichž ukazují klady a zápory, jež přináší uplatnění specifických metod, použitých k výzkumu chtonických rituálů.

U archeologického přístupu se zabývám výzkumem materiálů, jež slouží jako podklady k analýze různých rituálů spjatých s vegetací a s problematikou, jež analýza archeologických pozůstatků přináší. V komparativně religionistické části se věnuji dílům J. Campbella a především M. Eliada a rozboru jejich přístupu k mýtům a práci s nasbíranými informacemi.

U přístupu antropologického nejprve vykládám jednotlivé antropologické přístupy ke zkoumání povahy rituálu obecně a následně se věnuji dílu J. G. Frazera, jež je rovněž z jisté části zaměřeno na rituály vegetace, plodnosti a mýty jež jsou s touto tématikou spojené.

Mou snahou je kriticky prozkoumat různé přístupy, zjistit jejich nedostatky a navrhnout způsob, jakým by se dala povaha chtonických rituálů nadále zkoumat.

Abstract

In my work, i am studying the different variants, which can be used for the study of chthonic rites. This means a rituals connected with fertility of vegetation, chthonic gods and natural cycles. The nature of these phenomena is very complex and symbolically rich.

Therefore, i am comparing different approaches that can be used in studying these rites. They are; archeological analyzis, religionistic and antropologic approaches. Given the breadth of the various modes, i selected a few specific studies in the areas concerned, on which I am showing the pros and cons of that application of the specific methods, used to research of chthonic rites.

In part of archeologic analysis, i am studying how can be used various archeological materials, and how they can serve as the basis for the analysis of the various rites associated with vegetation. In the religionistic part i am focused on work of J. Campbell and M. Eliade, and analysis of their access to myths and work with information collected by others. In anthropology part, i am in beginning focused on various approaches to study meaning of rituals in general and then i am focusig to study work of J. G. Frazer, who is also from a certain part dedicated to rituals of vegetation, fertility and myths that are associated with this theme. My effort is to critically examine different approaches to identify their shortcomings and propose a way how to examine this rites.

Klíčová slova

rituál, mýtus, zemědělství, vegetace, religionistika, antropologie, archeologie

Keywords

ritual, myth, agriculture, vegetation, religionistic, anthropology, archeology

Rozsah práce: 76 120 znaků

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 17.5.2012

Vítězslav Slíva

Poděkování

Děkuji především profesoru Kandertovi, že měl tu vůli mou práci stále pročitat a trpělivě komentovat její nedostatky, snad se jich většinu podařilo odstranit.

OBSAH

| | |
|--|---------|
| 1. Uvedení do problematiky..... | str. 9 |
| 1.1 Metodologie | str. 10 |
| 1.2 Hypotéza | str.11 |
| 2. Archeologický přístup..... | str.12 |
| 2.1 Pravěk..... | str.12 |
| 2.2 Starý Egypt..... | str. 15 |
| 2.3 Klady a zápory archeologické analýzy..... | str. 18 |
| 3. Komparativně religionistická analýza..... | str. 19 |
| 3.1 Joseph Campbell..... | str. 21 |
| 3.2 Mircea Eliade..... | str. 22 |
| 3.3 Klady a zápory Campellova a Eliadova přístupu..... | str. 29 |
| 4. Antropologický přístup..... | str. 32 |
| 4.1 Rozpory ve významu rituálu..... | str.32 |
| 4.2 James George Frazer..... | str.34 |
| 4.3 Zlatá ratolest..... | str.35 |
| 4.4 Klady a zápory Frazerova přístupu..... | str. 39 |
| 5. Závěr..... | str.41 |

1. Uvedení do problematiky

Náboženské rituály patří ke kulturní výbavě lidstva už od nepaměti. Jejich množství a různorodost nás nepřestávají uchvacovat ještě dnes, jelikož jedince provázejí od narození až po smrt, všemi částmi jeho života a usnadňují mu vstup do další etapy existence. Slouží jako metody, k získání přízně bytostí a sil sakrálních světů. Pomocí nich se inicianti dozvídají tajemství a pravidla společnosti v níž žijí. Rituály jsou také mocným nástrojem na likvidaci nepřátel, stejně jako na zajištění dobré úrody. Šíře této práce mi neumožňuje zabývat se problematikou rituálů obecně, jak je zřejmé z názvu, zaměřím se především na problematiku rituálů spjatých s plodností vegetace, tedy rituálů, které nabyly na důležitosti v době neolitické revoluce, kdy došlo k objevu zemědělství a kultivace rostlinstva a tím také k rozsáhlé reorganizaci a změně sociální struktury mnohých společností. I rituály spjaté se specifickou snahou postihnout právě zemědělskou činnost, se za dobu své existence rozrůznily do mnoha podob, stejně tak existuje i mnoho způsobů jak tyto rituály studovat; právě na odlišné přístupy studia rituálů se hodlám v této práci zaměřit, a prostudovat možnosti, které jednotlivé přístupy při studiu těchto rituálů nabízí.

Chtonické rituály, jak bylo řečeno výše, by měly mít spojitost s plodivostí rostlinstva, mají podporovat růst vegetace a zabezpečit tak tedy dostatek potravy. Jako takové se často zaměřují na různé síly přírody ať už animistické či personifikované, které mají mít moc nad rostlinstvem. Obvykle jsou spojené s vegetačními cykly té dané oblasti. Za dlouhou dobu jejich provádění se okolo nich často vystavěly složité obřady. Cílem této práce není odpovědět na otázku smyslu těchto rituálů, jejich povahy, výskytu či vzniku, půjde především o to vysvětlit možné vědecké přístupy, jež lze při studiu těchto rituálů uplatnit a jejichž optikou je možno tyto rituály studovat.

Ještě než přistoupím k metodologii, zmíním se o původu „problému“ chtonických rituálů. Ty jsou svou povahou velmi staré, archeologické doklady, jež lze interpretovat jako pozůstatky kultů plodnosti mohou sahát až do neolitu, s větší jistotou pak máme zprávy o chtonických rituálech ve starověku. Je ovšem těžké určit, kdo se touto problematikou začal zabývat jako první z vědeckého hlediska.

Existují práce folkloristů a etnologů z 19. století jež popisují jednotlivé mýty, či rituály, jež byly zachyceny, ovšem ucelenější pohled na problematiku těchto rituálů

nabízí až autoři, jimž se v této práci hodlám věnovat, tedy J.G. Frazer a Mircea Eliade, v jejichž dílech je věnováno velké množství prostoru právě rituálům jež mají obsah chtonického charakteru. Je nutno podotknout, že nevyužívají termín „chtonické rituály“. Můžeme se dočíst o „chtonických božstvech“ což jsou bohové, obecně spojovaní právě s rostlinstvem. Pojmem „chtonický rituál“ zmínění autoři většinou nepoužívají, já jím v této práci obvykle míním rituál, jehož složkami jsou obvykle právě chtoničtí bohové, souvstažnost s vegetačními cykly, obsahují sexuální symboliku, či symboliku plodnosti a u nichž je předpokládána, (ne vždy však doložená) snaha o podpoření plodivosti rostlinstva.

1.1 Metodologie

Rituál jako takový, ať už chtonický, iniciační, pohřební, obecně náboženský či jiný je komplikovanější než by se na první pohled mohlo zdát. Jeho podrobný výzkum svým způsobem jeho chápání a interpretaci komplikuje, jelikož každý z možných způsobů jak se na rituál dívat a jak jej chápat zároveň znemžňuje jiný pohled a staví tak rituál do jistého světla, případně mu propůjčuje vlastnosti, které rituál vůbec neobsahuje či může překrucovat jeho význam. Při snaze objasnit význam rituálu se můžeme dostat do spekulativní sféry, jež obsahují mnoho rozličných latentních struktur, jež by měly odhalit pravou povahu rituálu. Jako sociolog se například mohu přidat na stranu Émila Durkheima a pokusit se rituál vyložit jako jev, jehož skrytou povahou je socializační funkce, mající za úkol společnost či kmen stmelit dohromady.¹

Tento pohled je zřejmě ovlivněn snahou autora hledat společenský aspekt rituálu, který pak ovšem snadno může zastínit ty ostatní. Nemůžu to mít samozřejmě Durkheimovi za zlé, jen je třeba upozornit na fakt, že zkoumání komplikovaného jevu z jedné perspektivy, může tento jev zredukovat na jeho pouhou část.

Ve své práci se proto zaměřím na několik odlišných přístupů, které lze využít při zkoumání smyslu a významu chtonických rituálů. Postupně rozeberu přístup archeologický, antropologický a komparativně religionistický. Každý z těchto směrů má své klady a zápory, je-li využít při odhalování povahy zde zkoumaných rituálů. K problematice hodlám přistupovat následujícím způsobem; u každého z přístupů nejdříve poukážu na vybrané výzkumy, které k dané problematice proběhly a na závěr každé z

1 DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, ISBN 80-7298-056-4. 504.s. Str. 17

kapitoly tyto výzkumy podrobím kritické analýze, ve snaze odhalit jejich klady a zápory, vyvěrající z použitého přístupu.

Vzhledem k rozsahu znalostí, jež ze zkoumaných oblastí dnes máme, přednesu jen vybrané části výzkumů, ale i ty by měly pomoci ve snaze definovat základní problémy jež nás čekají při implementaci specifických přístupů pro problematiku chtonických rituálů.

1.2 Hypotéza

Mou snahou v této práci bude poukázat na problematiku zkoumání chtonických rituálů odděleně, za pomoci jen jednoho z možných přístupů. Provedu analýzu tří z nich a očekávám, že možnosti, které každý z těchto přístupů nabídne, bude odlišný, jelikož odlišné jsou i metody jednotlivých přístupů. Snahou této práce je především poukázat na slabost plynoucí z využití příliš úzkého spektra dostupných metod a přístupů.

Předpokládám tedy, že zde vybrané studie nabízí pohled obhacující, nicméně nikoli dostatečně komplexní pro popis jevu natolik složitého, jako je právě chtonický rituál. Rád bych také dokázal, že teprve spojením několika odlišných přístupů se lze alespoň přiblížit odhalení povahy chtonických rituálů, které bez potřebných studií, jež by užívaly širšího okruhu znalostí a přístupů budou pochopeny jen z části či mylně.

2. Archeologický přístup

2.1 Pravěk

Jedna z možností, jak zkoumat rituály spjaté s plodností rostlinstva, je použít archeologickou perspektivu. Ve většině případů jde přístup ryze pozitivistický, který vychází z důkazních materiálů a faktů odhalených výzkumem. Tento přístup, tak jak jej zde budu předkládat, se zabývá čistě kulturou materiální, tedy těmi pozůstatky kultury, které je možno nalézt při exkavacích a jejichž následné vyhodnocování je záležitostí velmi spekulativní.

