Válek, František; Mokrý, Matouš; Hernandez, Evelyne

Rozhovor s Mgr. Evelyne Hernandez

Sacra. 2022, vol. 20, iss. 1, pp. 36-44

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.76822
Access Date: 24. 02. 2024
Version: 20221102

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

MUNI ARTS Masarykova univerzita Filozofická fakulta

Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University
digilib.phil.muni.cz

Rozhovor s Mgr. Evelyne Hernandez

Leden 2022[1]

Mgr. František Válek, FF UK, Ústav filosofie a religionistiky
e-mail: frantisek.valek@ff.cuni.cz

Mgr. Matouš Mokrý, FF UK, Český egyptologický ústav
e-mail: mokry.matous@student.cuni.cz

Evelyne Hernandez (roz. Koubková) je v současnosti doktorandskou studentkou asyriologie na Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Yale University, kde se věnuje studiu rituálů Mezopotámie 1. tisíciletí př. n. l. Vystudovala religionistiku na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK s trisemestrálním studijním pobytem na Institut für Assyriologie, Universität Heidelberg, již zakončila prací o rituálním zbožštění tympánu v Mezopotámii 1. tisíciletí př. n. l. (Koubková, 2016). Mezi hlavní badatelské zájmy Mgr. Hernandez patří zejména religionisticky a antropologicky informované studium mýtů a rituálů Mezopotámie doby železné (viz např. strukturálně-antropologická interpretace mýtu o Etanovi; Koubková, 2015). V rozhovoru si tak čtenář může přečíst např. o specifikách doktorského studia v USA, konstrukci rituální legitimity a nelegitimity v Mezopotámii a vztahu teoretičtější religionistiky a empiričtěji a filologičtěji založené asyriologie.

Evelyne, v prvé řadě ti děkujeme za možnost s tebou podniknout rozhovor. V současné době jsi na doktorském studiu asyriologie na univerzitě Yale, známé svou bohatou sbírkou klínopisných tabulek v Yale Babylonian Collection (YBC). Jaké vidíš hlavní přednosti doktorátu v USA (oproti např. Evropě), v čem je tamější studium odlišné?
Americký doktorát je mnohem delší, a dává tak člověku větší šanci se dorozvinout. Člověk začíná dvěma nebo třemi roky, kdy chodí na kurzy v podobě velmi intenzivních seminářů – jedná se *de facto* o takové druhé magisterské studium, což mně osobně dalo čas se dorozvinout v asyriologii, kde jsem se ještě potřebovala hodně učit. Teď mohu tvrdit, že jsem nejen plnohodnotná religionistka, ale i asyrioložka, protože mám za sebou řadu specializovaných seminářů a práci na klínopisných textech. Nezanedbatelná součást doktorského studia na vybraných univerzitách v USA je i finanční podpora – na Yale je doktorát automaticky spojený s finančním příjmem ve formě stipendia. Doktorát se zde bere velmi vážně a představuje hlavní povolání i zdroj příjmů. Pokud má člověk navíc ještě práci, je většinou zprostředkovaná školou a přímo souvisí se studiem.

[1] Interview bylo podniknuto formou online mluveného pohovoru, uskutečněného dne 7. ledna 2022.

Americký doktorát je delší nejen kvůli kurzům, které musíme absolvovat, ale i proto, že děláme spoustu dalších věcí. Hlavní je pedagogická zkušenost, na kterou se tu klade velký důraz. Každý doktorand tu musí odučit alespoň čtyři semestry, to je podmínka našeho stipendia. Doktorát tím pádem trvá většinou pět, šest let, ale není to tak, že by člověk měl dvojnásobek času na psaní disertace. K tomu je zde spousta příležitostí rozvíjet se i v dalších ohledech. Na Yale existuje mnoho center, která můžeme využívat. Není to podmínka, ale můžeme se zlepšit v tom, jak píšeme, jak učíme, můžeme chodit na spoustu různých workshopů a získat další certifikáty. A potom se člověk přichomýtne k různým projektům. Já jsem se třeba podílela na přípravě výstavy, kterou jsme připravovali s YBC, což je zkušenost, kterou člověk jen tak nenajde.

