

**Jiří Janák: *Staroegyptské náboženství I.* Oikoymenh, Praha 2009, 325 s.**

Kultura, náboženství a civilizace starého Egypta nesmírně přitahuje širší veřejnost a v ní především nejrůznější šarlatány, šílence a pomatence, kteří ve staroegyptské civilizaci vidí potomky mimozemšťanů či bůhví čeho. Proto nikdy není dost rázných a skutečně fundovaných knižních titulů, které nepateticky, věcně a jasně líčí základní a charakteristické rysy staroegyptského „světonázoru“. Největší záminku pro pomatené blábolení nekompetentních diletantů skýtá náboženství starého Egypta, a tak nelze než s radostí uvítat knihu mladého egyptologa a religionisty Jiřího Janáka, která *konečně* přináší strážlivý a vědecký výklad fenoménu souvisejících s religiozními představami země na Nilu. Kniha je první částí pojednávající o božstvech, zatímco slibovaná část druhá má více tematizovat sféru lidskou. Zároveň s Janákovou knihou, jež je zároveň jeho habilitačním spisem předloženým na Karlově univerzitě v Praze, přitom zásluhou profesora Břetislava Vachaly vyšel i první skutečně vědecký, úplný a kompetentní překlad *Knihy mrtvých*, jenž shrnuje snad samotné jádro religiozně-antropologických představ starých Egyptanů (B. Vachala: *Staroegyptská Kniha mrtvých*. Dokořán, Praha 2009).

Janákův výklad náboženských fenoménů vychází z interpretace textových a archeologických památek, protože kultura starého Egypta byla ryze materiální, tzn. každému – jak bychom řekli – „duchovnímu“ fenoménu odpovídala materiální fenomenalizace. Nejmarkantněji se tento materiální aspekt

staroegyptského myšlení projevu je v charakteru hieroglyfického písma. A tak i každý jednotlivý religiozní fenomén je bytostně a bezprostředně vázán na svůj konkrétní projev v nějaké věci, žívlu, atmosférickém jevu či stavu. Sám Janák to vyslovuje tak, že „vzájemná sounáležitost tělesných a netělesných složek“ vytváří „jeden z klíčových principů staroegyptského náboženství“ (s. 229). I proto Janák nemůže výklad nezačít popisem geografické a meteorologické situace země na Nilu. Celá interpretace staroegyptského náboženství je pak nese na předpokladem, že religiozní představy mají naturalistický původ, fenomény náboženské tedy korespondují s fenomény přírodními a odkazují na ně. Právě v případě jednotlivých božstev podle Janákovy tvrzení „Egyptané vložili do božských jmen, epitet a titulů, a především do příběhů, jimiž popisovali události světa bohů, zkušenosti z vlastního světa, a proto se setkáváme s božstvy, která jednají, myslí a cítí jako lidé“ (s. 265). Janák tím rázně znemožňuje jakýkoliv mimozemský či mysticko-magický původ staroegyptských náboženských představ, které naopak zakořeňuje bezpečně ve fenomenální sféře života v koloběhu přírodních událostí.

Zcela klíčový hermeneutický motiv Janák nachází v principu plurality. „Egyptské myšlení však bylo výjimečné tím, že upřednostňovalo nahlížení všech sfér, dimenzí a různých přístupů najednou, a to i v případech, kdy se v našich očích jedná o nepřekonatelné protiklady“ (s. 267). Spíše než konfúzní pluralitu pak Janák bere zpočátku v potaz princip duality, která se odvozuje od podvojného rozdělení egyptské země a promítá se

nejen do mnohých náboženských představ, ale především do samotného Janákovy výkladu, který dualitu chápe důsledně do té míry, že i názvy kapitol v první části knihy jsou podvojně (např. Údolí a delta, Nil a záplavy, Hor a Sutech, Kraje a země, Obě paní atd.). Potud se nutně jako zásadní jeví zasadit do tohoto pluralistického „světónázoru“ ojedinělou, zato o to vehementněji prosazovanou tendenci prosazovat jediného boha. Janák při výkladu Achnatonovy „hereze“ nerozlišuje mezi heno- a monotheismem, i když používaný výraz *monotheismus* píše raději v uvozovkách. A to mimo jiné proto, že „představa plné transcendence, podobně jako úplného pantheismu, byla pro Egypťany cizí, nebo dokonce nepřijatelná, protože popírala rozdíl mezi životem a smrtí, řádem a neřádem, existencí a neexistencí“ (s. 264). Ustavičné obnovování světového řádu *maat* nemůže být uskutečňováno ani garantováno principem jediným, protože ten vede ke strnulosti, jež je synonymem smrti. Ale bohové reprezentují a naplňují život, který se odehrává v čase a časem. Proto Janák v průběhu celé knihy opakovaně tematizuje staroegyptskou představu času a časovosti, kterou opět derivuje z přírodních procesů a jevů. A zde se podle mne nabízí možnost pro větší významovou syntézu mezi základními religiozními fenomény a sakrální architekturou, především tím nejproslulejším: totiž pyramidami, jejichž výkladu se Janák nevěnuje (Usilovat v případě staroegyptského náboženství o syntézu je patrně zásadní „metodologický“ omyl, protože jak jsme v odkazu na Janákovu výklad uvedli výše, tento druh religiozity syntézu znemožňuje a každá syntéza se v něm a vůči němu jeví jako nepatřičná; následující poznámka