Zde představím některé z archeologických výzkumů, které se dané problematice věnují. Vybraný materiál pochází z těch studií, jejichž nálezům je přisuzován význam ve spojitosti s chtonickými rituály, nebo tento význam očividně nesou, jako v případě některý památek starého Egypta. Na závěr kapitoly předložené výzkumy prozkoumám a vyhodnotím jejich klady a zápory.

Přestože panuje obecný předpoklad, že rituály plodnosti mohly vzniknout v době neolitu s nástupem zemědělské revoluce, některé z archeologických nálezů naznačují, že magie plodivosti mohla být známá už dříve. Tato domněnka vychází z nálezů pocházejících ze západoevropských lokalit. Mohu uvést příklad jeskyní Istruiz, Font-de-Gaume, Teyat nebo Petersfels.¹ V jeskyni Istruiz se jedná o lidskou plížíci se dvojicí, v jeskyni Font-de-Gaume jde o dvojici stíhající se mamutů, v jeskyni Teyat o býka, který sleduje krávu.² Jedná se vždy o pár složený z obou pohlaví.

Stejně tak sošky „Venuše“, jejichž obvyklými znaky jsou zvýrazněné ženské partie (klín, poprsí, výrazné boky) a které se obvykle pokládají za doklad kultu plodnosti ve spojitosti se zemědělskou činností, jsou k nalezení už v mladším paleolitu. Na základě těchto materiálních důkazů můžeme přijít s hypotézou, že sexuální magie či magie plodnosti nemusí být výdobytkem až neolitické kultury, nýbrž už společností lovecko-sběračských. V nichž ovšem s největší pravděpodobností plnila jinou funkci,

1 PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s. str.103

2 PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s. str.102

kteřá, pokud budeme dále spekulovat, byla zaměřena spíše na plodivost živočichů než rostlin. Ženské figurky se zvýrazněnými partiemi lze datovat do doby středního až pozdního mladého paleolitu v celé Eurasii, od Francie až po Sibiř. Tyto figurky se přestávají objevovat v období mezi koncem pleistocénu a nástupem holocénu.³ V neolitu se ovšem figurky žen vyskytují znovu, můžeme zmínit například nálezy ze Střelice a Hlubokých Mašůvek na Moravě.

Další nálezy, které se blíže dotýkají problematiky rituálů plodnosti, pocházejí z období neolitu, kdy lidstvo objevilo zemědělství. V tomto období je obvykle žena ztotožněna se zemí díky své schopnosti plodit, která, jak víme, byla akcentována už na hmotných nálezech z paleolitu. Archeologie nám zde může pomoci při rekonstrukci procesu, při němž se žena-rodice změnila v bohyni plodnosti. Tuto vývojovou linii lze sledovat například na Předním východě, který je momentálně pokládán za oblast, odkud máme nejstarší známé doklady o zemědělské činnosti v historii lidstva vůbec.⁴ V Turecku byly nalezeny plastiky žen s dítětem, terakoty podobného charakteru byly pro změnu nalezeny na Balkáně. S postupem doby a rozvojem literárních civilizací se vytvořila personifikace těchto ženských skulptur do podoby bohyň s názvy jako Ninchursag (v Přední Asii.)

Ty se dále vyvinuly do mnoha podob, které můžeme vysledovat napříč starověkem, jako byla Innana, Ištar, Aštar, Isis, Kybelé, Ainjáhitám, Pontia, Gáia a jiné.⁵ Další vhléd do problematiky rituálů neolitu nám archeologie přináší při odkrývání kultovních míst, sloužících s největší pravděpodobností k uctívání výše zmíněných sil. Těmito pozůstatky jsou buď samotné zbytky „chrámů“ či keramika, zbytky votivních předmětů, jejichž nálezy se interpretují jako pozůstatky kultů spojených s agrární magií, která měla být imitačního charakteru.

Neolitické svatyně nám nabízí možnost podívat se, jak asi mohla vypadat místa spjatá s agrárními rituály. Jejich rozšíření nám také vyjeví skutečnost, že kult ženy-matky, se záhy rozšířil z krajiny úrodného půlměsíce takřka po celé tehdy osídlené Evropě.

3 PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s. str. 119

4 LEWIS-WILLIAMS David, PEARCE David. *Uvnitř neolitické mysli*. 1. vyd. Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1644-7. 392 s. str. 121

5 PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s. str. 133

Konkrétní objevené svatyně jsou například „Chrám Demétery“ v lokalitě Sambatinovka II, který pochází z doby mladšího neolitu. Zabírá plochu asi 70 m² a jde o hliněnou budovu obdélníkového tvaru se vstupem z východní strany, před ním byla ženská figurka, které je přisouzen strážný účel. Vnitřní plocha je rozdělená na tři části; vstupní, který postrádá významnější sakrální znaky, v centrální části stála hliněná pec, u níž byla nalezena lidská soška, na peci byly hliněné nádoby, opodál bylo pět zrnůtek s pěti ženskými figurkami a v zadní části stál velký oltář a vedle něj hliněné křeslo.⁶

Takových objektů bych mohl vyjmenovat větší množství. Jejich smysl můžeme zkoumat a následně se pokoušet odvodit například z celkové povahy naleziště. Takové svatyně jsou obvykle součástí neolitického sídliště a nám se tedy naskýtá možnost porovnat architektonické znaky jednotlivých staveb, stejně jako jejich vnitřní uspořádání a výbavu. Z takové komparace nám poté přirozeně vyjde, že jednotlivé pozůstatky staveb se z hlediska odlišné konstrukce, vnitřního členění a ponechaných artefaktů dají rozdělit do různých skupin. Následně lze začít sestavovat hypotézu, která by objasnila význam jednotlivých budov.

Toto může posloužit jako nástin objevů patřících do skupiny společností předliterárního charakteru, či způsobů jakými lze nad nálezy spekulovat.

Následně se budu věnovat výzkumům spjatým se starým Egyptem. Archeologické výzkumy v této oblasti již mohou mít méně spekulativní povahu, jelikož archeologické památky zde nalezené mohou obsahovat písemné záznamy. Staroegyptské chrámy samy nesou na svých zdech ohromné množství textů, které tak pomáhají rozluštit nejen účel těchto staveb a povahu a podobu zde uctívaných božstev, zároveň také mohou napomoci při rekonstrukci podoby rituálů a obřadů, které se v nich prováděly.

Z toho hlediska je poté do jisté míry zjednodušena i možná interpretace významu objevených staveb, jež nedává tak rozsáhlý prostor ke spekulacím jako starší památky, které jsou obvykle hůře dochované a nebo obsahují nedostatek symbolů, u nichž by bylo možno použít k následnému vybudování hypotézy o účelu jednotlivých nálezů.

⁶ PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s. str.137

2.2 Starý Egypt

Staroegyptská božstva spjatá s rituály plodnosti a země mohou pocházet i s predynastické doby, ovšem nejstarší doklady většinou pochází ze Staré říše, ze zdrojů jako jsou například Texty pyramid. Náboženství starého Egypta je komplexním nábožensko-filozofickým systémem, v němž není zcela jednoduché se vyznat. Pro naši analýzu archeologického přístupu postačí, když se zde budeme věnovat Usirovi a Hathořině chrámu, jež jsou pro problematiku chtonických rituálů starého Egypta esenciální. Než se k nim dostaneme, ještě se krátce zastavím u specifického vnímání času u Egyptů, jež nám právě ve spojení s využitím archeologie umožňuje nahlédnout i do způsobu myšlení obyvatel této dávné říše.

Archeologické výzkumy ve starém Egyptě ve spojení s tehdejší architekturou nám mimo jiné pomáhají objasňovat některé aspekty filozofického smýšlení starých Egyptů, jako je například jejich pojetí času, dělicí se na Neheh a Džet. Kdy onen první můžeme připodobnit k architektuře profánního charakteru, která nebyla trvalá a jejichž dokladů je nemnoho. Čas džet oproti tomu můžeme připodobnit k architektuře sakrální, kde budovy spadající do této kategorie byly budovány z trvanlivých materiálů. Z tohoto důvodu se nám také dochovala díla převážně povahy náboženské. Pro staré Egyptany byl pobyt na tomto světě jen přechodným obdobím, a proto se příliš nezabývali trvanlivostí obydlí, která jim měla sloužit za života. Oproti tomu světy zádušní nebo stavby velebící bohy spadaly právě do kategorie času nikdy nekončícího.

V této rovině tedy vidíme, že sama architektura a její povaha může pomoci k objasnění jistých myšlenkových systémů starých civilizací.

Dále se budu zabývat archeologickými pozůstatky souvisejícími s bohem zasnění a plodnosti, který svou povahou oba tyto časy spojoval.

Usir byl spojen s Heliopolským devaterem, v němž byli významní bohové, například Re (a jeho dvě verze; ranní Chepre a večerní Atum), Nut, Geb (bůh země,

často zobrazovaný s klasy na těle) a také pro naši další studii výše zmíněný bůh Usir.⁷ Usirova mystéria, byla provozována a dokázána nejméně od 12. dynastie ve Střední říši a provozována patrně až do doby, kdy staroegyptský systém nahradilo koptské křesťanství. Archeologické výzkumy tedy dosazují Usira a s ním spojené obřady do období, jež pokrývá významnou část existence staroegyptské říše. Podstatné také je, že šlo o jeden z převládajících kultů vzhledem k četnosti dochovaných památek, které na Usira upomínají. Můžeme jej označit za kult provozovaný takřka v celé říši. A to i přesto, že se dá hovořit o několika nejpodstatnějších střediscích, kde byl kult a s ním spojené rituály prováděny.

Problém Heliopole jakožto místa, které by nám o významu a rozvoji náboženského systému, do něhož zapadá i Usir, je ten, že z něj nezbylo prakticky nic, co by nám mohlo pomoci dozvědět se více. Rekonstrukce některých chrámů v Heliopoli jsou tak odvozeny pouze z břidlicových tabulek, jež obsahují nákresy příslušných svatyně.⁸

Pro pochopení Usirovy role v rituálech plodnosti jsou podstatné i mýty spojené s tímto bohem, jelikož právě ty vysvětlují, jakým způsobem se Usir stal, krom vládců země mrtvých, tak významným činitelem spojeným s rituály plodivosti. Tyto mýty se nám v nejúplnější podobě dochovaly v prepisech řeckého historika a filosofa Plútarcha nazvaných „*Περί Ισιδος και Οσιριδος*“ („De Iside et Osiride“). Ani zde tedy nemáme jistotu, že mýtus o Usirovi, jak jej Plútarchos podává odpovídá zcela originálu.

