

Teze č. 3**Problém (ne)existence narativity ve starém Egyptě – vztah mýtu a rituálu.**

Teze: *Tvrdím, že ačkoliv jsou narativní kompozice (mýty) jedním ze základních pramenů pro poznání náboženských představ cizích kultur, je chyba považovat narativitu jako takovou za hlavní způsob vtiskávání smyslu (náboženské) zkušenosti. Pokud se například setkáme s naprostou absencí pramenů, které by měly narativní charakter (jako tomu je ve Staré říši v Egyptě), je zkratkovitě situaci interpretovat za pomoci nejrůznějších evolučních, historizujících výkladových rámců, jak činí významná interpretační tradice v rámci egyptologie (zastoupená např. E. Ottem, S. Schottem, J. Assmannem a dalšími). Tvrdím, že narativita může být v některých kontextech potlačena záměrně na úkor více “konfiguračního” způsobu zachycení náboženské reality (např. skrze rituál).*

Důležitost zvoleného tématu pro religionistiku obecně:

Mýty jsou tradičně považovány ze jednu z konstitutivních složek jakéhokoliv náboženského systému. Ačkoliv definic mýtu je s jistou nadsázkou stejné množství jako badatelů samotných, můžeme říci, že mýtem příslušníci daného náboženství sdělují něco o klíčových aspektech svého světonázoru. Západní pojetí mýtu je přitom silně formováno řecko-židovsko-křesťanskou tradicí, která chápe “slovo”, tedy sekvenční, narativní řazení událostí jako jeden ze základních projevů lidského intelektu. Z této pozice badatelé často přistupují i k pramenům odlišných kultur. Ačkoliv hlavním tématem této teze je tedy problematika narativity (plynouce ovšem ze specifické situace ve staroegyptských pramenech), klíčovou podotázkou je i charakter vztahu mezi (narativním) mýtem a dalším fenoménem, který religionistika považuje za univerzální – rituálem. Z tohoto hlediska je celý problém oborově přesahový.

Případ Textů pyramid:

Situace v Egyptě je v jistém ohledu poměrně výjimečná. Kolem cca 3100 př. Kr. se setkáváme s prvními záznamy, které svědčí o existenci písemného systému. Z doby kolem roku 2400 př. Kr. máme dochovány jedny z nejstarších náboženských textů na světě, Texty pyramid. Ty na jednu stranu obsahují poměrně rozsáhlé informace o náboženských představách starých Egyptanů (ve vztahu k osudu krále po smrti), se kterými se setkáváme i v pozdějších pramenech. Zároveň ovšem Texty pyramid nesplňují podmínky, které jsou obecně připisovány “mýtu” v jeho ryzí podobě – chybí jim souvislý narativ. Typickým rysem těchto textů je i silné zastoupení pasáží obsahujících rituální předpisy, které určují, co by měli dělat a předříkávat ritualisté v průběhu obřadů, jejichž konkrétní podoba už ovšem zaznamenána nebyla (rys typický pro egyptské texty i v pozdějším období). V případě Egypta doby vzniku Textů pyramid se proto nacházíme ve složité situaci: zkoumáme kulturu, která užívá poměrně sofistikovaný písemný systém zaznamenávající jakési střípky rituálů a odkazy na izolované mytologické scény, které (přirozeně?) spojuje do jednoho celku. Chybí nám ovšem narativní kompozice, které by tyto střípky zasazovaly do koherentního “mytologického” rámce.

Základní badatelská pozice:

– Rituály vznikly první, mýty vznikaly až následně jako snaha (významově vyprázdněné) rituály vysvětlit a dát jim nový smysl.