Na co by se podle tebe měl magistr z Česka, nebo z Evropy, připravit, když jde na doktorát do USA, potažmo přímo na Yale?

Jak už jsem říkala, doktorát je delší a je rozdělený do dvou částí. Ta první část je *course work*, kdy člověk má ony semináře. Typicky je počet seminářů čtyři na semestr a člověk má co dělat, jsou velmi intenzivní. Na univerzitě, jako je Yale, navíc budete mít vždycky hosty, kteří budou přednášet a dělat workshopy na dodatečná témata – všechny tyto přidané aktivity jsou velmi cenné, takže si člověk chce nechat čas na to, aby mohl mimo kurzů dělat i další věci.

Potom začnete vyučovat a zároveň se připravovat na tzv. *comprehensive exams*, které vypadají různě, univerzita od univerzity, ale i obor od oboru. Je to celý týden, kdy zhruba každý den máte jednu velkou zkoušku. V mém případě jsem prošla dvěma překladovými zkouškami (ze sumerštiny a akkadštiny), a potom zkouškou z historie Mezopotámie. Takže tři tisíce let historie – nepředpokládají však, že budete vědět všechno; spíše testují vaše limity. Má vám to ukázat, kde pořád máte mezery, které budete muset doplňovat v budoucnosti. Potom jsem měla jeden den na vydechnutí, a nakonec byla ústní zkouška, kde se v podstatě můžou zeptat úplně na cokoliv, většinou se ale ptají na témata z historie a literatury regionu, a také na váš budoucí projekt či na to, co vás zajímá. Zvláště s oblibou se ale tážou na to, co vás nezajímá.

V místní religionistice *comprehensive exams* však vypadají úplně jinak. Každý student si zde vytváří *reading listy*, tj. seznamy literatury pro jednotlivé tematické okruhy, vázané ke studentově specializaci, které si každý ustaví na základě konzultace se svými vedoucími. Student má vyčleněný celý rok, kdy jen čte. U zkoušky se se studentem o literatuře komise pobaví a zjistí, kolik si toho zapamatoval, co si o tom myslí a jak se k jednotlivým autorům vztahuje jeho vlastní práce. Takže to je velmi jiná podoba té zkoušky.

Comprehensive exams jsou takový iniciační rituál mezi dvěma fázemi doktorátu. Když jím projdete, následuje disertační fáze. Ta začíná tím, že napíšete relativně podrobný (alespoň pro náš edukační systém) plán obsahu disertace. Např. v Německu se toto většinou nedělá, tam často začnete jenom s tématem a nemusíte sepsat žádný plán obsahující třeba strukturu kapitol a jiné podrobnosti. Pro mě osobně to byla velmi užitečná zkušenost, zkusit si to lépe naplánovat a potom se toho nějakým způsobem držet. Člověka to usměrní, než začne se samotným psaním disertace.

Doktorské studium v USA, alespoň jak jsem ho zažila já, nabízí hodně flexibility a různých příležitostí, co dělat a jak se formovat. Je dobré, když člověk přijde otevřený všem těm možnostem, které se mu budou prezentovat, a ne s užší vizí jednoho tématu, na něž se chce soustředit. Já jsem od začátku věděla poměrně dobře, co chci dělat, byť se to samozřejmě během těch tří let proměnilo; ale mnoho lidí zde začne doktorát v situaci, kdy úplně přesně neví ani, co je zajímá, anebo se jim projekt úplně změní. To je většinou dobře, protože na místě, jako je tohle, potkáte tolik zajímavých věcí, že vás to může strhnout k něčemu, co vás bude zajímat a naplňovat více. Najednou třeba můžete pracovat s texty, které jsou v YBC nebo v jiné sbírce, nebo potkáte profesora, který vám otevře oči do nějakého vám předtím neznámého tématu.