Velmi důležitou lokalitou spojenou s Usirem je Abydos. Zdejší vykopávky objevily pozůstatky chrámů z raně dynastické doby a dokazují, že Usirův kult se začal upevňovat již na sklonku Staré říše. Ve zdejší lokalitě byly nalezeny i sošky zobrazující soulož muže se ženou, jež je připisováno právě kultu plodnosti spojeném se zde uctívaným božstvem. Jak Plútarchos, tak Hérodotos se zmiňují o symbolech mužských pohlavních orgánů, které byly na počest Usira nesený v procesích na jeho počest. Ty se vykládají právě jako symbol spojený s přáním dobré úrody. Doklad průběhu procesí v Abydu je doložen nejen ve zprávách řeckých historiků, ale jsou popsány na stélách nalezených v pohřebištích poblíž.

7 VERNER, Miroslav. *Chrám světa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8. 568 s. Str. 80

8 VERNER, Miroslav. *Chrám světa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8. 568 s. Str. 61-62

Asi největší význam pro pochopení Usirovy povahy, jakožto boha spojeného s plodivou silou, mají archeologické výzkumy provedené v Dendeře. Jednalo se o sídlo jedné z nejdůležitějších bohyň starého Egypta, Hathory. Zdejší vykopávky zahájil francouzský konzul J. F. Mimaout (1774-1837), ovšem práce pokračovaly dlouho po jeho smrti a Mimaoutovo dílo dokončil až August Mariette. S Usirem jsou v Hathorině chrámu spjaty hlavně východní trojice kaplí nazývané „Dům života modelů“, čímž se rozumí sochy obilného Usira (jde o formu v podobě tohoto boha, do níž se vložila zemina a zasel oobilí). Výjevy a nápisy na stěnách kaplí velmi podrobně popisují podobu Usirových mystérií, jež se zde odehrávaly během měsíce choiaku.⁹

Mystéria začínala každý den brzy ráno a používalo se při nich množství kultovních předmětů, které následně popíši.

Mystéria se zahajovala dvanáctý den o čtvrté hodině, kdy se z ječmene a písku v kadlubu uhněte Chontamentejova soška. Chontamenej byl strážce Abydoské nekropole, který v pozdní době splynul s Usirem. Ostatně Usir v Nové říši byl syntézou ještě několika dalších bohů, například Sokara, který se v Usirovských mystériích také vyskytuje (jeho přítomnost byla doložena již ve Staré říši) a jenž byl pravděpodobně strážcem nekropole v Memfidě.

Čtrnáctý den se o třetí hodině připraví kadlub na Sokarovu sošku; ta obložena větvičkami sykomory se pak vloží do stříbrné nádoby.

Patnáctý den se připravuje a zdobí rakev pro Sokarovu sošku; bůh je označen jménem Usir-Chontamentej.

Šestnáctý den o třetí hodině vezme kněz fekti stříbrnou nádobu se soškou, vyjme ji a položí do klína Velké matky bohů Nut; posléze se soška položí na lůžko v zastřešeném pavilonu; bůh se vydá na obchůzku chrámem v doprovodu kněze, jenž má nasazenou masku Anupa.

Devatenáctý den se Sokarova soška vyjme z kadlubu, postaví se na zlatý podstavec, vystaví se působení slunečních paprsků a natírá se vonnými mastmi a vodou.

Dvacátý den se o osmé hodině zahájí tkaní látky, které se ukončí o téže hodině následujícího dne.

9 VERNER, Miroslav. *Chrámy světa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8. 568 s. Str.448-449

Jednadvacátý den Chontamentejova soška je vyjmuta z rakve; dvě části, z nichž se skládá, jsou nakuřovány a posléze spojeny a do páté hodiny se nechají sušit na slunci; Sokarův kadlub se kropí vodou s myrhou.

Dvaadvacátý den je uspořádán průvod na lodích na posvátném jezeře o osmé hodině, na loďkách jsou sošky bohů, po skončení průvodu jsou zabaleny do čtyř látek Jižního a Severního domu a přeneseny do hrobky.

Třiadvacátý den se Sokarova soška položí na podstavec z červené žuly, nechá se dvě hodiny sušit na slunci, poté se položí na rohož z rákosí, rituálně očistí a na její povijan se přiloží čtrnáct rituálních amuletů, posléze se provádí různé pohřební obřady.

Čtyřiadvacátý den se Sokarova soška vyjme z povijanu, provedou se předepsané pohřební obřady, po nichž je položena na větvičky sykomory a ve vchodu do kaple Cherejdžedeta spočine do třicátého dne, kdy bude pohřbena na posvátném pohřebišti.

Poslední den mystérií se pohřbí tři sošky – Sokarova, Chontamenteje a božského kousku Usirova těla, které se uhnětly předchozího roku. Pohřeb se koná o třetí hodině noční na pohřebišti.¹⁰

Takto je popsán průběh mystérií v chrámu v Dendeře. Z něj můžeme poměrně přesně rekonstruovat jejich podobu; časové rozvržení, použité nástroje, posloupnost rituálních úkonů, božstva, která se rituálu účastní. V případě odkrývání povahy staroegyptských rituálů plodnosti nám mohou dále pomoci například malby v Esetině chrámu ve Fíle. Na výjevu z Usirova těla zalévaného knězem klíčí obilí. Sošky zobrazující podobný výjev jsou častou výbavou mnoha zádušních komnat starého Egypta.

Nyní po představení některých archeologických výzkumů se zaměřím na jejich rozbor a možnosti, které nabízejí při analýze chtonických rituálů.

2.3 Klady a záporny archeologického přístupu.

Archeologický přístup je celkem zřetelně omezený na odhalování znalostí materiálního charakteru, čímž se celkem výrazně vymezuje jeho oblast působení a zároveň se tak i definuje jeho povaha.

10 VERNER, Miroslav. *Chrámy světa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8. 568 s. Str.384-393

Z případů, které jsem zde uvedl, je možno vyčíst, jak značný rozdíl je možno vyčíst z období, k němuž se výzkum vztahuje. První případ, tedy studie mladšího paleolitu a neolitu, jsou studie civilizací, které byly (pokud víme) orálního charakteru. K předávání informací jim nesloužil žádný komplexní symbolický systém. Z toho důvodu musíme domýšlet notné množství doměnek, a pakliže chceme něco říci o povaze a smyslu nálezů, dopouštíme se vždy určité míry fabulace. Proto se mohu jen domnívat, že nalezené artefakty, jako sošky žen se zvýrazněnými partiemi, přináleží pohlavní magii. Minimálně nám ale takový nález říká, že některé typy umění a tedy pravděpodobně některé způsoby uvažování existovaly už v mladším paleolitu.

Co se týče výzkumů v Egyptě, zde je situace o něco jasnější, jelikož zdi tamních chrámů jsou obvykle pokryté informacemi, které nám dávají poměrně jasnou odpověď, kdo byl v oněch chrámech uctíván, jaká mystéria zde probíhala či jaké předměty při nich byly použity. Velké množství „Usirových lavic“, jež byly k nalezení jak v hrobkách, tak při Usirových mystériích, falické symboly spjaté s Usirovými mystérii, vyobrazení tohoto boha v Esetině chrámě, kde z jeho těla vyrůstá obilí. To vše nám dává mnohem větší množství podkladů pro vytvoření hypotézy, že tento bůh měl v sobě obsaženou i složku chtonické povahy.

Velkou výhodou archeologického přístupu spatřuji v jeho možnosti smysluplného využití diachronní analýzy dat, která má k dispozici. Pokud existuje na určitém místě v prostoru dostatečně souvislé pokrytí nálezy z časového hlediska, můžeme z takových dat získat velké množství informací o povaze studované kultury a především o jejích proměnách v čase. Změny v kulturních nálezech už lze následně vysvětlit skrze velké množství rozmanitých teorií od vlastního vývoje po akulturační procesy; ty nám mohou napovědět mnoho o proměnách hmotné kultury v jednotlivých oblastech.

Přestože se archeologické výzkumy budou vždy opírat především o získané materiální zázemí, interpretace těchto nálezů bude vždy problematická. Její rozluštění nám usnadní například dochované záznamy jednotlivých rituálů a jejich průběh, jako je tomu u Usirových mystérií, ale v mnoha jiných případech luxus dobře dochovaných záznamů, přesně popisujících rituální složku, či mytologii nemáme.

Problém archeologie je ten, že z prostých nálezů nemůžeme často vyčíst vše co bychom potřebovali pro komplexní analýzu, schází nám kontext, do něhož lze artefakty dosadit. Právě tak obtížné může být zcela rekonstruovat rituály z dob neolitu, kdy se

pravděpodobně kult plodnosti rozvíjel. Přesto nám památky z těchto dob při komparaci s pozdějšími, jejichž interpretace není tak obtížná, mohou poskytnout alespoň minimální vhled do podoby těch nejstarších dochovaných památek, dokládající náboženské citění člověka ve vztahu k vegetačním cyklům.

Pro archeologii je především podstatné, že nám umožňuje dovysvětlit původ materiálního a intelektuálního zázemí, jež stálo za vznikem a vývojem chtonických rituálů do podoby, v jaké je známe dnes.

Pokud se ale chceme dobrat smyslu a významu chtonických rituálů, je jasné, že s archeologií samotnou si nevystačíme. Další z možností, jak na tuto problematiku hledět, je využít postupů komparativní religionistiky.

3. Komparativně religionistický přístup

Jak jsem naznačil v předchozí kapitole, chtonický rituál je komplexní povahy a archeologický výzkum jako takový svým přístupem nemůže odhalit a popsat jeho kompletní strukturu a význam. Další z možných přístupů je komparativně religionistický. Jedná se o tu část religionistiky, v níž porovnáváme jednotlivá náboženství z hlediska jejich struktury. Jelikož rituály spjaté s plodností dozajista spadají do kategorie náboženských představ, jeví se i použití komparativní religionistiky jako validní metody pro rozšíření našich představ o povaze chtonických rituálů.

Autoři, které bych rád zmínil, jsou J. Campbell a především Mircea Eliade. Oba významným způsobem zasáhli do našeho uvažování o náboženských představách a jejich samotné povaze. Přístup, který by tyto autory mohl z jisté části definovat (především Campbella), spočívá v zaměření se na mýty a jejich strukturu, ať už se jedná o mýty, jež mají specifickou roli v různých náboženstvích, nebo jde o mýty jež s náboženstvím nijak nesouvisí (jedná se například o pohádky.) Tedy je třeba oddělovat mýtus od náboženství; je obtížné určit, je-li mýtus produktem náboženství, či naopak, jsou-li jisté náboženské představy produktem mýtů.

V případech, jež zde představím, jde tedy především o metodu vykládající mytologická témata, jež jsou spjata s různými náboženskými představami, či jsou navázaná na různé náboženské rituály, jež svou povahou jisté mýty mohou replikovat.