nechť je tedy považována za čistě akademickou debatu).

Pyramidy jsou egyptology tradičně vysvětlovány dvěma protichůdnými způsoby: *bud'* reprezentují vynořující se *zemi* z chaotického/*apeiratického* pravodstva a mají tak funkci *apex mundi* (pak by ale pro takto *telluricky* významově interpretované a pochopené pyramidy musela být závazná *severo-jihní orientace*, protože Nil, jenž je reprezentantem primordiální sféry *apeiron* a elementárního chaosu, teče z jihu na sever. Sever je pak tradiční orientací zesnulých, protože tam vede cesta na nebe mezi cirkumpolární hvězdy. Sever je říší zesnulých, nikoliv peklem, nýbrž říší nehynoucích a věčně-živoucích božstev vedených *Usirem*. Tato orientace je necyklická, je jednorázová, náhlá a (pravděpodobně) nevratná – vody Nilu se nevrací proti proudu, nýbrž plynou ustavičně nové a nové. Regenerace proto není recyklací, ale pokaždé novou událostí), *anebo* jakožto svažující se sluneční paprsek reprezentují aspekt *nebe* (*Solární* výklad pak nutně vyžaduje od stavitelů pyramid respektování *východo-západní orientace*, protože po nebi putuje od východu na západ. Vůdčím božstvem je *Amon-Re*: slunce v jeho mnoha podobách vycházení, stání v zenitu a zapadání. Tato orientace je cyklická a regenerační/recyklační). Pakliže by však měla pyramida reprezentovat *syntézu* obou aspektů země a nebe, pak představuje skutečné *imago mundi*, skutečný aspekt *kosmické* (řádně uspořádané a vymezené) meze – *peras*, jež rozehrává a strukturuje (a udržuje a regeneruje) jak prostor, tak čas, ale i samotný život (zrození, smrt, znovuzrození) – neboli celý „svět“. Pyramida by pak představovala „zabydlenou

*blížkost*“ světa, ve které prodlévají smrtelní a bohové *sobě nablízku* na zemi, pod nebem.

Pyramida by pak podle tohoto pojetí byla sjednocením jednorázového, náhlého a nevratného (okamžikovost a náhlost) času (*džet*) s časem regenerujícím se, cyklickým a věčným návratem téhož (*neheh*). Pyramida je *temporálně-lokačním* obrazem a ztělesněním prosté jednoty pomíjivého a smrtelného „na straně jedné“ („v jednu chvíli“) a věčného a ustavičně stálého „na straně druhé“ („v jiné chvíli“): je *soupatříčností* božských a smrtelníků prodlévajících *spolu při sobě na zemi, pod nebem*.

Pyramida je *obrazem* (ne však v deficientním významu pouhé *mimésis*, nýbrž jakožto plnohodnotné zpodobnění a *živoucí fenomenalizace*) světa shrnujícím *naráz do trvalé* a nevymknutelné přítomnosti a blízkosti *zemi, nebe, bohy a smrtelníky* – jelikož jednak je pyramida hrobkou a příbytkem smrtelníků, jednak je zároveň vždy příbytkem bohů. Každopádně význam slova „svět“, který pyramida reprezentuje, je tedy „příbytek“ a „bydlení“. Svět je zabydlený a je místem a dobou pro bydlení smrtelníků nablízku bohům. S touto blízkostí součtveří bytostně souvisí organizatorický způsob socio-ekonomického života starých Egyptanů: budování gigantických hrobek a chrámů, při němž se organizují a stanoví lidské a přírodní zdroje za účelem udržování zádušního kultu (od samotné stavby až po denní potravinové rituály).