Také je zde možnost věnovat se interdisciplinárním projektům či projektům, které jsou na pomezí historických epoch či geografických poloh. Jsou lidé, kteří se vyloženě zaměřují na tyto skuliny mezi obory – třeba konkrétně na Yale je poměrně velké pracoviště pro studium tzv. *late antiquity*. Řada témat, která do tohoto pole spadají, aniž si to třeba uvědomíte, se teprve vznikem interdisciplinární skupiny či *reading group* ocitne ve speciální kategorii. Lidé spolu potom dokážou lépe komunikovat přes hranice běžně ustanovených oborů a přilákají další specialisty.

Jako doktorand máte také hodně prostoru pro iniciativu – můžete začít různé projekty, např. nějakou *reading group* sami založit. Já jsem nedělala nic interdisciplinárního, ale jednu skupinu jsem založila. Chtěla jsem se naučit chetitsky a nikdo to tady nevyučoval, a tak jsme se s několika lidmi spolu začali učit z učebnice chetitštiny. Nakonec se nám dokonce podařilo sem na konci semestru přivézt profesora Marka Weedena z Londýna na intenzivní třídenní kurz, který nám upevnil to, co jsme se celý ten semestr učili. Yaleská univerzita má samozřejmě peníze, což mění spoustu věcí – když na něco pomyslíte a někomu dalšímu to přijde jako dobrý nápad, tak se to dá uskutečnit. Tedy má rada zní – přijďte sem otevření tomu, že se stane něco, co jste nečekali.

Již několikrát jsi zmiňovala, že jsi vyučovala. Jak probíhala tvá výuka?
Pro nás jako asyriology je typické vyučovat jeden rok akkadštiny nebo sumerštiny a potom různé další předměty, které se většinou odvíjí od našich zájmů a od toho, co je zrovna zapotřebí učit. Já jsem takto učila dva semestry akkadštinu a dále po jednom semestru hebrejskou bibli a kurz literatury Předního východu. Samozřejmě byla velmi jiná zkušenost učit akkadštinu, které jsem se věnovala roky předtím, a byl to kurz, za který jsem nesla plnou odpovědnost. V ostatních kurzech jsem byla pouze *teaching assistant*, což je ta nejběžnější forma toho, jak zde doktorandi učí. V tomto případě za kurz zodpovídá profesor nebo profesorka. Většinou mají přednášku a vy k tomu děláte doplňková cvičení. Jsou to v podstatě semináře, diskusní skupiny, věnujete se tam konkrétním četbám, které se vážou k dané přednášce. Také hodně často opravujete eseje, které studenti píší, a vedete je k tomu, jak esej psát. Třeba ten kurz literatury, který jsem já učila, byl hodně zaměřený na psaný projev studentů, kteří každý týden psali kratší esej a dvakrát během roku komponovali esej delší. Samozřejmě eseje jsem nejen četla a opravovala, ale také jsem je konzultovala se studenty a snažila jsem se jim radit, jak psát. Na výuku správného psaného projevu jsem měla i speciální průpravu, což je také užitečné pro moje vlastní psaní, sama jsem se z toho hodně naučila.

Roli *teaching assistant*-a můžeme plnit i pro kurz, který není identický s naší specializací. Např. kurz literatury Předního východu byl zaměřen na všechna historická období regionu, od Gilgameše po literaturu 20. století. To je asi největší rozdíl oproti českému, nebo obecně evropskému, systému, kde jsou lidé nutně považováni za specialisty v tom, co vyučují. V USA jsou bakalářské kurzy často tak široce zaměřené, že předpoklad plné expertízy je téměř nereálný, např. že by člověk byl specialista na předovýchodní literaturu od starověku až do 20. století. Když učíte takovýto široký kurz, předpokládá se od vás, že se umíte rychle a efektivně zorientovat v oblasti širší, než je vaše expertíza. Své studenty učíte hlavně metody, jak přistupovat k něčemu, co nikdy předtím neviděli, jak o tom přemýšlet, jak o tom psát a jak o tom diskutovat. To je to hlavní, co si z kurzu odnesou, protože řada z nich se v budoucnosti zaměří na úplně jiný obor. V tom se asi nejvíce liší přístup mezi evropským a americkým vzděláváním.