Mýty obsahují představy lidí, které na otázky o povaze světa, jeho vzniku i vývoji společnosti. V různých náboženstvích tak můžeme najít mýty kosmogonické o původu vesmíru, mýty o původu a vzniku společnosti, mýty o původu dovedností a znalostí, mýty o původu bohů, mýty vysvětlující vzhled flóry a fauny, mýty o konci světa a mnohé další, můžeme uvést například kosmogonické mýty germánské¹ či mýty o potopě světa ze Sumeru² a mnohé další. Je pochopitelné, že zde najdeme i příběhy mající vztah k činnosti člověka spojené se zemědělstvím, vysvětlující jak člověk přišel ke znalosti pěstování rostlin, a především také vysvětlují „nadpřirozenou“ schopnost

1 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-19-4. 463 s. str.143

2 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s. str. 70

vegetace vzdorovat proudu času a vstát každý rok znovu s obnovenou silou a schopností znovu plodit.

Mýty v této podobě do jisté míry lze také chápat jako intelektuální podporu právě pro prováděné rituály; jsou to právě ony, jež obsahují vysvětlení pro jevy, s nimiž se člověk rituál provozující setkává a právě z těchto mýtů a představ čerpá prostředky pro vynalézání podoby rituálů, jimž v tomto případě připisujeme schopnost zaručit, že koloběh rostlinného života bude i nadále pokračovat. Povahu a smysl těchto rituálů se tedy můžeme pokoušet vysvětlit právě s pomocí komparativní religionistiky.

Metody použité výše zmíněnými autory a jejich studie na téma chtonických rituálů nám nyní poslouží k tomu, abychom se pokusili uchopit jejich způsob uvažování a možnosti, které nám tento přístup nabízí.

3.1 Joseph Campbell

Joseph Campbell byl jeden z nejvýznamnějších komparativních religionistů, jenž prakticky celé své výzkumné úsilí zaměřil na studium mýtu. Ten, jak jsem uvedl výše, bývá důležitou součástí náboženského myšlení a jeho výzkum je jednou z klíčových metod komparativní religionistiky.

Asi nejdůležitějším Campbellovým počinem je kniha „The hero with a thousand faces“, kde se věnuje právě komparaci mnoha různých mýtů a snaží se vyložit jejich strukturu. Při této analýze dochází k názoru, že mnoho mýtů a pohádek v sobě nese vnitřní vzorec, kterým se vyprávění řídí. Tento vzorec nazval „monomýtus“.

Monomýtus je v podstatě jakási kostra, po níž se příběh odvíjí, má své styčné body a konstrukční pravidla. Obvykle je v něm hrdina zasazený do reálného světa, který může být postižený nějakou krizí. Aktér příběhu je vyslán na cestu do světa magie, kde má získat řešení oné krize, s nímž se vrátí nazpět a zachrání svět za pomoci sil, jichž nabyl právě v onom nadreálném světě. Jedná se o cyklus který se v podstatě neustále opakuje.³

Zde tedy Campbell předkládá nástroj k analýze mýtu, dá se říct, že se jedná o jistou formu syžetu, jež nám odhaluje strukturu textu, stejně tak i monomýtus nás upozorňuje na specifika stavby mnoha příběhů, u nichž odhaluje postupy, jimiž se

3 CAMPBELL, Joseph. *The Hero With A Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press, 2004. ISBN 0-691-11924-4. str 242.

stavba textu řídí. Nás ovšem může zajímat právě jeho užití při snaze vyložit povahu příběhů, jež se vztahují k chtonickým rituálům. Pak můžeme příběh vztahující se k vegetaci a schopnosti člověka zajišťovat si obživu skrze zemědělství rozebrat podobně a pokusit se v příběhu nalézt styčné body, které by nám pomohly osvětlit, jakým způsobem člověk chápal tajemství spjaté s plodivostí a vegetačními cykly.

Pokud se snažíme vysvětlit rituál spojený s plodivostí rostlinstva, může nám právě rozbor příběhu, jenž k rituálu přináší, přinést cenné informace sloužící k odhalení významu různých rituálních prvků a jejich smyslu. Pokud se rituál zakládá na reinterpretaci mýtu, můžeme se pokusit odhalit, jak rituál přehrává různé složky příběhu, který vysvětluje. Mohli bychom tedy mýtus přirovnat k syžetu, jež odhaluje strukturu zkoumané látky, stejně tak i povaha Campbellova monomýtu odhaluje jistý řád, jímž se stavba mnoha mýtů řídí. Samozřejmě nám mýtus leckdy nemusí zcela osvětlit smysl rituálu. V tom případě je alespoň důležité pokusit se v příběhu identifikovat podstatné body; kdo přinesl lidstvu znalost zemědělství, kde ji získal a jak si ji udržet.

Stejně tak, pokud víme, že jisté mýty mají specifickou strukturu, můžeme se různé vzorce či repetitivní modely pokoušet odhalovat i v mýtech jež se spojují s plodivostí rostlinstva. Pokud se nám následně podaří dokázat, že tyto mýty se odrážejí v podobě rituálů, můžeme následně lépe pochopit jejich jednotlivé aspekty. Campbellova práce je přínosná právě proto, že vnáší do mýtů řád, který se následně můžeme pokusit hledat i v příbězích spjatých s chtonickou tematikou.

Specifikům těchto mýtů, se budu věnovat na následujících stránkách při rozboru díla M. Eliada, který uvádí i další motivy, jež jsou spojovány se slavnostmi a rituály s chtonickým charakterem.

3.2 Mircea Eliade

Eliade se snažil vysvětlit samou podstatu náboženství tím, že se pokoušel překonávat modely, jež se dívaly na náboženství jen z určitého možného pohledu, ať už jde o redukcionismus sociologický, psychologický či ekonomický.

Eliade se pokoušel dostat přímo k samotnému pojetí posvátna a vysvětlit jeho smysl pro člověka, který svou víru rozhodně nechápe jako proces, jímž lze udržet společnost, v níž žije pohromadě, ani jako iluzi vytvořenou k překonání děsu z projevu neznámého ani jako překonaný stupeň myšlenkového vývoje člověka, ať už náboženství

ve svých latencích tyto prvky obsahuje či nikoli. Jde zde spíš o fenomenologickou povahu náboženského rituálu, tedy manifestaci světa a toho, jak člověk tuto manifestaci chápe, nikoli samotnou povahu skutečnosti.

Pak tedy hledíme na problematiku rituálu jako jeho účastník, svět vnímáme takový, jaký se nám jeví, a tak jej i interpretujeme, nezkoumáme, jaký svět doopravdy je.

Eliade ve svých pracích také upozorňoval na problematiku spojenou s výzkumem náboženství.⁴ Pokud se ohlédneme zpět k archeologické části a nejstarším dokladům, jež je možné interpretovat velmi libovolným způsobem, zjistíme, jak obtížné je porovnávat i pozdější náboženské směry. Náboženství existovala v různých historických epochách a zanechala po sobě rozličné množství artefaktů jež mají různou podobu, což přináší otázku, jak mohu porovnat něco, co není stejné? Nemohu na jednu stranu položit votivní předměty a na druhou doklady mýtů. Nemohu na jednu stranu položit popis rituálu a na druhou rozvaliny chrámu. Všechno toto mi poskytne určitou představu o specifickém aspektu náboženství, ale neodhalí celou jeho povahu. Není možné porovnat jednotlivé aspekty různých náboženství čistě proto, že nemáme potřebné důkazy. Je třeba tedy dát pozor na unáhlenou komparaci provedenou na základě různých artefaktů.

Nyní se podíváme, co Eliade uvádí o neolitu, v němž je možné sledovat zrod náboženských představ spjatých se zemědělstvím.

Změna způsobu obživy byla pro člověka tak zásadní, že patrně musela zasáhnout i jeho uvažování. Proměnila se povaha jeho práce a tím se tedy určitým způsobem musely změnit i jistá myšlenková schémata. Toho si můžeme všimnout právě při porovnávání archeologických pozůstatků u společností loveckých a zemědělských. Se změnou způsobu obživy přišla i změna v kulturních systémech. Na základě toho se můžeme pokusit odvodit hypotézu, že tato proměna měla původ v alternaci způsobu uvažování (alespoň v některých oblastech).

Eliade uvádí například nutnost změny evidence času, jelikož zemědělství je na rozdíl od lovecké činnosti aktivita, jež vyžaduje delší plánování, a proto je třeba čas přesněji měřit a predikovat jej.⁵ Dnes však víme, že vegetační cykly a potřeba jejich

4 ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4. 454 s. str. 19-20

5 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenth, 1995, 429 s. str.48

predikce byla známá už společností lovecko-sběračským, jelikož i jejich členové museli na základě změny ročních období předpokládat změny v pohybu zvířete, či výskytu rostlinných surovin. S příchodem neolitu se tedy patrně pouze zvýšilo povědomí o cyklu specifických zemědělských plodin v závislosti na potřebě vhodně naplánovat prováděné zemědělských činností.

Eliade se dále zabývá analýzou mýtů sebraných u přírodních národů, jež se zabývají pěstitelskou činností. Neboť jak tvrdí, z povahy mýtů se lze dozvědět více i o náboženském významu, který bychom mohly osvětlit povahu chthonických rituálů.

Jako příklad uvádí výzkum z ostrova Seram, který leží poblíž Nové Guineje. V mýtu zde objeveném z těla bohyně, jež je rozkouskována a posléze pohřbena, vyráží nové výhonky dosud neznámých rostlin. Jejich další konzumace je zde dále interpretována jako požívání božské substance, umožněné obětováním boha nebo bohyně.⁶ K tomuto motivu se ještě vrátím, jelikož je i součástí mýtu o Usirovi. To jsme mohli vidět na ukázce archeologických nálezů, jež tohoto boha zobrazovaly v pozici, kdy z něj vyrůstaly klasy obilí. Nejedná se tedy o ojedinělý motiv.

Eliade také uvádí rozdíly mezi světem lovce a světem zemědělce, které jsou následující; zatímco lovec si snaží uklidnit duši zabitého zvířete, pro zemědělce mohou být rituály spjaty se snahou omluvit onu prvotní vraždu, která jim přinesla znalost zemědělství.⁷ Známe však i náboženské představy, v nichž mají rostliny duši, tudíž poukazovat na tento rozdíl není zcela správné, jelikož různé projevy božské emanence či duševní přítomnosti jsou připisovány i rostlinám.

Druhý rozdíl jež Eliade zmiňuje, spočívá ve významu, který jedinec přisuzuje základním zdrojům své obživy. Jestliže pro lovce to byla krev, maso a kosti, pro zemědělce jsou to semeno a krev. Také vyzdvihuje vliv ženy na domestikaci rostlinstva, ovšem neuvádí důvody, které by tuto domněnku měly potvrdit. Můžeme se domnívat, že toto tvrzení vyplývá z předpokladu, jenž souvisí s běžným rozdělením povinností v lovecko-sběračských společnostech, kdy žena zajišťuje spíše rostlinou část stravy. Další z možných vysvětlení je fakt, že žena je zodpovědná za udržování a rozmnožování

6 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s. str.49

7 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s. str 50

populace. Ovládá tedy mystérium tvoření a zrození, což jí může stavit do pozice srovnatelné s reprodukčním cyklem rostlin, kde také zdánlivě něco povstává z ničeho.