Výše nastíněná situace s Texty pyramid vyžaduje vysvětlení. Jedna z významných interpretačních tradic v rámci egyptologie vyšla z následující úvahy: z doby vzniku Textů pyramid jsou dochována zobrazení rituálních úkonů; existují archeologické důkazy rozsáhlých rituálních tradic v zádušních chrámech panovníků; samotné Texty pyramid rituální pasáže obsahují. Rituály v této době tedy zjevně existovaly, mýty, zdá se ovšem, jaksi “nebyly potřeba”. Autoři jako Siegfried

Schott,¹ Eberhard Otto² anebo Jan Assmann³ tedy oprášili teorii (*Cambridžské školy mýtu a rituálu*⁴ a aplikovali její závěry v egyptském prostředí. Tvrdí proto, že v Egyptě kdysi údajně existovalo jakési “nemytologické” (*Mythenfrei*) období, kdy si lidé a bozi byli natolik blízko, že žádné mytologické “vysvětlování” rituálů nebylo potřeba.⁵ Kvůli určitému procesu “odcizování” (např. S. Morenz používá slovo “sekularizace”) došlo k zatemnění významu rituálů⁶ a vznikla potřeba je znovu naplnit významem: vznikly tedy narativní mýty.⁷

– Kritika:

Zásadní námitka, kterou vznáší řada badatelů,⁸ je jednoduchá: narativní skladby se nám nedochovaly, neboť pravděpodobně byly předávány ústní podobou a tvořily jakýsi společný vědomostní základ, na němž konkrétní skladby stavěly, ale již ho nezaznamenávaly. Podobně i K. Goebbs zdůrazňuje, že pokud se s narativem nesetkáme, pravděpodobně nebyl potřeba.⁹

– Vlastní stanovisko:

Ačkoliv původní snahou badatelů řazených do tzv. *Cambridžské školy mýtu a rituálu* bylo narušit interpretační hegemonii “slova” coby hlavního nástroje, jímž je možné světu vtiskávat smysl,¹⁰ “slovo” se v interpretaci jejich teorie výše zmíněnými egyptology vrátilo jaksí “oknem” zpět. A opět ve své funkci zachránce od smyslu vyprázdněných rituálů, kterým nikdo nerozuměl, tedy jako hermeneuticky efektivnějšího nástroje. Tento přístup nelze přitom hodnotit jinak než jako naivně absurdní. Postulování období, kdy byli lidé natolik blízko bohům, že nepotřebovali (narativní) mýty, je spíše projevem neschopnosti podívat se na celou problematiku z jiného než

¹ SIEGFRIED SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens [UGAÄ] 14, Leipzig: Hinrichs, 1945.

² EBERHARD OTTO, *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, Heidelberg: Winter, 1958.

³ JAN ASSMANN, “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”, *Göttinger Miszellen* [GM] 25 (1977): 7–43.

⁴ (1) W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh, 1889 (svým pojetím oběti coby primárně nástroje pojícího společenství a následně získávající ještě mýtický [a tudíž i mytologický] rozměr Robertson Smith výrazně ovlivnil jak Durkheima tak i Freuda); (2) JANE HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London: Merlin Press, 1980 [1903¹]; IDEM, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1912.

⁵ OTTO, *Das Verhältnis*, p. 9; ASSMANN, “Die Verborgenheit”: 14.

⁶ Vynalézaví němečtí badatelé mimo egyptologii pro stav určité “neznalosti/zapomnění” našich předků vymysleli zajímavý termín “Urdummheit” (tj. jakási “pravymaštěnost”) (F. R. LEHMANN, “Der Begriff ‘Urdummheit’ in der ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K.-T. Preuss, A. E. Jansen und G. Murray,” *Sociologus* 2 [1952]: 131–145).

⁷ SIEGFRIED MORENZ, *Ägyptische Religion*, str. 6–15, zejm. str. 13.

⁸ Např. EMMA BRUNNER-TRAUT, “Mythos”, in: W. Helck und E. Otto (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Bd. IV, Wiesbaden: Harrassowitz, 1975, sloupec 277–86; JOHN BAINES, “Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record”, *Journal of Near Eastern Studies* [JNES] 50 (1991): 83, 84, 99, 103; CHRIS H. REINTGES, “The Oral-compositional Form of Pyramid Text Discourse”, in: F. Hagen, J. Johnston, W. Monkhouse, K. Piquette, J. Tait, and M. Worthington, *Narratives of Egypt and the Ancient Near East: Literary and Linguistic Approaches*, Orientalia Lovaniensia Analecta [OLA] 189, Peeters: Leuven, 2011, str. 47.