Pojďme se nyní zaměřit na tvůj disertační projekt. Můžeš nám ho nějak ve zkratce představit?

Můj projekt se zaměřuje na profesi tzv. exorcisty (v akkadštině *āšipu* nebo *mašmaššu*), jehož známe především z pramenů z 1. tisíciletí př. n. l. z Mezopotámie. Často se definuje jako někdo, kdo se pohybuje na pomezí magie a medicíny. Já tyto pojmy nemám moc ráda, protože to jsou naše moderní kategorie neodpovídající starověké realitě. Praktiky *āšipu*-a by se kvůli své legitimitě spíše měly považovat za součást náboženství, a tomu, co by se opravdu mělo popisovat jako magie, se v Mezopotámii říká čarodějnictví (v akkadštině *kaššāpūtu*), což jsou v podstatě rituální praktiky provozované někým bez jistého oficiálního oprávnění. *Āšipu* stojí v centru náboženského života a jako takový má velmi vysoké postavení ve společnosti. Někdy může být afiliovaný s chrámem, ale většinou není, a jeho hlavní aktivita je od chrámu oddělená. Spektrum rituálů a procedur, které *āšipu* provádí, je značně široké. Pojmout celou tuto škálu je také jeden z hlavních bodů mého projektu.

Doteď se většina lidí zaměřovala na jednu specifickou věc, kterou *āšipu* dělá, což se odvíjí od toho, jak funguje asyriologický obor. Asyriologové většinou začnou projekt od publikace nového textu, což je důležitá práce, kterou já nechci podceňovat, ale končí to potom tak, že je člověk specialista na konkrétní text nebo typ textů, a my tak máme spoustu dobrých studií *āšipu*-a jen z velmi specifické perspektivy. Já jsem chtěla něco říci o této profesi jako celku, a tak jsem se chtěla soustředit na typ autority – náboženské autority – a jak se formuje skrze rituální praxi, což je nyní už uskutečnitelný projekt, jelikož většina textů *āšipu*-a je publikována a přeložena do moderních jazyků. Samozřejmě rituální praxe je něco jiného než rituální instrukce, což je to, co máme dochované v textech. Toto uvědomění mě dovedlo k tomu, že v těch textech možná nevidíme úplně přesně praxi, ale vidíme spíše, jak se *āšipu* chce prezentovat, jak chce vidět sám sebe, jak chce formovat tu profesi a jak chce vystupovat jako ten ideální odosobněný *āšipu*.

Āšipu v prvním tisíciletí je silně charismatická osobnost. Není to jenom nějaký běžný kultovní činovník, je velmi důležité, že dané rituály provádí právě on. Jeho specialitou je rituální čistota a moc slova – má velmi specifickou schopnost říct inkantace tak, že mají moc. Moje otázky se odvíjí od toho, co mu tuhle moc, speciální pozici a charisma dává a jak je možné, že minimálně v určitých případech

může reprezentovat či zosobňovat božstvo a že skrze něj může božstvo mluvit. V podstatě se pokouším pojmenovat hlavní prvky téhle charismatické osobnosti a popsat, jak spolu fungují dohromady. Doufám, že v závěru toho projektu budu schopná popsat, jak tato profese funguje jako celek napříč všemi různými rituály, které provádí, jaký typ charismatu nebo autority *āšipu* buduje pro sebe (jestli je to stejné napříč těmi různými rituály, nebo je to specifické pro určité kontexty) a jak se liší od jiných rituálních specialistů, které máme doložené z Mezopotámie, anebo i v jiných kulturách.