Po objevu pluhu je také zemědělská práce připodobňována k sexuálnímu aktu. Před tím, než člověk tuto schopnost přijal, se mělo předpokládat, že příroda byla schopna oplodňovat sebe samu (apomixii). Tato schopnost matky země plodit sama o sobě je součástí mnoha mýtů. Například ve védách básník praví „Plaz se k zemi, své matce.“⁸

Známé jsou ovšem i případy, kdy je sexuální aspekt s prvními pracemi na poli přítomen a nemá žádnou spojitost s technologií pluhu. Jde například o rycí hole použité Inckým panovníkem při prvním osení, či soulož provozovanou v první vyryté brázdě královským párem, který tak měl posvětit plodnost země. Eliade uvádí, že moc plodit byla známá už v paleolitu, čímž zřejmě naráží právě na pozůstatky různých „venuší“, jež se vyskytovaly právě už v období před neolitickou revolucí. Plodivou sílu by také měly povzbuzovat orgastické aspekty některých rituálů, jež byly spjaté s plodivostí rostlinstva. Z podobného důvodu v některých společnostech nesměla pole obdělávat neplodná žena, naopak bylo patřičné, když je obdělávala žena menstrující či nejlépe gravidní.

Eliade také tvrdí, že podstatné pro různé chtonické rituály a jejich vznik není ani tak fenomén zemědělství jakožto technického pokroku, nýbrž především mystérium znovuzrození, jež je ve vegetačních cyklech obsaženo.⁹

O těchto cyklech uvažuje v širším náboženském kontextu jako o snaze reaktualizovat rok. Celý svět se s průběhem času vyčerpává, příroda po žních upadá do spánku a zemědělské plodiny hynou. Je tedy naprosto nutné podpořit síly přírody, znovu zažehnout plamen života, zopakovat zrození kosmu a dodat sílu unaveným božstvům. Problém obnovy vegetačního cyklu se tak přenáší do kosmické úrovně, kde se jedná o znovuoobnovení znaveného vesmíru.

Tomuto tématu se věnuje především v mýtu o věčném návratu, kde hovoří o náboženské potřebě vracet se zpět k počátku z potřeby očištění a nabrání nových sil, které umožní existenci společnosti jako takové.¹⁰ Reaktualizaci času v souvislosti se zemědělstvím pak můžeme nalézt například v mýtu o Usirovi, který obsahuje velké

8 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s. str. 51

9 ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s. str. 52

množství symbolů takřka archetypálních pro mýty spjaté s chtonickou tematikou. Ostatně samy Velikonoce vycházejí z předchozích pohanských tradic, svátků jara, vynášení smrti, vynášení zimy, a nakonec i ono epické znovuzrození Ježíše obsahuje právě ony symboly, jež, jak se zdá, přináležejí k velkému množství prozkoumaných rituálů. Ty jsou spojené s plodností a svým způsobem tak do jisté míry definují jejich povahu a průběh.

Nyní bych uvedl ty části mýtu o Usirovi, jež obsahují výše zmíněné symboly, které pomohou i při výkladu Usirových mystérií, jejichž popis byl nalezen v Hathořině chrámu v Denderě a jež jsem popsal výše. Jedná se o tu verzi mýtu, jež je nejúplnější. Pro nedostatek prostoru uvedu pouze ty části, jejichž obsah je signifikantní pro naši analýzu.

Usirevův mýtus je jedním ze základních pilířů staroegyptského náboženství, který přetrval od dob Staré říše a přežil i Achnatonovu solární revoluci, stejně jako většina významných božstev starého Egypta. Usirova vláda na zemi ještě spadá do časů mytických, tedy nedějinných, které by se daly považovat za čas cyklický, nepoznamenaný lineárním historicismem, času, jak jej sami známe. Usir jako bůh doby mytické, je popisován jako ten, jenž přinesl kulturu do té doby barbarskému národu.¹¹

Usir naučil Egyptany uctívání bohů, také je naučil pěstování obilí, čímž se z kanibalů stala zemědělsky založená civilizace. Vidíme zde tedy onen motiv hrdiny, jenž vymanil lidstvo z tenat nevědomosti. Také zde vidíme, že mýtus Usirovi připisuje i vládu nad rostlinstvem.

Když se vrátil ze své cesty, kde šířil své vědomosti, zpět do Egypta, byl slavný a uctíváný, což špatně snášel jeho bratr Sutech (v Egyptě považovaný za boha pouštních krajin). Ten vzal Usirovi míry a nechal podle nich vyrobit truhlu, do níž ho zavřel na oslavě, kam svého bratra pozval. Tuto truhlici poté vhodil do Nilu a ta doplula až do města Byblu. Eset se o oné příhodě dozvěděla a do Byblo se vydala. Zde posléze truhlici získala a odvezla zpět do Egypta. Sutech ji ovšem našel a tělo svého bratra rozsekal na čtrnáct kusů a ty rozházel po kraji. Eset je našla až na Usirův úd.

Máme tedy přítomný i motiv rozkouskování, který, jak píše Eliade, je k nalezení i na mnoha jiných místech, například na ostrově Seram (viz výše).

10 ELIADE Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-388-9. 132 s. Str. 63

11 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str. 319

Vidíme zde tedy některé z podstatných aspektů, jež patří k té části náboženského života, a které vysvětlují plodivost rostlinstva. Z egyptských dodatků se dále dozvídáme, že žal Eset a Nebthet nad Usirovou mrtvolou vyvolal lítost Rea. Ten v záchvatu empatie seslal z nebes další bohy, kteří Eset pomohli roztrhané tělo jejího bratra složit dohromady. Usir ožil a převzal vládu nad říší mrtvých.¹²

Přítomný je tedy i aspekt zmrtvýchvstání, který je, jak bylo napsáno výše, typický pro náboženské projevy, které se věnují problematice vegetačních cyklů jako opakujícího se koloběhu zrození a smrti. Tento mýtus je jeden z mnoha, ovšem obdobná témata akcentující plodivost a schopnosti znovuzrození se nachází i ve spoustě dalších příběhů, které zde z prostorového hlediska neuvádím.

Pokud se zabýváme problémem chtonických rituálů, jistě narazíme i na symbolismus spojený s plodností ženy. Ten je možno dle Eliada vysledovat až do neolitu a mnohem později o něm glosuje Heseidós ve *Zrození bohů*, kde píše o tom, jak matka země Gaia nejdříve zrodila nebe, které jí obklopovalo, a také další bohy a tím dala vzniknout světu, jak jej známe. Plodivá síla ženy je zde v bájích vyložena jako tvořivý princip, jež tvoří samotný vesmír. Tak byla vnímána ve starých řeckých kultech, jako nositelka plodnosti, jež ve svém lůně skrývá tajemství stvoření.

Odtud také pochází prastará představa, že žena není těhotná díky otci dítěte, ale že dítě jí do lůna bylo vloženo v jistém stádiu vývoje, když se žena kontaktovala s okolním prostředím, se zemí, v níž čekají zárodky, jež jsou přeneseny do těla matky.¹³

Představa země jako matky a nositelky života není ojedinělá a nacházíme ji u mnoha společností na celé planetě. Je dokonce známa i u společností, jež se nezabývají zemědělskou činností.

Například prorok Smohalla z kmene Umatilla zakazoval svým žákům rozrývat zemi, protože, jak říkal, „Je hřích matku nás všech zranit nebo pořezat, roztrhat nebo poškrábat zemědělskými pracemi“. Svůj postoj zaměřený proti zemědělství vysvětloval takto:

„Žádáte mě, abych obdělával půdu? Vezmu snad nůž a zabořím jej do matčiny hrudi? Žádáte mě, abych ryl a odstraňoval kameny? Zmrzačím snad její maso, abych se dostal ke kostem? Žádáte

12 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str. 322

13 ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4. 454 s. str. 247

mě, abych posekal trávu a seno, prodal je a obohatil se jako běloši? Ale jak bych se odvážil ostříhat matčiny vlasy?¹⁴ Zde vidíme, že koncept matky země je jevem rozšířeným napříč kulturami, právě proto, že žena jako země mají schopnost plodit díky své vlastní posvátnosti, díky svému velkému tajemství zrození, jež skrývají v lůně.

Aspektů, jež můžeme spojit s rituály plodnosti je ovšem větší množství; může se jednat například o magickou moc rostlin či ovocných plodů, jež propůjčují věčný život či omlazují. Jak uvádí Eliade, specifické vlastnosti rostlin, tedy to jestli měly omlazovat či propůjčovat nesmrtelnost, závisí na povaze té které kultury. Například Semité ve svých bájích objevují jiné rostliny s jinými účinky než Indové. Dalšími znaky jsou božské stromy, které jsou jednou z nejčastějších podob osy světa a jež v sobě nesou božskou tvořivou moc držící svět pohromadě.

Existují také zvyky pokládat novorozence na holou zem a stejně tak i nemocné či umírající,¹⁵ což bychom také mohli vysvětlit jako snahu spojit člověka se zemí a uctít tak její tvůrčí schopnosti a mimo jiné tak potvrdit existence koloběhu smrti a znovuzrození.

Eliade dále uvádí další množství příkladů z rozličných kultur a společností, jež mají původ právě v kultu matky, ale pro naši potřebu analýzy komparativně religionistického přístupu, jak jej uplatnil Eliade, budou tyto doklady postačovat.

Nyní přistoupím k posouzení postupů a metod a jejich významu pro odkrývání povahy chthonických rituálů.

3.3 Klady a zápory Campbellova a Eliadova přístupu

Komparativní religionistika je jednou z možností, jak se pokusit vdechnout život tomu, co bylo dlouho pohřbeno pod nánosem dějin. Jeden ze základních problémů komparace je ten, že musí být na obou stranách dva stejné soubory informací, jež je možno vzájemně porovnat. Sám Eliade v *Pojednání o dějinách náboženství* píše, že různá studovaná náboženství jsou těžko porovnatelná, jelikož některá už neexistují a vznikala v naprosto odlišných dobách a reflektovala tak rozdílné podmínky, v nichž

14 MOONEY, James, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington 1896, s. 72

15 ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4. 454 s. str.250

došlo k jejich vytvoření. Navíc z mnoha těchto náboženských proudů se do dnešních dnů nezachovala jejich kompletní struktura, tudíž porovnávat jejich jednotlivé části nemusí být možné. Jediné, co zbývá, je pak pokusit se tyto části zrekonstruovat z těch známých a při tom použít další historické prameny, vedoucí k náboženským směrům, jež mohli ten rekonstruovaný ovlivnit. To samo sebou nese jistou míru nepřesnosti, ale v některých případech není nic jiného možné.