⁹ KATJA GOEBBS, “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* [JANER] 2.1 (2002): 33 (28–38).

¹⁰ Poukazovali na to, že narativy, které rituální jednání často doprovázejí, mají mnoho verzí, různí informátoři říkají různé věci, popřípadě se samotným rituálním jednáním obsahově příliš nesusouvisí. To podle nich svědčilo o tom, že rituály vznikly první (např. coby nástroje udržující komunitu pohromadě). V průběhu věků ovšem přestaly být srozumitelné a v tu chvíli nastoupil mýtus, aby rituál znovu naplnil smyslem (např. HARRISON, *Prolegomena*, p. x, xii, 257–263). Pro vysvětlení, jak k tomuto údajnému “vyprázdnění smyslu” rituálů došlo, se pak autoři často uchýlovali k nejruznějším evolucionistickým interpretacím vývoje náboženského myšlení od ranějších, přirozenějších a divočejších (démonických) projevů lidského intelektu k organizovanějším a racionalističtějším formám (HARRISON, *Themis*, např. str. 27–29). Nutno podotknout, že si za to v své době vysloužili velikou kritiku. Sama Jane Harrisonová byla coby jedna z prvních žen-akademiček obviňována ze sexuálního i kulturního libertinizmu (HENK S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2. Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Leiden: E. J. Brill, 1993, str. 23–29).

eurocentrického pohledu. Skutečnost, že se narativy až do poměrně pozdní doby ve staroegyptském písmenictví nevyskytují, je ovšem potřeba vysvětlit.

“Konfigurační” způsob vnímání:

Odpověď na tento problém se podle mého názoru ukrývá ve specifickém chápání vztahu jednotlivých rovin stvořeného světa u starých Egyptanů. Jejich systém totiž namísto “sekvenčního” projevování smyslu zdůrazňoval jakýsi “konfigurační” aspekt smyslu, který překračoval jednotlivé roviny systému. Nešel tedy lineárně, ale napříč. Oproti ostatním starověkým národům Egyptané v rámci své kultury významně zdůraznili okamžik smrti, tedy přechodu z jedné ontologické roviny na jinou (nemáme dochované téměř žádné rituální tradice spojené s jinými přechody v rámci života, např. dospívání, svatba, atd.). Úspěšný přechod v tomto případě ovšem vyžadoval transformaci celého systému a to *naráz* (viz dále).

Důraz na jakési “konfigurační” řazení jednotek je možné vysledovat i v případě egyptského písma. Egyptané plně využívali symbolické síly, kterou v sobě hieroglyfy coby miniatury konkrétních předmětů a bytostí nesly. V některých případech dokonce hranice mezi znakem/symbolem a reálnými věcmi/bytostmi zcela mizela – věci se stávaly znaky a naopak.

Smrt jako ontologicky transformativní okamžik:

Tento konfigurační způsob vnímání se zcela nejsilněji projevil i v okamžiku úmrtí. V egyptském chápání dochází po fyzickém skonu k desintegraci samotného jednotlivce nejen na úrovni fyzické, ale i na úrovni nemateriální. Smrt navíc naruší vztahy, které jednatel v rámci společenského systému během života navázal. Je potřeba tedy opět nastolit rovnováhu. Té je možné dosáhnout “přeskládáním” celého systému, které ovšem musí proběhnout paralelně ve všech rovinách. Pokud si celý kosmologický systém představíme například jako Rubikovu kostku, pak přesun kterékoliv části vyžaduje redefinici celku. Narativ je přitom omezující v tom smyslu, že dovoluje, aby se věci děly jenom postupně. Právě proto, že jsou motivy v narativech řazeny za sebou, dojde před jejich finálním propojení nejdříve k jakémusi oddělení. Výchozí situace, k níž se zádušní texty vztahují, již ovšem s “oddělením” jako hlavním bodem svého sdělení pracuje. Je to vlastně stav, který se snaží překonat. Narativ se z těchto důvodů jeví jako nanejvýš nevhodná forma pro zádušní texty.