Hovořila jsi o *kaššāpūtu* („čarodějnictví") coby o rituálně nelegitimní praktice: máme my v datech nějaké doklady o provádění těchto nelegitimních aktů, nebo se jedná především o imaginaci oficiálních struktur, obdobně jako bylo do velké míry pouhou imaginací např. čarodějnictví v evropském raném novověku? A do jaké míry byl *āšipu* napojen na oficiální mocenské struktury mezopotámské společnosti?
Āšipu byl v naprostém centru elity mezopotámské společnosti v 1. tisíciletí př. n. l. – byl např. poradcem krále na novoasyrském královském dvoře, kde se o krále osobně staral, a byl i na vrcholu gramotné elity. Myslím si, že mohu prokázat, že *āšipu*-ové stáli i v centru literárního dění, tj. že ovlivňovali výuku textů v klínopisných školách u vyšších společenských vrstev na pokročilých stupních vzdělání (které zahrnovaly především literární texty a zaříkání spadající do korpusu *āšipu*-ových textů) a že někteří *āšipu*-ové byli pravděpodobně i autory tehdejších literárních děl. My nevíme úplně přesně, kdo mohl být klientem *āšipu*-a (kromě krále, který je doložen velmi dobře), předpokládáme však, že to byly primárně vyšší společenské vrstvy, které si jeho pomoc (často obnášející užití drahých surovin) mohly dovolit. Nemáme ovšem dostatek informací, jak přesně bylo drahé jít k *āšipu*-ovi, nebo jestli obyčejný člověk šel raději k někomu levnějšímu, kdo však nemusel mít tak vysoké kvalifikace.

Na otázku přítomnosti jiných magických a léčebných specialistů pak navazuje vaše otázka ohledně čarodějnictví. Mám za to, že zřejmě opravdu byli nějací neoficiální rituální specialisté a že existovalo široce sdílené obecné povědomí o tom, jak se provozují určité rituální praktiky. I negramotní lidé (mezi něž *āšipu* rozhodně nepatřil) pravděpodobně věděli, jak vyrobit amulet či co by tak amulet obsahovat měl – to dokládají nálezy amuletů proti řadě démonů (např. proti děti ohrožující Lamaštu), které na sobě nemají opravdový text, ale pouze jistou napodobeninu klínopisu. Na základě těchto nálezů pak lze předpokládat, že démoni a podobné postavy vyskytující se v textech byli velmi dobře známí napříč společností a že se proti nim lidé pravděpodobně snažili bojovat svými vlastními způsoby i bez *āšipu*-a, který mohl být nedostupný.

O čarodějnictví víme nejvíce z textů *āšipu*-ů, které vytvářejí jakýsi zrcadlový obraz, kde *āšipu* démonizuje své protivníky či protivnice (většinou je protivníkem ženská postava, setkáme se však i s mužskými čarodějníky) a kde proti nim bojuje jejich vlastními prostředky, jež využívali proti jeho klientovi a jež na ně *āšipu* sesílá zpět – přestože je možné, že tyto praktiky čarodějnic opravdu jsou čistě *āšipu*-ovou imaginací, je to dle mého názoru značně nepravděpodobné. Imaginace tohoto druhu většinou nefunguje sama o sobě, ale je navázána alespoň na kousek reality. To, že skutečně existovali i neoficiální rituální specialisté (např. bylinkářky aj.),

můžeme z *āšipu*-ových proti-čarodějnických textů nahlédnout i skrze tam přítomné enumerace různých typů čarodějnic, které mohly vykonat onen čarodějný akt a u nichž *āšipu* zmiňuje jejich národnosti či profese, jež by dle něj neměly mít tolik moci. Tyto výčty pak především ukazují reálné obavy *āšipu*-a z těchto lidí, kteří by mohli mít stejnou moc jako on, a jeho úzkosti, že on není ten jediný, kdo vykonává magické rituály. Další možný důkaz reálné existence praktik nazývaných jako čarodějnické pak představují i dopisy obviňující člena rodiny či souseda z čarodějnictví. Samozřejmě nemůžeme plně prokázat, zdali obvinění skutečně dané rituály prováděli. Dle mého názoru je ale značně pravděpodobné, že někteří lidé vykonávali jednoduché domácí rituály i bez *āšipu*-a, čímž se ony performance staly nelegitimními z hlediska oficiální sféry, a tedy čarodějnými.