Monomýtus Josepha Campbella může být užitečný právě při takové rekonstrukci, jelikož tvrdí, že mytologické příběhy mají své specifické schéma. Problém nastává ve chvíli, kdy máme mýtus obsahující očividně složky vztahující se k vegetaci. Vysvětlit jej pomocí monomýtu může být redukcionistické, jelikož ne každý příběh osvětlující jisté kulturní instance musí nutně zapadat do struktury vyprávěného mýtu. I přesto je z komparativního hlediska podstatné studovat mýty, jež obsahují právě složky. U nich předpokládáme, že se vztahující k vegetačním cyklům a plodivým silám přírody, protože mohou napomoci vysvětlení specifických aspektů, jež se v rituálech odehrávají. Na druhou stranu propojení rituálu s mýtem nemusí být zcela přítomné, tudíž vysvětlovat chtonický rituál jen ze znalosti mýtů obsahujících chtonickou složku může být zavádějící.

Co se samotné komparace týče, při prozkoumávání rituálních aspektů se jí nevyhneme už jen proto, že i když zkoumáme jeden rituál odděleně od jiných, s největší pravděpodobností v něm narazíme na složky, jež jsou převzaté, nebo se vyskytují i jinde. Důležité je zprvu se pokusit vysvětlit rituál a jeho funkci v jeho vlastním prostředí a až posléze se zaměřit na odhalení případné mezikulturní provázanosti. Ta může (ale nemusí) dovysvětlit dosud nepochopené aspekty rituálu, čímž mám na mysli například jeho načasování, použití specifických předmětů, přednesení určitých výroků a podobně.

Jak píše Antalík, problém Eliada tkví v tom, že při porovnávání jednotlivých náboženství přeskakuje od jedné civilizace k druhé a nebere zřetel na kulturní kontext, v němž ta která kultura existovala. Dle Eliada člověk reaguje na podobné podněty stejně a nebral příliš v úvahu historický vývoj. U Eliadových vzorů je možné setkat se se specifickým přístupem ke komparaci, ať už je to Fraserovo upozadování historie či Pettazzoniho snaha ponechávat komparovaným údajům jejich kontextuální specifika.

Eliade i ve svých dalších studiích pro komparaci vybíral údaje různorodé povahy, a to proto, že mohly obsahovat údaje stejné symbolické povahy.¹⁶

Zde je možné spatřit problém; porovnáváním různorodých dokumentů za představy, že obsahují stejnou symboliku, může vést k symbolickému redukcionismu do podoby archetypů, jež jsou dále vysvětlovány, bez ohledu na fakt, že podobné symboly nemusí být podobné povahy či nést stejný význam, jenž by je začlenil pod jeden konkrétní archetyp.

Eliademu je také vytýkáno časté používání sekundární literatury namísto používání primárních pramenů. Zároveň ale ze sekundární literatury nepřebírá její metodologickou složku.¹⁷ Tedy tam, kde jistá metodologie funguje při odhalování specifického náboženského fenoménu, Eliade pokračuje při jejím vysvětlování i mimo vymezenou oblast a uplatňuje ji v širším záběru. Často aplikuje metodiku a výsledky použité z jednoho náboženství na druhé. Snaha o zobecnění pak často zaslepuje potřebný výzkum na úkor postižení specifických fenoménů jednotlivých náboženství. Stejně tak tomu může být i v případě výzkumů, které se vztahují k chtonickým rituálům a jevům, jež jsou s nimi spřízněné.

Představené studie tedy ukazují, kde je síla a zároveň slabost komparativní religionistiky, zejména způsob jakým ji používá Mircea Eliade; ten dokáže na základě mnoha pramenů vydestilovat základní struktury náboženských fenoménů a podkrýt tak jejich latentní struktury, často se tak ovšem děje za předpokladu generalizace, když své hypotézy tvoří na základě porovnávání toho, co často porovnatelné není. V tom případě se budeme setkávat s problémem, jenž problematiku komparace do jisté míry kompromituje, čemuž se můžeme vyhnout například tím, že při komparaci náboženských fenoménů budeme klást větší důraz na specifické podmínky, v nichž jednotlivá náboženství vznikala a zároveň nebudeme potlačovat potřebu studovat jejich cestu napříč dějinami.

16 ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-144-7. 231 s. str.92-95

17 ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-144-7. 231 s.7 str.96-97

4. Antropologický přístup

4.1 Rozpory ve významu rituálu

Poslední z přístupů ke studiu chtonických rituálů, jemuž se zde budu věnovat, je přístup antropologický. Samozřejmě existuje velké množství antropologických škol; z nich uvedu jen ty, které jsou podle mého názoru pro analýzu těchto rituálů podstatné. Nejvíce prostoru věnuji práci J. G. Frazera.

Antropolog má tu možnost, že může rituál sledovat přímo ve společnosti, již studuje, a tak z první ruky vidí jeho kompletní průběh. Následná analýza takového rituálu je už samozřejmě něco docela jiného.

Problém antropologického přístupu je ten, že metod ke studiu rituálu existuje velké množství. Stejně tak i rituál lze rozrůznit z hlediska jeho funkce, struktury, podoby, sil, k nimž se obrací, či vlivu na jednotlivce. Proto je logické, že se objevila řada různých studií, jež se pokoušely vyložit jeho povahu. Snahy o zobecnění smyslu rituálu pak často vedly k mylným interpretacím, jež selhávaly pokaždé, když došlo k novému výzkumu, jenž odhalil rituál, který evidentně nezapadal do předchozího schématu.

Ona komplexní povaha se ovšem týká i rituálů chtonických, které často oplývají komplexní strukturou a náročným provedením či obsahují složitou mytologickou strukturu. Tudíž je také možné na jejich studium z antropologické perspektivy uplatnit celou řadu modelů, jež je vysvětlují z různých pohledů.

Mezi klasické práce týkající se rituálů a obecně náboženství patří dílo Edwarda Burnetta Tylora, který přistupoval k problematice skrze metodu kulturního evolucionismu, kde se předpokládá lineární vývoj různých civilizačních aspektů. Dále dílo Jamese George Frazera, jemuž věnuji část této kapitoly. Mezi poměrně vlivné teorie o vzniku a funkci náboženství a potažmo i rituálů patří dílo Sigmund Freuda a Carla Gustava Junga, kteří přišli s psychologizujícím aspektem studia této problematiky. Na druhé straně je dílo Bronislawa Malinovského a Émila Durkheima, které je spíše sociologického rázu. Následně vzniklo velké množství dalších studií, jež jsou k těmto kritické, jako například dílo Edwarda Evana Evanse-Pritcharda, který se často (z

religionistické pozice) vymezoval proti teoriím, které se snaží náboženské projevy redukovat právě na psychologickou či sociologickou rovinu.

Z tohoto krátkého a zdaleka nekompletního výčtu vidíme onu rozpačitost, která studium náboženských jevů doprovází. Tento jev se týká i studia rituálů. Řada antropologů se snažila najít smysl rituálu a vysvětlit jej. Strukturálně-funkcionalistické přístupy se pokoušely rituál vysvětlit jako projev, kterým společnost uctívá sebe sama, a zdůrazňovaly integrující funkci rituálu.¹

V tomto přístupu lze spatřit snahu vyložit rituál jako mechanismus pomáhající udržet obecný společenský konsensus. Stejně uvažuje i Max Gluckmann, který některé rituály považuje za ventil, kterým se může upouštět společenské napětí. Zde jde konkrétně o rituály, při nichž se v předem stanovenou dobu obrací role příslušníků komunity.²

Oproti tomu výzkumy Edmunda Leache kmene Kačjinů ukazují, že zde provozované rituály vedou naopak ke zvyšování tenze a společenského pnutí.³ Tím se obecná představa rituálu jako konsenzuálního mechanismu rozpouští, jelikož je proti ní vyložena studie, v níž rituály mají povahu přispívající ke konfliktualistické povaze společnosti.

Můžeme také uvést analýzu pohřbu na Jávě, jak jej vyložil Clifford Geertz. Ve své analýze se domnívá, že tradiční rituály, jež posilovaly společenskou soudružnost a byly výrazem vyrovnaného synkretismu mnoha náboženských prvků, se s postupem času a vzrůstající modernizací začínají rozpadat. Větší diference ve společnosti vede k rozpadu tradičních pout. Podstatné je, že Geertz identifikoval v rituálu složku profánní i sakrální, složku jež se zabývala problémy nadpozemskými i politickými. Společenský rozkol, působící jak v oblasti náboženské tak politické pak způsobil, že rituál nemohl správně proběhnout, jelikož z přítomných, kteří měli různé postavení ve společnosti si nikdo nebyl jistý svou rolí ve vykonávaném rituálu.⁴

Různé výzkumy v oblasti ritualismu tedy přináší výsledky, jež přisuzují rituálům rozličnou povahu. Nutno ovšem podotknout, že se také jedná vždy o jinou společnost a

1 HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6. 408 s. str. 263

2 HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6. 408 s. str. 263

3 HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6. 408 s. str.266

4 GEERTZ Clifford, *Interpretace kultury: Vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Slon, 2000, s. 565. ISBN 80-85850-89-3. 565 s. str.165-193

jiné rituály. Stejně jako jsme viděli dříve při totální komparaci náboženských prvků plodivosti v díle M. Eliada, často se i v antropologickém výkladu setkáme s obtížemi, pakliže bychom jeden vytvořený systém popisující funkci rituálu přenesli do jiné společnosti a pokusili se jej aplikovat na rituály provozované jejími členy.

Pro osvětlení problematiky antropologického přístupu jsem si vybral dílo Jamese George Frazera. Znamená to, že tím vynechám značné množství antropologických přístupů. To je ovšem při rozsahu pochopitelné. Mimoto se domnívám, že dílo J. G. Frazera dokáže obsáhnout jak některé z kladů, tak záporů antropologického přístupu. Jedná se o dílo, které i přes své stáří i problematickou povahu, patří k jedněm z klíčových v oboru a stále je hojně citováno. Konkrétně se budu zabývat těmi částmi Zlaté ratolesti, kde Frazer hovoří o studiích, jež se vztahují k problematice rituálů plodnosti.

4.2 James George Frazer

Frazer byl zastáncem evolucionismu, tedy teorie, jež předpokládá obecný vývoj od nižších vývojových stádií k těm více pokročilým. Tato teorie ještě v devatenáctém století existovala vedle degeneracionismu, jenž předpokládal, že lidé byli dříve na vyšším vývojovém stupni a postupně poklesli na úroveň barbarů. Tuto teorii se snažil vyvrátit například Edward Burnet Tylor.⁵

Při sepisování svých prací Frazer prakticky nikdy neopouštěl knihovnu, takže se sám nedostal do kontaktu s žádnou z civilizací, o nichž jeho dílo pojednává.⁶ Tato skutečnost je jedním z nedostatků, které jsou mu vytýkány. Zabýval se vývojem magie a náboženství, které chápal jako předstupně, jimiž se člověk dostane k úrovni vědeckého poznání. Zabýval se také chápáním člověka primitivního a na předpokladu jeho způsobu vidění světa vyložil chápání základních forem magie. Tu označil za magii sympatetickou, která obsahuje dva základní principy, jež můžeme spatřit i v některých chtonických rituálech; a to magii homeopatickou, jejíž premisou je, že podobné

5 SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3. 668 s. str.306

6 SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3. 668 s. str.303

produkuje podobné, a magií kontaktní, která vychází z předpokladu, že věci, jež spolu byly v kontaktu, jsou propojené i poté, co byl kontakt přerušen.