Jaký je však *základní ontologický model* egyptské přístupnosti doteky pravdy (neskrytosti) bytí? Rozdíl vynikne při konfrontaci s ontologickým modelem antickým, který se v západním kulturním

rámci prosadil jako dominantní, byť nikoliv výhradní ani jediný. Bytí nemá povahu ani *fysis*, ani *úsia* ani *substantia*, jež jsme od starých Řeků navykli vkládat do výkladu „skutečnosti“ a „života“. Ale už vůbec ne *ens creatum*, jak to do našeho pochození významu pojmu „bytí“ a „existovat“ vneslo křesťanské teologické myšlení. S tím zároveň pravděpodobně souvisí důvod pro naprostou *absenci* samostatného a významového *pojetí* „živlů“ (řec. *stoiceia*, lat. *elementa*) v rámci egyptského pojetí „fysického“ i meta-„fysického“ kosmu. Svět se neodehrává v hermeneuticko-ontologickém rozlišení *fysis-techné* jako u Řeků a odtud vlastně v celé „západní“ tradici, ale jakožto zabydlování se v něm a jeho ustavičné hájení. S tím také souvisí odlišná povaha božství bohů, což se mimo jiné (či spíše hlavně) projevuje na funkčním pojetí a použití sloupů v chrámech.

Řecké chrámy jsou zvenčí obklopeny sloupy, které mají chránit lidský svět před přílišnou přítomností a blízkostí boha, který není vlídný, který je svou přítomností *vždy* děsivý a pro člověka zhoubný. Egyptské sloupy jsou uvnitř chrámů, a spíše než *protekcí*, mají *iniciální* funkci, protože se zdá, že slouží jako svého druhu brány při cestě z tohoto světa do zasněžení k bohu, takže člověk prochází iniciací, odkládá vše nečisté a na sloupech čte rady (ideální autobiografie, líčení úspěchů při lovu i potírání nepřátel Egypta, jež byly zároveň symbolem udržování univerzálního řádu) a formule adekvátní bohu (chvalozpěv, obětní a rituální formule – my bychom řekli „modlitby“), než přijde do svatyně před samotného boha. *Cesta chrámem k bohu skrz sloupy je analogická cestě podsvětím* a sloupy představují

brány, které představují a oznamují cestu iniciace.

Sloupy dále *jednak* reprezentují *spojnici mezi nebem a zemí*, reprezentují stabilitu zabydleného „světa“. *Jednak* také představují *aspekt chaosu* (močál, houští, rákosí) a primordiální temnoty a nerozlišenosti (řec. *apeiron*), ze kterých se vynoří světlna nádvoří (světlo světa, samotný svět) či samotná svatyně boha, samotný bůh. Tato temnota či chaos však nejsou reprezentanty zkázy či zla, nýbrž jakožto integrované do „Domu zrození“ či „Domu věčnosti“ neboli do chrámu přestavují integrální, nutnou součást zabydleného světa.

To, že nejprve, než uзіřme boha, musíme projít temnotou a chaosem, představuje rys iniciace, rys očištění, rys poučení a vzetí na sebe dílu zodpovědnosti boha, který vykonal a garantuje dílo „světa“ tím, že aspoň symbolicky toto dílo sami podstoupíme, tj. že se vyskytneme obklopeni chaotickým „stavem“, ze kterého se vynořuje světlna zabydlenosti světa. Sloupy tak mají povahu skrytosti, jež dovoluje neskrytost, mají povahu toho odpírajícího, jež svým odpíráním uvolňuje skýtající otevřenost *pro* prodlévání zabydleného světa.

Chrámy i hrobky obsahovaly všechny materiály (ať to byly komponenty stavební anebo kusy z pohřební či chrámové výbavy – obětiny, modely), ze kterých sestával svět, takže každý chrám i hrobka byly *imago mundi*. Sloupy byly branami, vstupem, za kterým jsme zanechávali opouštěný svět pomíjivého a kterými vstupujeme do čistého světa nepomíjivého.

V hrobkách jsou sloupy ozdobeny ochrannými a iniciačními texty a obrazy ochranných a vlídných božstev, které mají duši chránit a vést k věčnému žití. Svět není třeba před bohy, již ho ustanovili

a spravují skrze vládu faraóna, chránit – to spíše je třeba chránit bohy před prašným a vlhkým světem (*děšt* např. je pro Egyptany zcela opačně než pro všechny ostatní národy nositelem neštěstí, zkázy, rozkladu a zla).

Pokud sloupy reprezentují rostoucí rákosí, papyrus, lotos či palmy, pak jsou tyto vegetační motivy – jež jsme výše uvedli do souvislosti s primordiální/*apeiratickou* vlhkostí chaosu – zároveň spojeny se solárním motivem božského světla slunce, které – padajíc vertikálně seshora dolů „jako sloup“ – z bahna a půdy vytahuje na světlo plody, rostliny a vůbec dává všemu žít. Tak jako samotná pyramida reprezentuje dvě protikladné, avšak vnitřně jednotné tendence – tellurickou a solární, temnou a světelnou – tak ji ztělesňují a demonstřují i sloupy: jednak odkazují k temnotě chaosu (ze kterého se vynořuje světlna světa a samotný bůh), jednak ke světlu slunce, které dává všemu růst a žít.