Důležité je i zmínit, že u některých rituálních textů nevíme, zda byly napsány a prováděny *āšipu*-em či někým jiným – přestože dané texty popisují akce, které by *āšipu* mohl dělat, nemáme žádná jasná vodítka k identifikaci oněch textů s *āšipu*-ovým korpusem. Je tak důležité si položit novou otázku: skutečně vykonával praktiky popsané v těchto textech (jen) *āšipu*, nebo je performoval, potažmo i napsal, někdo jiný? Odpověď na tuto otázku by pak mohla odhalit nové dimenze rituálního života Mezopotámie 1. tisíciletí př. n. l.

Jak již bylo zmíněno, v postavě *āšipu*-a se silně kombinují pro moderní obyvatele Západu oddělené kategorie magie, náboženství a medicíny, což vnáší do asyriologického studia problém malé korespondence emických a etických kategorií známý z jiných religionistických a antropologických diskusí. Jak ty sama pracuješ s etickými kategoriemi „magie", „náboženství" a „medicína"?

Je poměrně běžnou praxí označovat aktivity *āšipu*-a za „magii", jak jsem již však řekla, já se snažím tomuto termínu vyhýbat pro jeho problematickou historii. Již ve starověku řecký termín *mageia* („magie") vystupuje jako dehonestující nálepka orientálního náboženství Peršanů, což je primární kulturní pozadí tohoto konceptu až do zániku antické kultury. Magie až dodnes nadále zůstává označením „toho jiného", nelegitimních praktik nespadajících do oficiálních struktur, což samozřejmě nesedí na profil *āšipu*-a, nemluvě o tom, že jelikož termín „magie" neexistoval v mnou studované době, jedná se nutně o anachronismus. Je sice pravda, že řada konkrétních praktik *āšipu*-a (jako např. vytváření figurín „vúdú" a jejich propichování či topení) se často objevuje v nelegitimních rituálních kontextech jiných společností, kam by termín „magie" zapadal. Pozice *āšipu*-ových praktik je však zcela jiná – oficiální, legitimní – než pozice, jakou mají tyto aktivity, označované za magii, v jiných společnostech. V Mezopotámii nám termín „magie" tak pouze zabraňuje plnému porozumění sociálního kontextu *āšipu*-ových činností či činností jiných rituálních specialistů.

„Náboženství" pro mě překvapivě není až tak problematický pojem. Samozřejmě diskuse o užití tohoto pojmu, probíhající v akademii, je zapotřebí vést, můj cíl je však od nich vzdálenější – mým záměrem je interpretovat určité starověké praktiky dochované ve starověkých textech, a zde mi termín „náboženství" nepřekáží. Jsem si samozřejmě vědoma toho, že „náboženství" v Mezopotámii je coby kategorie velmi jiné „náboženství" než různé monoteismy či náboženství v naší době.

Zůstaneme-li však u nějaké velmi obecné definice (např. „vztahování se k bohům"), není problém pojem „náboženství" z mého úhlu pohledu používat.

Co se pojmu „medicína" týče, v tzv. *medical anthropology* se pro označení moderní západní medicíny standardně používá termín „biomedicína", což představuje pouze jednu specifickou podobu medicíny mezi mnohými dalšími. Pro mě je velmi důležité neklást rovnítko mezi pojmy „medicína" a „biomedicína" (jak se často na Západě děje), potom totiž lze mluvit o medicíně i ve starověkých kulturách, kde bylo lékařství pojímáno úplně jinak, než jak jsme pod vlivem biomedicíny o medicíně zvyklí uvažovat my. Naše chápání je značně specifické a nesedí na jiné socio-historické kontexty, jelikož je postavené na tom, jak se vyvinula věda v 19. století, a na určitých institucích (např. nemocnicích) fungujících v naší společnosti. Samozřejmě se dají najít paralely mezi koncepcí autority, kterou pro nás má biomedicínský lékař, a autoritou, kterou měl *āšipu* ve starověké Mezopotámii, je však důležité oddělit mezopotámskou medicínu od koncepce biomedicíny. Pokud to neuděláme, sklouzneme opět do hybridní kategorizace mezopotámských praktik někde mezi medicínou a magií a jsme tam, kde jsme byli.