Akauzální přístup ke vnímání jevů, jenž Frazer rozpracoval, popisuje například Lucien Levy Bruhl, který tvrdí, že myšlení domorodce nebere zřetel na kauzalitu tak, jak ji známe my. Nic, co se stane, nemá příčinu v našem slova smyslu. Pokud někdo onemocní, domorodec nehledá „racionální“ původ nemoci, ale příčinu vidí v magii. Ta pak ovládá veškerý jeho život, který je doslova prodchnut tímto akauzálním uvažováním, které posléze umožňuje kupříkladu právě vytváření rituálů, jejichž přehrávání umocní plodivost vegetace a zaručí příznivé podmínky pro dobrou sklizeň.⁷

Jedna z možností, jak tedy rituál chápat, je, že se jedná o proces produkovaný v zásadě proto, aby se splnily jisté předpoklady, které posléze povedou k požadovanému účinku.

4.3 Zlatá ratolest

I přes mnoho kritických ohlasů na účet tohoto díla, je dodnes chápáno jako impozantní studnice mnoha sesbíraných studií zabývajících se magií. Kniha samotná obsahuje jen minimum teoretických koncepcí, ostatně Frazer teorie označoval za „přirozený věšák, na němž mohu rozvěsit své sbírky faktů“.⁸ Zlatá ratolest není jediná taková kniha, například v Mýtech o původu ohně vidíme také převážně sbírku příběhů, jež nedoprovází zásadnější snaha o rozkrytí jejich struktury. Zlatá ratolest se tak dá považovat především za sbírku dat z rozličných kmenů, při jejichž používání je třeba mít na paměti, že jsou často vytrženy z původního prostředí a čtenáři předhozeny bez hlubšího kontextu, který by je vázal k místu jejich vzniku. Přesto níže uvádím teoretickou koncepci, již lze Zlaté ratolesti přisoudit. Na následujících stránkách předvedu některé z částí knihy a pokusím se z vybraných informací vyložit ty, jež souvisí s problematikou chtonických rituálů.

Zajímavé jsou například zmínky o zabíjení božského krále. Zde na jedné straně nalezneme zkazky o smrtelnosti jistých bohů, jedná se například o nejmocnějšího ducha jednoho grónského kmene či o boha jistého filipínského kmene, jež byl pohřben na

7 LÉVY-BRUHL, Lucien. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-243. 368 s. Str. 24-25

8 SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3. 668 s. str.303

vrcholku tamní hory. Frazer zde ukazuje na jistou antropomorfizaci božstev, které přebírají neduhy svých stvořitelů. Následně se zmiňuje o Dionýsovi a jeho hrobu v Delfách. Otázkou je, můžeme-li všechny tyto případy shrnout jako příklady prosté antropomorfizace.

Dionýsos jakožto bůh plodnosti mohl oplývat smrtelností například právě jako personifikací rostlin umírajících po sklizni. Dál se o Dionýsovi píše, že podobnost jeho příběhu se často uvádí v podobnost s mýtem o Usirovi, bohu, jenž byl také odsouzen k smrti (a znovu vzkříšen). Dionýsos jako bůh obilí je doložen například u jednoho thráckého kmene, kde jeho svatyně měla při dionýsovských slavnostech zapalovat ohně a do dálky tak zvěstovat bohatou úrodu.⁹ Je ovšem otázka, zda Dionýsos měl stejnou povahu u Thráků jako v Řecku, jelikož atributy božstev se mohly s jejich lokalizací a splýváním s domácími kultury měnit.

Co má ovšem Dionýsos společného s Usirem je právě jeho násilná smrt a následné vzkříšení. Toto jsou atributy typické pro mýty spojené s božstvy, jež nějakým způsobem ovlivňují úrodu a zdá se že svůj osud spájí s osudem rostlinstva v onom koloběhu smrti a znovuzrození.

Uvádí zde dvě verze vzkříšení; v té první, kde je Dionýsos synem Dia a Demétery, jeho matka posbírá synovo roztrhané tělo a znovu jej uvede do života, v jiných verzích prostě Dionýsus vstane z mrtvých. Rituály, v nichž Dionýsus vystupuje, jak jsou zde popsány, věrně odrážejí mýty popisující jeho utrpení. Na Krétě vyznavači Dionýsa obrok v extázi roztrhali živého býka zuby a posléze se vrhli za divokého pištění fléten a řinčení činelů do lesa, čímž se napodobovaly zvuky chřestítek, jež měly vlákat božského syna na smrt. Před nimi byla nesena schránka s Dionýsovým srdcem.¹⁰ Zůstává nevysvětleno, proč se tato mystéria odehrávala každý druhý rok, jelikož od boha spojeného s vegetací by se obecně očekával rituál odehrávající vždy, když má dojít k potřebnému magickému povzbuzení vegetačního růstu.

Frazer se také zmiňuje o obětování Dionýsa a dále o zkazkách, že z krve obětovaného boha pučí granátová jablka. Jediný problém je, že Frazer neodkazuje na zdroje těchto informací. Nevíme, zda šlo o součást oficiálního kultu, lidové pověry či prameny, jež byly k mýtu přidány později. Proto můžeme o původu těchto informací pouze spekulovat, stejně tak jako o jejich významu.

9 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.341

10 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.341

Další příspěvky k problematice chtonických rituálů můžeme vidět v popisu mýtů a rituálů spjatých s Adónidem. Ten symbolizoval koloběh ročních dob, a proto s ním byly spojeny rituály mající zaručit návrat jara a dobrou úrodu. Jak Frazer píše, střídání ročních dob si mohli lidé ve starověku spojovat chřadnutím a následným růstem jejich síly.¹¹

Tato antropomorfní vlastnost vegetačních božstev může být spojena právě s jejich často zmiňovaným úmrtím a následným znovuzrozením, stejně jako může být svázána s jejich mytologií, v níž tráví část roku v podsvětí, nebo jsou přímo podsvětními vládci.

Frazer tuto vlastnost popisuje u božstev a rituálů, jež bychom mohli přiřadit k jakémusi „Středomořskému okruhu“, u něhož by se daly předpokládat jisté sdílené aspekty různých božstev, dané poměrně intenzivní kulturní výměnou, jež v této oblasti probíhala.

Adónidovu podobu spatřuje už v babylónském mýtu o Tammúzovi, jehož kult měl být rozšířený i v Sýrii, odkud jej měli převzít Řekové. Ze zlomků pověstí, jež se o Tammúzovi dochovaly, je zmíněno právě jeho každoroční umírání a odchod do podsvětí a následný návrat. Stejně tak později v řecké verzi, Adónis tráví třetinu roku s Afroditou, třetinu roku s Persefóné (jež je manželkou boha Háda a žije v podsvětí) a třetinu roku má pro svou osobní regeneraci.¹² I pokud bychom argumentovali, že nemáme dostatek informací k ospravedlnění hypotézy kulturní difuze, je třeba uznat, že jisté motivy v mýtu o Tammúzovi a Adonisovi jsou si velmi podobné, stejně jako jejich poslání a osud.

Zajímavé je, že Tammúz, v summerštině Dumuzi, je polymytický sumerský král z Uruku, o němž se dozvídáme ze Sumerského královského seznamu, kde je označen jako „rybář, jenž pocházel z města Kua a vládl 100 let“. Byl zbožštěn a byly mu přidány atributy boha vegetace a plodnosti; mohlo se tedy jednat o skutečnou historickou postavu, o jejíž existenci ovšem nemáme žádné další důkazy.¹³

V písni, jež doprovázela rituál spjatý s Tammúzem (Dumezím) nalezneme aspekty, jež jsou pro vegetační božstvo příznačné:

11 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.341

12 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.341

13 NOVÁKOVÁ, Nea. PECHA, Lukáš a FURAT RAHMAN. *Dějiny Mezopotámie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-416-0. 266 s. str.45-46 a 186

„Její nářek, je jako nářek pro květinu, která se nerodí.
Její nářek je jako nářek nad zrnem, které se v klasu nerodí.
Její sín je jako majetek, který žádný majetek neplodí,
unavená žena, unavené dítě, vyčerpané.
Naříká nad velkou řekou, kde žádné vrby se nerodí,
naříká nad polem, kde se žádné obilí a rostliny nerodí.“¹⁴

Tato píseň Tammúzovi zřetelně obsahuje nářek nad odchodem boha a chřadnutím světa po dobu jeho odchodu do podsvětí.

Kromě těchto rituálů a mýtů z dob starověku, Frazer zmiňuje také svátky odehrávající se ve střední Evropě, jež jsou doloženy z dob mnohem bližších. Jedná se o vynášení smrti, jež následuje po zimě a symbolizuje příchod jara a obnovu plodivých sil vegetace.

Smrt je z vesnic odnášena za doprovodu zpěvů, jež vítají nový rok, jaro a všeobecně život. S říkankami jako je tato:

„Neseme smrt ze vsi
nové léto do vsi.
Vítáme tě, drahé léto
obilíčko zelené.“

I na těchto praktikách je vidět všeobecná snaha podpořit cyklus ročních období ve svém trvání.¹⁵ Ukazuje tedy, že rituály, jež se vztahují ke změnám ročních období a vegetační plodnosti, nejsou jen záležitostí starověkých civilizací, ale objevují se i nyní a nejen ve Středomoří.

Tyto ukázky z klasického díla *Zlatá ratolest* nyní poslouží ke zhodnocení Frazerova způsobu osvětlování původu a smyslu rituálů, jež jsou spjaté s plodností. Následně se tedy budu zabývat kritikou tohoto přístupu.

14 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.287

15 FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s. Str.287

4.4 Klady a zápory Frazerovy analýzy

Antropologický přístup obecně obsahuje několik zásadních problémů; prvním z nich je výše zmíněná rozrůzněnost přístupů, jež často mohou zkoumaný fenomén redukovat na jeho jistou část, přičemž ty ostatní jsou potlačeny. Tím je znemožněna jejich celková interpretace, jež odhalí povahu a smysl rituálu. Každá z metod samozřejmě přispívá k poodhalení některých aspektů (například psychologický výklad archetypu, jenž prisuzuje specifickým symbolům mýtu určitý význam a následně tyto významy vyhledává v podobných mýtech). Ovšem pro odhalení kompletní povahy rituálu použít jeden ze zmíněných přístupů jednoduše nepostačuje.