Rituál coby konfigurační (nenarativní) způsob zpřítomňování náboženské reality:

Rituály dělají tedy něco, čeho příběhy nejsou schopné – propojit několik ontologických rovin *naráz*. V egyptských zádušních textech se tak dělo zejména skrze dlouhé výčty obětí. Ty *de facto* představují velice propracovaný taxonomický systém, skrze nějž je rekonstituován celý kosmos. Každá oběť je přitom často srovnávána (většinou na základě fonetických podobností) s (a) částí těla zesnulého, (b) s božstvem, (c) kosmickými jevy. Smyslem zádušních textů proto není vyprávět příběh o cestě zesnulého do zasnění – ten je implicitně všem jasný. Hlavním cílem je “správně” rozložit a opět poskládat desintegrovaného jednotlivce a systém na jeho několika rovinách. To narativ nedokáže, ačkoliv jeho znalost představuje jakýsi motivický základ, ze kterého je možné čerpat. Ačkoliv společným prostředníkem smyslu je v případě rituálu a mýtu polyvalentní symbol, v rámci rituálu je jeho smysl dostupný jaksi bezprostředněji. Jeho procesuální charakter sice nese jisté stopy příběhu (zejména rituál přechodový, který můžeme považovat za nejobecnější typ), nicméně angažuje účastníky celostným způsobem.

Závěr – vztah mýtu a rituálu:

Považuji za marnou snahu pokoušet se rozhodnout, který z obou fenoménů je jaksí původnější. Cambridžská škola mýtu a rituálu správně poukázala na nadhodnocování role “slova” (a tedy mýtu) v západní perspektivě. Jejich chronologické podřízení mýtu rituálu je ovšem neobhájitelné. Celou situaci v případě Egypta například komplikuje i skutečnost, že proces formulace mýtů a rituálů byl dynamický a zahrnuje vývoj v průběhu několik stovek až tisíců let. Oba fenomény se vzájemně ovlivňovaly a jejich kombinacemi vznikaly nové mytologické a rituální tradice. Celý vývoj se navíc ztrácí v nejstarších obdobích, ze kterých se dochovalo pramálo materiálu.

Celá tato debata se podle mého názoru navíc mívá jádrem problému. Spíše než zjišťovat, zda byla dříve slepice anebo vejce, mi přijde smysluplnější analyzovat, v čem se odlišuje zpracování mytologické látky v rámci narativu a v rámci rituálu. Jak vyplývá z mých předešlých úvah, nemohu tudíž souhlasit ani např. s E. Leachem¹¹ anebo W. Burkertem,¹² kteří mezi oběma fenomény nevidí (příliš velký) rozdíl. Zejména v případě starého Egypta s jeho velice vyvinutým “konfiguračním” způsobem vnímání reality (kde znak/symbol a reálné věci jedno jsou) nebyl v zádušním kontextu narativ vhodným nástrojem pro holistické “přeznačení” světového řádu po smrti (významného) jednotlivce. Toho bylo možné mnohem efektivněji docílit začleněním mytologických symbolů do rituálního rámce. Můžeme přitom předpokládat, že mytologické narativy sloužily jako obecně sdílený zdroj, z něhož byly pro účely rituálů čerpány nezbytné symboly.

¹¹ EDMUND LEACH, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, 1954, p. 13–14.

¹² WALTER BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley: University of California Press, 1979, zejm. str. 56–58. Ten se domnívá, že jak rituál tak mýtus jsou jakýmsi “schématem jednání”. Obojí vychází z biologické podstaty člověka, kterou sdílíme se zvířaty, obojí se od této společné podstaty do jisté míry odpoutalo a získalo socializační a komunikační funkci. Mýty jsou pak verbální formou toho, čeho jsou rituály fyzickou reflexí.