Možná je tedy lepším pojmem pro označení mezopotámských technik uzdravování „léčitelství" či „terapie", jelikož lépe než pojem „medicína" zahrnuje holističtější přístup k člověku, který v pramenech vidíme. *Āšipu* se zabýval nejen léčbou těla, ale i léčením psychické a emocionální složky trpícího člověka, a i jeho společenskými vztahy. Léčil tak primárně utrpení ve všech jeho možných aspektech, což často muselo zahrnovat i náboženskou sféru, jelikož dobrý stav člověka většinou předpokládal pozitivní vztah s božstvy. A naopak, lidské problémy v „profánní" sféře většinou znamenaly, že postižený porušil některá božská tabu, aniž by o tom nutně on musel vědět, či že viděl nějaké zlé věštebné znamení seslané bohy nebo byl v kontaktu s člověkem, který nějaké božské tabu porušil.

Ve své diplomové práci jsi studovala zbožštění tympánu (v akkadštině *lilissu*) skrze rituál omývání úst (akkadsky *mīs pî*), který byl standardně určen na oživení (povětšinou antropomorfních) kultických zpodobnění bohů. Jak dle tvého názoru mohl rituál docílit zbožštění tympánu či jiného neživého neantropomorfního objektu v myslích Mezopotámců?

V prvé řadě je důležité si uvědomit, že božstva nebyla pouhými postavami v příbězích. V tomto ohledu mi připadá vhodné odklonit se od starších religionistických teorií založených primárně na studiu mýtů. Náboženství se hodně projevuje a je zpětně utvářeno skrze smyslovou zkušenost, např. během rituální praxe či během zakoušení každodenního života. Mezopotámský bůh Šamaš kupříkladu není pouze bohem slunce, ale je i sluncem samotným, jež lidé zakoušejí během jeho pobytu na denní obloze. Je zároveň nutné podotknout, že Šamašův pobyt na obloze se nevylučuje s jeho přítomností v chrámu v podobě sochy či s jeho rolí soudce v podsvětí. Božstva pro Mezopotámce zkrátka nebyla žádnými abstraktními koncepty, ale něčím, co aktivně hrálo roli v jejich životech.

Personifikace hudebních nástrojů není výlučně spjata se mnou studovanými rituály 1. tisíciletí př. n. l., ale má v Mezopotámii dlouhou tradici sahající až do

3. tisíciletí př. n. l. – např. v textech III. dynastie urské[2] máme doklady deifikace hudebních nástrojů a jejich dedikace do chrámů. Myslím si, že personifikace a zbožštění hudebních nástrojů hodně souvisí se zkušeností s jejich hrou či jinou manipulací – hudební nástroje, včetně bubnu, mají většinou jakési resonanční tělo, které při hře cítíte vibrovat, což může vytvářet pocit, že nástroj má svůj vlastní život a svou vlastní aktivitu. Od toho je pak pouhý stupínek k přisouzení plné agence nástroji. Tlukot bubnu se v klínopisných textech také přirovnával k tlukotu srdce (např. v *Mýtu o Atraḫasīsovi*[3]). Metafora vibrace bubnu coby tlukotu srdce tak rovněž představuje doklad toho, že rituální zkušenost mohla podpořit jisté výrazivo mezopotámských mýtů. Překvapilo mě, že rituál omývání úst, který je založen na vnějším tělesném antropomorfismu, šlo v případě bubnu aplikovat na něco, co antropomorfní zevnějšek a s ním spojená ústa vůbec nemělo, či jinými slovy, že metaforický transfer koncepcí skrze rituální akty mohl fungovat i bez patřičného senzorického základu, v rámci praktické žité zkušenosti to však zřejmě fungovalo.