Stejně tak Frazerova práce, která byla v této kapitole stěžejní a již jsem při zkoumání antropologického přístupu využil, nabízí jen jednu z možností, jak ke zkoumané problematice chthonických rituálů přistupovat. Nyní je tedy třeba připomenout nedostatky, jež se v práci J.G. Frazera nachází.

Ze struktury Frazerovy práce je patrný nedostatek teorie, jež by měla nasbíraná data vysvětlit. Frazer je sice spojuje tam, kde se domnívá, že mají údaje podobný význam, ovšem nedodává téměř žádný teoretický rámec, jenž by vysvětlil, proč k sobě jisté symboly a způsoby chování patří či proč někde rituály, jež by měly mít spojení s plodivostí, probíhají nepravidelně.

Jediný způsob, jakým Frazer ve Zlaté ratolesti používá teorii, je jeho propojení jednotlivých částí, kdy začíná příběhem strážce hvozdu, jež bývá usmrcen v souboji a jeho pokořitel se stává dalším strážcem, odtud se dostává k problematice božského krále, jeho usmrcení, následně k božstvům plodivosti a od nich k přírodním silám. Dále se při analýze opírá o svoji terminologii magie. Tyto aspekty sice dávají jistý teoretický rámec, ten ovšem stále nepostačuje, jelikož Frazer při své pouti z Nemi a zpět používá materiály oddělené tisíciletími historie a stejně tak tisícovkami kilometrů, z nichž se snaží vytvořit ucelený příběh.

To je asi nejzávažnější problém, který z Frazerova díla vyplývá; nedostatek mezikulturní komparace. Data jsou vytržena z přirozeného prostředí a prostě předložena. Frazer rovněž velmi upozaduje historické konotace údajů a dat a vedle sebe staví data z naprosto rozdílných společností. Tato práce pak ztrácí onu metodologickou

přesnost jeho předchůdce E. B. Tylora, jenž se snažil o důslednější klasifikaci náboženských systémů, které porovnává.¹⁵

Je třeba dodat, že v Druhé žni, už se Frazer snaží o důslednější třídění nasbíraných materiálů, podle jednotlivých kultur.

Nicméně nedostatek metodologické interpretace a ahistoričnost přístupu jsou jedněmi ze zásadních problémů, kterými Frazerova práce trpí. Vytrhnout jev či rituál z jedné doby a porovnávat je současnou optikou, jež k problému existuje, neumožňuje vnímat jev tak, jak působil v době své existence. Tento problém se týká především rituálů starověkých, ne už tak těch, jež antropologové popsali u společností zhruba v době, kdy Frazer Zlatou ratolest psal.

Frazerova snaha vytvořit komplexní rámec, do něhož by bylo možno zasadit velké množství nasbíraného materiálu, má ten zásadní nedostatek, že míchá příklady z rozličných kultur, jež existují v rozličných historických údobích. Je zde podobně jako u Eliada vidět snaha o přílišnou generalizaci na úkor vyzdvižení specifik. Nicméně nasbírané materiály, jež se vztahují k rituálům a magii a které jsou spojeny s vegetačními cykly, ukazují, že lidé si moc přírody a závislost na ní uvědomují všude na světě, a proto vytváří rozličné způsoby jak si onu sílu podrobit či jí pomoci. Otázka je, má-li smysl vytvářet pro tyto jevy jednu kategorii a všem silám, božstvům a způsobům provedení rituálu přisuzovat ty samé atributy a význam.

Antropologická metoda nám na rozdíl od jiných nejlépe umožňuje provádět výzkum přímo v terénu, kde se setkáme přímo s rituály a praktikami, jež stále mohou obsahovat aspekty chtonických rituálů tak, jak existovaly v minulosti, nebo je s nimi můžeme alespoň srovnat.

Tyto jevy (zde chtonické rituály) je ovšem třeba zkoumat v kontextu doby a společnosti, v níž se vyskytují. Pokud je to možné, je potřeba se dostat co nejhlouběji k historickým kořenům praktikovaného rituálu. V případě, se nám podaří alespoň částečně proniknout do historických specifik zkoumaného jevu a provést diachronní analýzu, může nám to velmi pomoci při přesnější a komplexnější definici podoby jevu v době kdy ji zkoumáme. Antropologie nám také nabízí řadu nástrojů, jak k problému přistupovat, pokud budeme schopni jevu porozumět ve významech, které se vztahují jak k jeho smyslu pro společnost, tak pro jednotlivce.

15 ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikoymenth, 2005. ISBN 80-7298-144-7. 231 s. str.60

5. Závěr

Ve své studii jsem porovnával tři způsoby jak přistupovat k problematice chronických rituálů a u každého ze způsobů jsem se pokusil vyložit jeho klady a zápory.

U archeologického přístupu tyto klady a zápory vychází přímo z povahy oboru, kde výzkum pozůstatků materiální kultury, je sám o sobě limitujícím faktorem při analýze chtonických rituálů, kde dokáže poskytnout pouze materiální zázemí, které samo o sobě nemůže poskytnout dostatek informací ke kompletní analýze povahy zkoumaných rituálů.

Klady a zápory zbylých dvou metod jimiž jsem se zabýval, tedy přístupu komparativně religionistického a antropologického, v tomto případě nevychází přímo z povahy těchto věd, nýbrž z povahy přístupů, které jsem zde zmínil a které jsou jen jedněmi z mnoha myšlenkových proudů, tudíž klady a zápory vztažené k těmto přístupům se týkají především metody totální komparace M. Eliada a monomytologického přístupu J. Cambella a evolucionistického přístupu J.G. Frazera.

Metodika M. Eliada pracuje s širokou paletou údajů, pocházejících z rozmanitých společností a vytváří množství obecných rámců, jež předpokládají vzájemné ovlivňování kultur a přenos specifických kulturních vzorců s tím, že je následně možné odvodit obecný vzorec. Podobně J. Campbell zkoumá velké množství mýtů z rozmanitých společností, aby následně ustanovil obecný vzorec, jímž se vyprávění mýtů řídí. I J.G. Frazer, při analýze mýtu z Nemi postupuje tak, že při snaze jej vyložit využívá rozmanité nálezy sesbírané folkloristy, etnology a cestovateli a historiky a taktéž používá množství údajů jež pochází mnohdy z rozličných kultur. Ačkoli každý z těchto badatelů používá ke zkoumání problematiky jiný přístup, jejich postup je v jistém ohledu totožný, při snaze zobecňovat nekladou příliš velký důraz na postizení jednotlivostí a specifík v různých kulturách.

Jak tedy přistupovat ke studiu chtonických rituálů abychom se vyhnuli problémům, které plynou z přístupů, jež jsem v této práci zmínil? Především, se z analýzy ukázalo, že ani jeden ze zmíněných přístupů, ať už archeologický,

antropologický či komparativně religionistický, v podobě v jaké jsem je zkoumal, není sám o sobě schopen vyprodukovat teorii, jež by byla schopna uspokojivě osvětlit význam rituálů spjatých s vegetací a plodivostí.

Archeologie dodává data, ovšem k jejich objasnění je třeba využít dalších přístupů. I jejich aplikace musí ovšem dodržovat specifické standarty, jejichž užití umožní vhodnější rozbor nasbíraných informací. Pokud se podíváme na práce zde uvedených autorů, jedná se především o důslednější přístup ke studiu jednotlivých kultur. Mircea Eliade často ve svých komparativních analýzách přenáší své teorie použité při studiu náboženství jedné kultury na studium kultur odlišných ať už prostorově či časově, čímž sice můžeme získat obecný rámec, do něhož lze vtěsnat mnoho různých rituálů týkajících se vegetace, ovšem nemůžeme si být jistí, jestli způsob jakým je komparace provedena nakonec vytvoří takový obecný obraz, v němž budou společné rysy zkoumaných rituálů opravdu společné pro všechny kultury do komparace zahrnuté.

Stejně tak i u antropologických výzkumů, jež by měly potvrdit ono jednotné schéma, tak jak jej vykládá Frazer, vyvstává problém, kdy schematizace jednotlivých rituálů upozaduje jejich význam, který v různých kulturách nesou, ale především jsou často vytržena z kontextu doby a posuzována podle metodologie uplatněné na rituálech z jiného historického období. Zmíněné přístupy religionistické a antropologické také vycházejí ze sekundárních dat. A zvláště u antropologického přístupu by byla vhodná přímá práce v terénu.

Pokud tedy chceme analyzovat chtonické rituály, je třeba je zkoumat především v kontextu společností, které je provozují a před tím, než se uchýlíme ke generalizacím, či tvoření spekulativních hypotéz, je třeba uvědomit si rozdíly, které se v jednotlivých rituálech objevují a také je studovat v kontextu doby jejich vzniku. Provést komparaci, jež by mohla vést k odhalení společného jmenovatele není nemožné, ovšem při takové komparaci je potřeba dodržovat specifické postupy, jako je snaha porovnávat nejdříve společnosti jež jsou si blízké kulturně a historicky a od nich případně postupovat dál a pokoušet se obsáhnout i kultury prostorově a časově vzdálenější.

Pokud bychom při komparaci dodrželi takový postup, mohli bychom snáze dosáhnout větší míry obecnosti, aniž bychom přehlíželi kulturní specifika a porovnávali tak neporovnatelné. Citlivě užitá metoda komparace by nám tak mohla pomoci vytvořit obecnější rámec, jež by posléze pomohl vysvětlit smysl a obsah chtonických rituálů.

Použitá literatura:

ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-144-7. 231 s.

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

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, . ISBN 80-7298-056-4. 504 s.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I: Od doby kamenné po elusinská mystéria*. Praha: Oikoymenh, 1995, 429 s.

ELIADE, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-19-4. 463 s.

ELIADE Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN 978-80-7298-388-9. 132 s.

ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004. ISBN 80-7203-589-4. 454 s.

FRAZER, George James. *Zlatá ratolest*. Praha: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-017-8. 671 s.

GEERTZ Clifford, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Slon, 2000, s. 565. ISBN 80-85850-89-3. 565 s.

HYLLAND ERIKSEN, Thomas. *Sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6. 408 s.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Myšlení člověka primitivního*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-243. 368 s.

LEWIS-WILLIAMS David, PEARCE David. *Uvnitř neolitické mysli*. 1.vyd Praha: Academia, 2008. ISBN 978-80-200-1644-7. 392 s.

MOONEY, James. *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington 1896

NOVÁKOVÁ, Nea. PECHA, Lukáš a Furat RAHMAN. *Dějiny Mezopotámie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-416-0. 266 s.

PODBORSKÝ, Vladimír. *Náboženství pravěkých evropanů*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2006, s. 610. ISBN 80-210-4178-1. 607 s.

SOUKUP, Václav. *Dějiny antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0337-3. 668 s.

VERNER, Miroslav. *Chrám světa*. 1. vyd. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1861-8. 568 s.