Zároveň tím, že *sloup se tyčí pouze jedním směrem*, který je přirozeným směrem severo-jihní orientace, *reprezentuje* sloup i *tok řeky Nil* či (v případě stvolu a houští sloupů) její rozvětvenou, do šířky se větvičící deltu. Při jejich formální identitě a uniformním, opakujícím se vzhledu každý sloup také představuje jedinečnou, uzavřenou, jasně oddělenou a oproti ostatním odlišenou událost (fakt, zpodobnění, kladení do zjevnosti), takže sloup realizuje jednotu jednorázového, náhlostního času (*džet*) s cyklickým časem věčného návratu téhož (*neheh*).

Stojí za absencí samostatného pojetí „živlů“ zcela odlišný postoj k tzv. „přírodě“? Příroda není ničím samostatným (žádná řecká *fysis*), nýbrž je využívána

člověkem v rámci zabydlovaného světa. Příroda není zbožštěna, nestojí se před ní s údivem ani s úzkostí. Příroda je „materiálem“ a „prostředkem“ zabydlování světa, ve kterém smrtelníci dlí spolu s božskými na zemi, pod nebem.

A tak bych mohl proti Janákovi snad říci, že to není příroda, která by rodila bohy a skýtala hermeneutické klíče pro určení povahy božstev, nýbrž to jsou samotná božstva, jež ze své povahy kultivují přírodu. Bohové jsou mimo dosah (vně dosahu) přírody a jsou v *tomto* (a pouze v tomto!) *smyslu* zcela *meta-fysickými*.

To je snad jeden z rozdílů mezi egyptsko-semitskými (egyptskými, kanaánskými, židovskými, babylónskými) božstvy a bohy řeckými, a proto ani pro první jmenované nemají živly takový (pokud vůbec nějaký) význam. A protože takováto božstva – na rozdíl od řeckých bohů – *nejsou živelná*, nemusí se dodatečně chránit vnějším oplocením v podobě hypostylu, a tak se semitské chrámy zásadně liší oproti řeckým mimo jiné (či spíše především) ve funkčním a významovém užití sloupů.

S touto poznámkou souvisí má jediná výtka proti Janákově knize. Jak jsem konstatoval výše, staroegyptská kultura byla materiální a vizuální. Ale Janákův deskriptivní výklad – s výjimkou Apendixu III – probíhá bez jediného vyobrazení, ba téměř bez přímých textových ukázek. Je to snad proto, že považuje vyobrazení a textové pasáže za natolik notoricky známé, že od čtenáře předpokládá jejich znalost? Ale ke komu se pak obrací? Obrací se jen dovnitř uzavřené komunity odborníků egyptologů, nebo má ambici oslovit i širší skupinu přemýšlivých lidí? Tento

„didaktický“ nedostatek názornosti velmi škodí knize, která se pak tváří jako pouhé „vyprávění příběhu o egyptských bozích“ a rozbíjí základní nosnou tezi o bytostném propojení religiózních, přírodních a materiálních fenoménů. Co si o ní máme myslet, když nám Janák za celou dobu svého vysoce učeného, ale bez onoho propojení s vizuální sférou pouze umělého a abstraktního výkladu neukáže ani jeden doklad?

*Aleš Novák*

**Claus Zittel: *Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft*. Akademie Vg., Berlin 2009, 431 s.**

Ve filosofii – a zajisté v téměř každém vědním oboru – neexistuje stanovisko, proti kterému by neexistovala stanoviska protikladná. Snad proti každé tezi lze věcně podloženě a logicky správně vznést antitezi. Badatelský provoz se tím donekonečna živí, produkují se publikace, provozuje se konferenční turistika, zaplňují se databáze výstupů vědeckého bádání, přeskupují se finanční prostředky na podporu vědeckého výzkumu. Věda žije pluralitní diskuzí. Věda je diskuzí, je pluralitou.

Ovšem jen málokterý autor je tak jednoznačně přijímán a konsensuálně hodnocen jako René Descartes (1596–1650). Descartovi je přičítán zrod novověkého racionalismu, jehož pilířem je negativní hodnocení smyslové zkušenosti, dále proměna pojetí člověka v introspektivní subjekt na rovině ducha a v mašinu údů (*machina membrorum*) na rovině