Naše studium starověkých kultur je samozřejmě hlavně založeno na textech, čímž můžeme coby badatelé snadno zapomenout, že náboženský život probíhal i na žité, ne-textuální rovině. Studovat texty jako např. rituál omývání úst (u bubnu či jinde) pak ukazuje důležitost vztáhnutí textů k reálnému rituálnímu zakoušení. Mezopotámci se nějak museli vyrovnat s tím, o čem reálně nemohli mluvit – tj. o tom, že objekt z pozemských materiálů vyrobený člověkem se najednou stal božstvem – a rituál omývání úst jim tak primárně sloužil coby nástroj, jak tuto transformaci zakusit a potvrdit. Zajímavostí zůstává, že po rituálu buben žalmisté *kalû* následně – již jako deifikovaný – používali v dalších obřadech během recitací žalozpěvů. Status boha se nijak nekřížil s praktickým užitím nástroje, a žalmisté tedy *de facto* bubnovali na boha.

Asyriologie se primárně potýká s problematikou rekonstrukce (významu) textů a studiem často fragmentárně dochované materiální kultury, a s teoretičtější religionistikou, formující své závěry, teorie a metody většinou na základě kultur s detailnějšími a početnějšími daty, tak často nemůže vést plnohodnotný dialog. Jak vidíš vztah mezi těmito dvěma disciplínami?

Jelikož jsem si během svého studia Mezopotámie všimla, jak málo asyriologie religionistické teorie využívá, přišlo mi, že religionisticky citlivá interpretace mezopotámského materiálu bude můj primární badatelský záměr. Tento záměr se sice v průběhu mého doktorského studia nezměnil, změnil se však přístup, jakým uvažuji o aplikaci těchto teorií na asyriologická data.

V prvé řadě tato aplikace není nikterak jednoduchá a přímočará, což zjistí každý badatel ve chvíli, kdy se o ni pokusí. Čím dál přiměřenější mi tak přijde nechat se především inspirovat typy otázek, které si religionistika klade, než si vzít konkrétní teorii a prostě ji „nasadit" na onen pramenný materiál. Celá řada religionistických teorií je založená na náboženství, které funguje jinak, či na jiné pramenné základně, než jakou má asyriologie (např. na pramenech vzešlých

[2] Cca 2112–2004 př. n. l. [pozn. redakce].

[3] Pro český překlad viz Prosecký (2010: 253–306) [pozn. redakce].

z etnografického terénního výzkumu), což neumožňuje přímou aplikaci těchto teorií na asyriologický materiál.

„Religionistické" otázky mi ale umožní více si všímat různých druhů dat a přemýšlet o studovaném materiálu nově a jinak, což může dát vznik novým interpretacím. V tomto druhu religionistické inspirace pak nejsou důležité jen teorie, ale i komparativní materiál z různých jiných náboženství a kultur. Díky komparativnímu rozhledu, kterým mě religionistika vybavila, mě při studiu mezopotámských textů a hmotné kultury mohou napadnout jiné myšlenky, než jaké by napadaly člověka, který celý svůj badatelský život studoval čistě Mezopotámii.

Co se týče kupříkladu pojetí božství, religionistická bádání značně vycházejí ze studia mýtů, jež ale dle mého názoru nedostatečně reprezentují náboženství jako celek a jež jsou navíc v Mezopotámii známy čistě z elitní literární produkce. Asyriologie tak většinou studuje mýty jako literaturu, přičemž si všímá i jejich náboženských aspektů, zároveň ale nelokalizuje tyto narativy a jejich vliv v širší společenské struktuře, jak to dělá religionistické studium mýtů, protože to nelze z mezopotámského pramenného materiálu spolehlivě dokázat. Zkrátka, čím více času jsem strávila v asyriologii, tím více mi její přístupy a metody dávaly smysl, jelikož dobře reflektují dostupnou pramennou základnu a její limity. Zároveň je však důležité probádat nová pole a dovolit si klást ony „religionistické otázky" pátrající po sociálních a psychologických procesech spojených s tím, co o sobě dává vypovědět mezopotámský materiál. V drtivé většině případů se ale jedná o značně komplikované a náročné studium.

Seznam uváděné literatury:

Koubková, E. (2015). Nosí orel děti? Příspěvek k porozumění mezopotámskému Mýtu o Etanovi. *Religio, 23*(1), 87–107.

Koubková, E. (2016). *Washing the Mouth of a Kettledrum*. Magisterská diplomová práce. Univerzita Karlova, Praha.

Prosecký, J. (2010). *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia.