

Editorial

Axis Mundi začalo vychádzať ako študentský časopis Katedry porovnávacej religionistiky FiF UK v r. 2004. Vďaka jeho redaktorom a autorom sa postupne vytvorila obdivuhodná transformácia zo študentského časopisu na recenzovanú vedeckú publikáciu a stal sa hlavným orgánom Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev (SSŠN). Považoval som za privilegium možnosť od začiatku pozorovať tento vývoj zblízka, podieľať sa na ňom najprv ako redaktor a teraz ako šéfredaktor časopisu. *Axis Mundi* hodlá pokračovať v ceste, ktorú začal, naďalej bude slúžiť ako fórum pre aktivity SSŠN a pre rozvoj akademického štúdia náboženstiev v SR. Naším hlavným zámerom je prispieť k odbornému a inštitucionálnemu rozvoju religionistov a religionistických štúdií v SR, poskytnúť publikačný priestor vedeckým štúdiám v odbore, informovať o religionistických konferenciách a aktivitách v slovenskom aj medzinárodnom kontexte.

Prvé tohtoročné číslo tematickým blokom venovaným oblasti islamu reflektuje na aktuálne eschatologické očakávanie a na posledný vývoj spojený s udalosťami tzv. arabskej jari. Prvá štúdia od popredného českého islamológa, odborníka na islamské myslenie a mystiku Bronislava Ostránskeho ponúka komentovaný preklad výberu z diela klasického moslimského autora, venujúceho sa eschatológii a konci vekov, Nu'ajma ibn Hammád al-Marwazího. Je to veľmi živý popis „scenárov“ o konci sveta zo stredovekej moslimskej perspektívy. Druhá – moja vlastná – štúdia nadväzuje na tému konca vekov z pohľadu islamu a ponúka portrét súčasného tureckého islamského autora a kreacionistu Haruna Yahyu / Adnana Oktara. Oktarova osoba v kontexte moslimskej escha-

tológie je o to zaujímavejšia, že ide o potencionálneho *Mahdího*, teda „bohom správne vedeného“ vodcu, ktorého moslimovia očakávajú na konci vekov. Islamský tematický blok pokračuje reakciami na udalosť „arabskej jari“. Maďarský arabista a islamológ László Tüske píše o reakcii najvýznamnejšej islamskej univerzity, egyptskej al-Azhar, na revolúciu a politické zmeny v arabskom svete, najmä v Egypte. Posledná štúdia tematického bloku od doktoranda z Katedry porovnávacej religionistiky FiF UK Mareka Zemana sa tiež venuje arabskému svetu. Vo svojom článku opisuje pozadie spoločenského napätia a konfliktu v Sýrii, koreniaceho v kmeňových, etnických a náboženských rozdielnostiach a nezhodách, ktoré viedli k tragickej fragmentácii a občianskej vojne v krajine. Mimo tematického bloku stojí štúdia Martina Tribulu, doktoranda z Ústavu religionistiky FF MU v Brne. Venuje sa ikonografickej analýze sv. Juraja v kontexte stredovekého Uhorska.

Axis Mundi tradične prináša správy z konferencií a iných podujatí na Slovensku aj v zahraničí, popri nich aj nový tematický blok venovaný predstaveniu religionistických akademických pracovísk na Slovensku. Novinkou sú aj krátke anotácie posledných publikácií z oblasti religionistiky. Ako šéfredaktor a zároveň zostavovateľ tohto čísla verím, že čitatelia nájdu v *Axis Mundi* zaujímavé a kvalitné odborné texty, ako aj aktuálne informácie o rozvoji štúdia náboženstiev doma aj vo svete.

ATTILA KOVÁCS

Znamení Hodiny aneb Konec světa v islámu¹

BRONISLAV OSTRÁNSKÝ

Orientální ústav Akademie věd ČR v. v. i., Praha

Even quite recently millennialism in Islam was understood and studied as a marginal phenomenon associated with some turbulent periods of Muslim history or outstanding personalities whether reformers or mere rebels. Last decades have brought significant changes in this respect and revived the interest of Muslim readers in apocalyptic literature. This essay deals with the traditional medieval Islamic visions of the End and contains translated selected excerpts from *Book of the Trials* (*Kitāb al-fitan*), a classic treatise of the medieval Islamic apocalyptic written by Nuʿaym ibn Hammād al-Marwazī.

Key words: Islam, Millennialism, Apocalyptic literature, *Kitāb al-fitan*, Nuʿaym ibn Hammād al-Marwazī

„(...) každý říká, že šťastlivec, jenž Ho spatří poprvé, Ho okamžitě pozná a hned bude vědět, že se čekání dlouhé jako věčnost a krátké jako mrknutí oka nachýlilo ke konci a nadešel čas spásy. Korán v tomto směru promlouvá jasnou řečí pouze k těm, kdož umějí číst písmena (...)“

Orhan Pamuk: Černá kniha (Kapitola čtrnáctá: Všichni na Něj čekáme)²

Milenialismus a apokalyptické představy bývaly v islámu tradičně vnímány jako téma okrajové, spjaté především s šíitskou spiritualitou, případně spojené s některými bouřlivými epizodami islámských dějin

(jako např. povstání sudánského Mahdího). Avšak v posledních dekádách zažívá apokalyptické písemnictví zcela nebývalý rozmach, což se projevuje nejen na arabských knihkupeckých pultech,³ ale především v míře závažnosti, již moderní muslimští myslitelé řečené problematice skutečně přisuzují.⁴ Milenialismus a apokalyptické představy v islámu tudíž neradno marginalizovat; lze je studovat jakožto teologický problém nebo „společenský stimul“, tj. v rovině historické. V následujícím příspěvku si nejprve názorně přiblížíme tradiční apokalyptický scénář, abychom si vzápětí mnohé z jeho položek blíže představili prostřednictvím vybra-

1 Tento příspěvek vznikl v rámci plnění vědeckovýzkumného záměru grantového projektu GAČR-u *Milenialismus v monoteistických náboženstvích: Jeho původ, současná podoba a společenská relevance* (P401/11/2450).

2 Pamuk, 2011: 170.

3 Z „záplavy“ arabských apokalyptických titulů poslední dekády zde můžeme zmínit např.: ʿAbdalʿazím, Saʿíd: *Amárát al-sáʿa* [Ukazatelé Hodiny], Káhira, Dār al-ʿaqída 2002; ʿAbdalʿazíz, Husajn: *Al-Masīh ad-dadždžál wa Jaʿdždž wa Maʿdždž* [Antikrist, Gog a Magog], Káhira, Maktabat as-safáʾ 2000; ʿAbdalfattáh, Muhammad: *Al-Idhāʿa bi ahdáth qijām as-sāʿa* [Referování o událostech vedoucích k Hodině], Káhira, Dār al-kitāb al-ʿarabí 2007; ʿAbdahlákim, Mansúr: *As-Sínáríj al-qádim li ahdáth áchir zamán* [Budoucí scénář událostí konce věků], Káhira, Dār al-kitāb al-ʿarabí 2004; ʿAbdahlámíd, Híšám: *Jaʿdždž wa Maʿdždž qádimún* [Gog a Magog přicházejí], Káhira, Dār al-kitāb al-ʿarabí 2006; ʿAríf, Muhammad ʿIzzat: *Áchir az-zamán – nuzúl al-masīh* [Konec času – sestoupení Ježíšovo], Káhira, Dār al-baján al-ʿarabí 2004; al-Gharbáwí, Mahmúd: *Al-Masīh ad-dadždžál* [Antikrist], Káhira, Dār al-kitāb al-ʿarabí 2004; Hilál, Ridháʿ: *Al-Masīh al-jahúdí wa nihájat al-álam* [Židovský Mesiáš a konec světa], Káhira, Maktabat as-šurúq 2000; Ibn al-ʿAdawí, Mustafá: *As-sahih al-musnad li ahádíth al-fitan* [Výroky o Rozkolech ze sbírky *as-Sahih al-Musnad*], Káhira, Maktabat Makka 2002; Ibn ʿUthmán, Chálíd: *ʿAlámát jawm al-qijáma* [Znamení dne Zmrtvýchvstání], Káhira, Maktabat as-safáʾ 2002; Júsuf, Talʿat: *Al-Masīh ad-dadždžál wa Jaʿdždž wa Maʿdždž* [Antikrist, Gog a Magog], Káhira, Dār al-muslim 2004; Kašmírí, Anwar Šáh: *Nuzúl al-masīh* [Sestoupení Ježíšovo], Káhira, Dār as-salám 2005; Šaʿráwí, Muhammad: *ʿAlámát al-qijáma as-sughrá* [Malá znamení Zmrtvýchvstání], Káhira, Maktabat at-turáth al-islámí 2001aj.

4 Soudobé islámské apokalyptické tvorbě a myšlení se věnuje: Cook, D. (2008). *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press a Filiu, J.-P. (2011). *Apocalypse in Islam*. Berkeley: University of California Press. Toto dílo bylo nedávno přeloženo do češtiny: Filiu, J.-P. (2011). *Apokalypsa v islámu*. Praha: Volvox Globator.

ných přeložených ukázek z *Knihy rozkolů* (*Kitáb al-fitan*), klíčového díla klasika středověkého islámského apokalyptického písemnictví Nu'ajma ibn Hammád al-Marwazího.⁵

Apokalyptické jevy, předznamenávající konec světa, arabština označuje pojmem *znamení Hodiny* (*‘alámát as-sá’a*). Jejich koranické popisy podněcovaly muslimskou obrazotvornost. Jednotlivá podání se liší (a mnohdy přímo popírají!) takže podat zde stručnou a přesnou apokalyptickou chronologii islámu se zdá být obtížné, ne-li nemožné. V následujících řádcích si tedy přiblížíme podání, na němž panuje víceméně(!) shoda.

Muslimští teologové apokalyptické jevy rozdělili na tzv. malé a velké. Malými znameními se míní politické, kulturní, náboženské, ale především morální úkazy, přičemž většinou mají obecnější výpovědní hodnotu a dotýkají se tak prakticky všech lidských společenství (např. úpadek mravů, nestydatost, zločinnost, přírodní katastrofy atd.). Moderní pisatelé se shodují, že tyto jevy již nastaly či právě nastávají a zdůrazňují, že jejich naplnění slouží k podnícení apokalyptického entuziasmu, neboť se dají velmi dobře ztotožnit s událostmi v průběhu celé historie islámu (Cook, 2005: 8). Ostatně seznam malých znamení Hodiny čítá desítky položek a jenom jejich stručný popis by vydal na samostatnou studii. Malá znamení tedy mají v nespecifikovaném časovém horizontu předznamenávat katastrofické události, tzv. velká znamení Hodiny, která krok za krokem naznačují blížící se Konec a odměřují tak zbytek pozemského bytí (*ad-dunjá*).

Zde se dostáváme ke klíčové a zároveň citlivé otázce, zda se muslimové vůbec mohou pokoušet předpovídat, kdy konec světa nastane.⁶ Korán před takovou praxí varuje, když ve třech pasážích výslovně uvádí, že člověk nikdy nemůže znát čas Hodiny.⁷ Nicméně, jak ukazují *hadíthy*, muslimové se už od počátku pokoušeli tuto otázku vyřešit, což odpovídalo odvěké lidské touze luštit hádanky, přičemž Boží záměry týkající

se Konce představují ten nejtěžší rébus vůbec (Cook, 2005: 84-85). Způsobů datování Hodiny bylo několik, počínaje náznaky v Tradici, přes různé numerologické spekulace až po predikce astrologické. Ačkoliv datum Soudného dne zná jedině Bůh, existují jistá znamení, skrze něž můžeme pozorovat, jak se Konec blíží. Muslimové se tedy nemají snažit Konec datovat, avšak měli by si být vědomi toho, že přijde, a prostřednictvím znamení Hodiny by také měli sledovat, jak se neodvratně přibližuje.

Nástup velkých znamení Hodiny znamená počátek apokalyptického scénáře v užším slova smyslu. Budeme-li se držet religionistické typologie Catherine Wessingerové (Wessinger, 2000), pak v islámu hovoříme o milénialismu katastrofickém. Podle mnohých autorů tento proces již nastal; podání se různí, v jaké fázi se nacházíme. Mezi tato znamení řadíme události reflektující poměry raného islámu (mj. války Arabů s Byzantinci), tak rovněž přírodní katastrofy planetárního i vesmírného rozsahu (např. hojně vzpomínaná zemětřesení či padající hvězdy).⁸

Jedním z prvních protiventství, předznamenávajících Hodinu, představuje příchod tyranů, jimž arabština dala jméno *asháb al-fitan*, tj. „pánové rozkolu“ nebo „nositelé protiventství.“⁹ S jejich nástupem začne čas krveprolévání. Opakují se zvláště jména dvou takových postav: al-Kahtáního a as-Sufjáního; ta však v Koránu nenajdeme. Proti nim se postaví Ježíš (‘Isá) a (nebo) Mahdí, který po čase opět nastolí vládu spravedlnosti. Postava as-Sufjáního se těší oblibě zejména v šíitském prostředí. Rozpracování jeho osudů patrně vzešlo z šíitských kruhů i z protiabbásovské opozice v Sýrii, přičemž se zformovalo nejspíš již v 8. století (Cook, 2002: 122). Nejnápadnějším rysem Sufjáního je jeho jméno; jde totiž o potomka Prorokova rivala Abú Sufjána.

Sufjáního vojska budou pustošit zemi a páchat strašlivá zvěrstva. Konec Sufjáního velmi připomíná konec Dadždžálův. Vypraví se totiž do údolí Jordánu

5 V tomto stručném nástinu byly záměrně opomenuty duchovní i historické souvislosti středověkého islámského apokalyptického písemnictví, a rovněž jeho šíitská specifika. Uvedené problematice se blíže věnuje kolektivní monografie (DINGIR, Praha 2012) *Konec tohoto světa. Milénialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu* (ed. Bronislav Ostřanský). Zájemcům o hlubší poznání apokalyptických představ v islámu lze vřele doporučit brilantní a obsáhlé *Studies in Muslim Apocalyptic* (Cook, 2002).

6 Blíže viz kap. IV. *The Controversy about Dating the End of the World* (Cook, 2005: 84-97).

7 Konkrétně se jedná o tyto pasáže, kde je Konec světa nazýván Hodinou (*as-Sá’a*): (7: 187) *Budou se tě dotazovat na Hodinu a na příchod její. Rci: „Vědomost o tom je pouze u Pána mého a jedině On odkryje ji v čas její. Těžká je na nebesích a na zemi a přijde k vám leč znenadání.“ A budou se tě dotazovat, jako bys byl o ní zpraven. Rci: „Jedině u Boha je o ní vědění, avšak většina lidí to neví.“* (31: 34) *Jen u Boha je vědění o příchodu Hodiny. On dešť hojný sesílá a ví, co skryto je v lůnech, zatímco duše žádná nezná, co si zítra vyslouží, a žádná neví, ve které zemře zemi. (43: 85) Požehnán budiž ten, jemuž patří království na nebi a na zemi i vše, co je mezi nimi. On vládne vědění o Hodině a k Němu budete navraceni.*

8 Podle zemětřesení se jmenuje súra 99, začínající: *Až se země bude otřásat svým zemětřesením, až země svá břemena vyvrhne.* Výklad (Vznešený Korán 2007: 698) uvádí, že ono zemětřesení bude ničivější než ta běžná. Vyvrhnutím břemen se míní vulkanická činnost i zmrtvýchvstání a odhalení toho, co bylo skryto.

9 Arabský pojem *fitna* (pl. *fitan*) v islámském politickém slovníku značí rozkol, ohrožující semknutost obce (*umma*). Do muslimské historiografie se zapsal za První občanské války v letech 656 až 661, avšak původní náplň tohoto výrazu byla eschatologická, tj. zkouška ve smyslu prověrka pro Onen svět.

(Urdun), kde jej napadne Mahdí. Podle jedné z verzí bude zabit přímo pod lotosovým stromem (*sidra*), podle jiného podání bude zajat. Pak má přesvědčovat svého bratrance (*sic!*) Mahdího, aby mu daroval život, že mu bude sloužit, přičemž Mahdí málem tuto nabídku přijme, nakonec jej však přesvědčí druhové, že nemůže nechat žít toho, kdo vraždil potomky Prorokovy. Sufjáni má být popraven pod lotosovým stromem, případně v Jeruzalémě u brány Rahma, figurující v příběhu o Soudném dni (Cook, 2002: 134). Pro šíity má Sufjáni na straně zla snad větší význam nežli samotný Dadždžál.

Stěžejním bodem sunnitských i šíitských apokalyptických scénářů je příchod Mahdího, jenž jako svorník spojuje jinak různorodá podání. V sunnitské apokalyptické tvorbě se zdůrazňuje střet antikrista Dadždžála s Ježíšem. Jejich šíitskou obdobu tvoří boj Mahdího a Sufjániho; ovšem ve většině apokalyptických podání nalezneme všechny čtyři tyto hráče. Liší se pouze důrazy kladené na každého z nich. Arabský pojem *mahdí* se odvozuje od slovesa *hadá* (vést po správné cestě). Ačkoliv se neobjevuje v Koránu, předvídá jej řada *hadíthů*, jak sunnitských, tak šíitských (tzv. *achbár*). Ostatně, Mahdího zpochybňují pouze velmi konzervativní učenci, neboť údajně chybí ve dvou nejrespektovanějších sbírkách *hadíthů* (Landes, 2000: 188). Pro naprostou většinu muslimů však tato eschatologická postava představuje neodmyslitelnou součást věrouky.

Mahdí by měl pocházet z řad *ahl al-bajt*,¹⁰ čili Prorokova rodu. Muhammadovi se má podobat jménem i zevnějškem. O jeho roli v apokalyptickém dění panují rozdílné představy, avšak společně věří, že se Mahdí po boku Ježíše postaví proti hordám Goga a Magoga (Jádžúdz wa Mádžúdz) a porazí Dadždžála, aby znovuobnovil (na čas!) vládu spravedlnosti, s čímž souvisí i předpokládaná konverze křesťanů na islám. Muslimská apokalyptika zná vedle Dadždžála¹¹ řadu „malých“ dadždžálů, jejichž vystoupení se také řadí mezi znamení Hodiny. Tradují se různé lokality, odkud má přijít; obecně jde o východní země (Mašriq), mezi nimiž se vzpomíná pomezí Sýrie (aš-Šám) a Iráku, Chorásán, Istachr (Persepolis), Isfahán, ale též syrský Bajsán či egyptský Qaws. V původu lokálním se podání různí, v etniku však nikoliv; Dadždžál má být Žid.

Dadždžálův zjev bývá vykreslován různě; často se objevují tyto popisy: Kudrnaté husté dlouhé vlasy; s pařáty na nohou; albín (či mrtvolně bílý), otlý, vysoký, s vlasy, které vypadají jako větve stromu, a očima, jež

září jako hvězdy; holohlavý a na jedno oko slepý; má chlupaté ramena a paže, nemá žádný krk ani oči a na čele má napsáno *Káfir* („Nevěřící“) atd. (Cook, 2002: 96-97). Ty, které nedokáží přesvědčit Dadždžálovy svody (navzdory jeho fyzické odpudivosti), svedou zázraky, mezi něž patří mj. léčení slepých a malomocných, křísení mrtvých, vyvolání deště a zastavení slunce. Ovšem podobné zázraky údajně dokáží jak věřící, tak i nevěřící, a nijak neindikují jejich blízkost (*wilája*) Bohu (Šaháwí, 1993: 23). Proti Dadždžálovi vystoupí několik varovatelů, mj. prorokové Iljás (Eliáš) a Idrís (Henoch?), a jeho odpůrci prchnou do útočišť, mj. Konstantinopole, Antiochie či Abádánu, přičemž se nemají uchýlovat do pouště, kde má Dadždžál zvláštní moc. Dadždžál na přechodnou dobu ovládne zemi (uvádí se číslovka sedm, tj. sedm měsíců či let) a jeho příběh ukončí až zásah Ježíšův, případně Mahdího.

Tradice sestoupení Ježíšovo rozvádí do podrobnosti a pokládá jej za nesporné, tj. podepřené četnými *hadíthy*. Tento bod popírali pouze někteří mu‘tazilité a stoupenci džabrijé (tj. deterministé), odvolávaje se na výrok Muhammadův, že po něm nepřijde žádný další prorok. V případě Ježíšova návratu se však nejedná o prorocké působení, což prý oponenti nepochopili (Šaháwí, 1993: 48). Muslimští tradicionalisté zaznamenali popisy Ježíšova zevnějšku, jež prorok Muhammad uvedl, aby jej muslimové po návratu na zem dokázali poznat (Šaháwí, 1993: 50). Z těchto popisů vyplývá, že jde o muže harmonického vzhledu, není vysoký ani malý, ani otlý, ani vychrtlý a má kulatou tvář. Ježíš podle tradice povede společnou modlitbu všech věřících, kdy jako *imám* zastoupí Mahdího, aby se posléze chopil kopí a vyrazil do boje proti Dadždžálovi; ten se pod Ježíšovým upřeným pohledem údajně roztopí jako olovo.

Smrtí Dadždžála se uzavírá klíčová apokalyptická epizoda, zvaná „první rozkol“ (*al-fitna al-úla*), jíž však hrůzy Konce zdaleka nekončí, neboť následuje „druhý rozkol“ (*al-fitna ath-thánija*),¹² jímž se myslí vpád divokých kmenů Goga a Magoga (*Jádžúdz wa Mádžúdz*). Tyto hordy původně žily na konci světa, za bájným pohorím Qáf, kde je uvěznil Iskandar Dhú'l-Qarnajn. V síře *Jeskyně* (18.) se s ním totiž setkáváme jako se stavitelem mocné Hráze (*as-Sadd*), která má chránit lidstvo před jejich ničivými nájezdy. Na konci pozemského času se však těmto hordám povede Hráz podkopat a vyhrnou se ven, aby šířily spoušť a zkázu.

Středověcí učenci se pokoušeli onu Hráz lokalizovat¹³ a zároveň ztotožnit řečené hordy se známými et-

10 Slovní spojení *ahl al-bajt* značí doslovně „Lid Domu“. Označuje se tak rodina proroka Muhammada a jeho potomci, přičemž sunnité tuto skupinu uchápou široce, zatímco šíité termín používají výhradně pro Prorokovu dceru Fátimu, jejího muže Alího a jejich potomky, tzv. alijovské imámy.

11 Jméno *dadždžál* pochází z arabského spojení *al-masih ad-dadždžál*, což znamená falešný mesiáš. Dadždžálovo jméno nezmiňuje přímo Korán, ale hojně se objevuje v *hadíthech*.

12 Této chronologii se drží většina středověkých autorit, mj. Nu‘ajm ibn Hammád (1991), Qurtubí (2000).

13 Vykladači obvykle Hráz ztotožňovali s Velkou čínskou zdí, ale objevily se i názory, že stojí na Kavkaze.

niky,¹⁴ případně si kladli otázku, zda se vůbec jedná o lidské bytosti (*banú Ádam*), neboť vzhledem k destruktivnosti jejich počínání o tom panovaly jisté pochyby. O tom, že jde o lidi, svědčí řada výroků Prorokových. Předpokládá se, že jde o potomky Noemova syna Jáfeta (Jáfith), od něž se mj. odvozují Turci. Pro podporu tvrzení, že Gog a Magog pocházejí z řad Turků, se uvádí i celkem kuriozní etymologie: Turkové (*Turk*) se tak jmenují, poněvadž byli ponecháni (*turikú*) za onou Hrází. (Šaháwí, 1993: 63) Goga a Magoga tradice líčí v děsivých barvách; pojídají prý slony, šelmy a dokoce i vlastní zesnulé. Al-Qurtubí dodává, že jedí hmyz i škorpiony, a jiné zdroje pak uvádějí, že jsou mezi nimi takoví, kteří mají rohy, ocasy a kly, neboť prý jedí syrové maso (Šaháwí, 1993: 66).

Bůh, který umožnil oběma národům páchat zkázu, způsobí i jejich zánik, přičemž tradice uvádí, že všichni zahynou během jediné noci, což způsobí takový zápach, že lidé začnou prosit Boha, aby jej odstranil. Traduje se, že Mahdí bude lidem spravedlivým vládcem a nastolí království dobra, jehož trvání však bude jen přechodné, dokud se na scéně neobjeví Habešan, jenž vyrazí s vojskem zničit svatyni Ka'bu. Tento Habešan (*Habaši*) nemá sebemenší oporu v koranickém textu a jen chabou oporu v *hadíthech*. V boji s ním padne i Ježíš, který bude dle tradičního podání pohřben v Prorokově mešitě v Medíně po boku Muhammada a prvních dvou chalífů, na místě, které je pro něj vyhrazeno. Po svém vítězství Habešanovi vojáci zničí svatyni Ka'bu tak, že ji celou odnesou do Džiddy a tam ji svrhnu do Rudého moře. Tehdy zanikne islám(!), neboť se nebudou moci konat poutě do Mekky (al-Kisá'í, 1980: 165). Až bude zkáza dokonána, vyjde Slunce na západě, čímž započnou katastrofické úkazy na zemi i na nebi.

Obecně lze konstatovat, že různá apokalyptická

líčení věnovaná Ježíšovi a Mahdímu se rozcházejí a v tomto směru panují značné rozpory. Nesoulad mezi tradicemi naznačuje možnou nespokojenost části středověkých muslimů s významem, který by v apokalyptice islámu měl náležet právě Ježíšovi, tj. osobnosti zbožštěné nepřátelskými křesťany. Proto šalamounská řešení Ježíšovi připisují podřízené postavení vůči Mahdímu, což sice odstranilo jeden problém, ale zkomplikovalo již spleť podání (Cook, 2005: 9).

O úplném konci tohoto světa vezdejšího (*ad-dunjá*) těžko hovořit, neboť tradiční podání ponechávají stranou období mezi vyše rozvedenými událostmi a okamžikem zmrtvýchvstání (Soudný den), nebo jim věnují jen letmou pozornost. Některá podání tvrdí, že Konec nastane ihned(!) po zničení Goga a Magoga. Jiné scénáře kladou do závěrečného mezidobí mj. zmíněné Habešano-vo tažení. Před zánikem světa se má objevit apokalyptické Zvíře (*Dábba*).¹⁵ Kolem něj panuje řada nejasností; ačkoliv vystoupení Zvířete vyvolá děs, nikde se nepíše, že by se jednalo o zlou postavu; jejím hlavním úkolem je totiž podle tradice rozlišit mezi věřícími a nevěřícími.

Teprve poté, co *Dábba* zmizí ze scény, může nastat konec světa. Obrazotvornost muslimů dokázala sugestivně vylíčit rozličné útrapy, jež mají Zánik provázet. Na zemi zaútočí vichřice, oheň, zemětřesení, epidemie, hladomory atd. Celý svět poté zahyne při prvním zatroubení na roh, tradičně spojeném s andělem Isráfílem (Rafael). Potom dojde ke zmrtvýchvstání (*qijáma*) a všichni lidé budou shromážděni na veliké planině k závěrečnému zúčtování. Nastane Soudný den.

Vybrané pasáže z díla Nu'ajma ibn Hammád¹⁶ *Kniha rozkolů*¹⁷

Pojmenování existujících rozkolů a jejich počet, a to od doby skonu Posla Božího, nechť mu Bůh žehná a dá mu

14 Podle středověkých tradic, věnovaných kmenům Goga a Magoga, víme, že se jedná o 22 kmenů, přičemž Hráz oddělila od civilizovaného světa jen 21 z nich. Jediný zapomenutý kmen představují právě Turkové (Šaháwí, 1993: 63). Turkům prý odpovídají popisy, které prorok Muhammad adresoval Gogu a Magogu, tj. široké tváře, malé oči, světlavé či zrzavé, sploštělých obličejů s malými nosy. Ibn Kathír pokládá Goga a Magoga za „podmnožinu“ Turků. Nejkurioznější vysvětlení jejich původu podává an-Núrí, jenž píše, že pocházejí z Adama, nikoliv však z Evy (Hawá'), neboť Adam prý měl ve spánku poluci a jeho semeno se smísilo s hlínou, a z toho pak Bůh stvořil Goga a Magoga, praotce obou hord (Šaháwí, 1993: 64-65).

15 *Dábba* má mít hlavu jako býk, oči jako prase, uši jako slon, krk jako pštros a hruď jako lev. Vystoupí na zem mezi pahorky Safá' a Marwa v Mekce. Bude prý držet Mojžíšovu hůl a Šalamounův zázračný prsten. Po čtyřicet dní a čtyřicet nocí bude chodit mezi lidmi, a když dá znamení holí, vyjasní se tváře věřících, a když dá znamení prstenem, zčernají tváře nevěřících. A takto budou jasně rozeznáni jedni od druhých, aby mohli být později souzeni. Tato epizoda není příliš jasná, neboť se zakládá na jediném verši súry *Mravenci* (27.), kde stojí: *Až dopadne na ně slovo rozhodné, dáme vystoupit ze země zvířeti, které promluví k nim a řekne: „Lidé věru o Našich znameních nebyli přesvědčeni!“* Islamologové v této stručné zmínce spatřují paralelu ke Zvířeti ze Zjevení sv. Jana (13: 11).

16 Nu'ajm ibn Hammád al-Marwází (z. 844) byl jedním z nejranějších sběratelů apokalyptických materiálů. Pocházel z Marwu, většinu života však prožil v Šámu (Syropalestina), kde také sepsal *Kitáb al-fitan* (*Kniha rozkolů*), klíčové dílo pro veškeré studium islámské apokalyptiky. Vzhledem k ranosti díla i působení autora v Sýrii (zásadní pro veškerou muslimskou apokalyptiku) bývá *Kniha rozkolů* pokládána za ústřední pramen islámské apokalyptiky prvních dvou staletí hidžry. Nebýt Nu'ajma ibn Hammád, nezachovala by se nám řada tradic, jež kanonická podání vyřadila jako nedůvěryhodná. V průběhu dějin totiž tradicionalisté redukovali všechn apokalyptický materiál, k němuž učenci přistupovali nadměrně podezřavě.

17 Následující překlad se opírá o toto vydání: Nu'ajm ibn Hammád al-Marwází: *Kitáb al-fitan* [*Kniha rozkolů*] (ed. Samír ibn Amín az-Zuhajr) 2 svazky, Káhira: Maktabat at-tawhíd 1991.

mír, až do času, kdy nadejde Hodina: ‘Auf ibn Málík al-Hadramí al-Ašdža‘í, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, tradoval, ¹⁸ že mu Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, sdělil toto: *Počítej šestkrát, nežli nastane Hodina! První z oněch zkoušek bude moje smrt!* To mne rozplakalo natolik, že se mne Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, jal konejšit. Potom pokračoval: *Rci, to byla ta první! Tou druhou zkouškou pak bude dobytí Jeruzaléma. Rci, to bude ta druhá! Tou třetí pak bude morová rána, jež zachvátí mou Obec tak, jako když nakažlivá choroba postihne ovce. Rci, že to je ta třetí! Tou čtvrtou bude rozkol v mé Obci, který, jak pravil Prorok, ji posílí. Rci, to bude čtvrtá! Tou pátou bude, když se mezi vámi rozšíří bohatství natolik, že někomu bude dáno sto dínárů a dotyčného to nepotěší. Rci, že to bude pátá! Tou šestou zkouškou bude konečně příměří, které uzavřete se Žlutým lidem (Banú al-asfar). Ti pak vytáhnou proti vám, aby s vámi bojovali. Tehdy budou muslimové dlít v oblasti, jež se zve Ghútou, ¹⁹ v městě zvaném Damašek (Dimašq aš-Šám).²⁰*

‘Abdalláh ibn Mas‘úd, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, tradoval, že Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil: *Varuji vás před sedmi rozkoly, které přijdou po mně. Bude to zkouška, jež přijde z Medíny, rozkol v Mekce a zkouška, která dorazí z Jemenu. Potom přijde zkouška ze Sýrie, zkouška z Východu a zkouška ze Západu. A posléze zkouška z nitra Syropalestiny – a to bude zkouška Sufjánuho! Ibn Mas‘úd dodal: Mezi vámi jsou věru ti, kdož zažijí tu první z nich, a v této Obci budou jistě i takoví, kdož zažijí tu poslední (...)*

Vlastnosti Mahdího a jeho popis: Když Mahdí vystoupí, bude stár čtyřicet let. Bude vypadat jako muž z rodu Izraelitů. – Bude to mladík. – Jeho jméno je mým jménem a jméno jeho otce je jménem mého

otce; tak pravil Prorok, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír. – Mahdí se narodí v Medíně, bude pocházet z potomků Prorokových, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, jeho jméno bude mým jménem a jméno jeho otce bude jménem mého otce, jeho útočištěm se stane Jeruzalém, bude mít husté vousy a černé oči. (...)

Rodová příslušnost (*nisba*) Mahdího: Zeptal jsem se Sa‘ída ibn al-Musajjab: *Je Mahdí skutečný?* Odvětil: *Ano, zajisté!* Zeptal jsem se: *A odkudpak pochází?* Na to odvětil: *Z kmene Qurajšovců.* Zeptal jsem se: *Ze kterých Qurajšovců?* Odvětil: *Z rodu Hášimovců.* Zeptal jsem se: *Ze kterých Hášimovců?* Odvětil: *Z potomků ‘Abdalmuttaliba.* Zeptal jsem se: *Koho má být potomkem?* Odvětil: *Pochází ze strany Fátiminy!* – Mahdí bude pocházet z mých potomků; tak pravil Prorok, nechť mu Bůh žehná a dá mír. (...)

Co zůstane z „Hlubin“ (al-A‘máq)²¹ a taktéž o dobytí Konstantinopole: Slyšel jsem, jak učenec Ka‘b²² vyprávěl, že poté, co došlo ke zkáze Chrámové hory (*Bajt al-maqdis*), Konstantinopol (*al-Qustantíníja*) se nadále tyčila do výšin a pyšnila se svým bohatstvím i silou natolik, až byla označována za vzpurnou a velikašskou. I řekla si metropole: *Nechť je trůn mého Pána postaven na vodě!* A vskutku byl zbudován na vodě! Avšak Bůh, On je mocný, ji předurčil trest bolestný, předcházející Den zmrtvýchvstání! I pravil Bůh: *Věru od tebe odejmu tvé šperky, hedvábí i pijany! Vskutku tě ponechám tak, že v tobě již nikdy nezakokrhá kohout! A postarám se, aby tě obývaly jediné lišky a rostlo tam jen kamení! A věru na tebe sešlu trojí oheň: oheň z asfaltu, oheň ze síry a oheň z ropy! A zanechám tě věru holou a pustou a mezi tebou a nebesy nebude nic nežli prázdnota! A věru hlas tvůj a kouř pak dosáhnou až ke Mně na nebesa!* Avšak

18 Text *Knihy rozkolů* sestává z *hadíthů*, tzn. že zahrnuje dlouhé řetězce jmen tradentů, které však ze zcela praktických důvodů záměrně vypouštím a ponechávám pouze koncové články přenosu.

19 Ghúta je úrodná oáza (často opěvovaná jako ráj na zemi), na jejíž západní straně se rozkládá Damašek.

20 Těchto šest děsivých událostí, které předznamenají konec světa, se dočkalo celé řady interpretací. Pro ilustraci zde uvádíme moderní výklad súfijského velmistra Hišáma Qabbáního, jak jej podává ve své knize *The Approach of Armageddon? An Islamic Perspective*. Prvním znamením Konce je na samém počátku islámu skon Muhammadův. Dobytí Jeruzaléma, nastalo krátce poté, za vlády chalífy ‘Umara. Zmínka o smrtící epidemii mezi zvířaty se nedávno (2001) rovněž naplnila tzv. nemocí šílených krav, kdy byly poraženy miliony kusů. V *hadíthu* se však naráží i na pandemii mezi lidmi, což údajně poukazuje na řadu nových nakažlivých onemocnění, z nichž nejvýrazněji lidstvo postihla nemoc AIDS. Rovněž toto znamení již bylo vrchovatě naplněno. Dalším znakem posledních dnů bude obrovské množství peněz rozšířených mezi lidmi, čímž se prý naráží na očekávanou hyperinflaci atd. atd. (Kabbani, 2003:141).

21 „Hlubinami“ (al-A‘máq) se rozumí členité území severní Sýrie, plné údolí, rozkládající se mezi Himsem a pohořím Tauru (dnešní turecko-syrská hranice), kde se často odehrávaly boje za šíření *dár al-islám*. Uvedené toponym dalo název jednomu z historických apokalyptických cyklů, odrážejících muslimsko-byzantské střetávání na počátku islámu. Tento cyklus je pro studium muslimské apokalyptiky stěžejní, neboť jeho základní osa se opakuje ve většině podání, přičemž se používá jako pojítko jiných epizod. V jednom podání se dočteme, že Byzantinci se obrátí na muslimy s žádostí o příměří (*hudna*), na což muslimové přistoupí. Jednoho dne nějaká žena přejde hranice v pohoří Taurus do Sýrie – a Byzantinci se obrátí na muslimy s žádostí, aby byla vydána zpět, což se stane. Většina podání končí tím, že muslimové jsou v rozhodující bitvě zmasakrováni do posledního muže. V cyklu figurují tři strany, syrští muslimové, iráčtí muslimové a byzantští křesťané, přičemž mezi oběma muslimskými tábory je tak příkrý rozpor, že Syršané se proti Iráčanům spojí dokonce s Byzantinci. Společným rysem jinak různých verzí je tedy tvrzení, že Syršané a Byzantinci se spojí, aby bojovali proti někomu třetímu. V jedné verzi je onen třetí lokalizován za Konstantinopol (tj. do Evropy), čili se patrně naráží na Bulhary či Chazary, kteří ohrožovali Byzantince ze západní strany. Jinde je nepřítel zase na východě, a pak jde patrně o Turky. Cyklus A‘máq byl nejspíš ovlivněn rannými křesťanskými představami o Armagedonu (Cook, 2002: 54).

22 Ka‘b al-Ahbár byl proslulý sběratel tradic a literát (židovského původu) nejranějšího období islámu.

tamní lid pokračoval i nadále v přidružování (širk) k Bohu,²³ On jest Vznešený, a uctívání někoho jiného, nežli Jej. (...)

O sestoupení (nuzúl) Ježíše, syna Mariina (‘Ísá ibn Marjam), mír s ním, a jeho osudy: Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, se jednou zmiňoval o Dadždžálovi a Umm Šarík se jej tehdy zeptala: *Kde v té době budou muslimové, Posle Boží? Prorok odpověděl: Budou dlít v Jeruzalémě! Dadždžál vytáhne proti nim, aby je obklíčil. Předákem lidí v oněch časech bude jeden zbožný a čestný muž. Říkává se o něm, že když se ráno pomodlí, tak povyroste! Tento muž se přidá mezi ony lidi. A tehdy sestoupí na zemi Ježíš a onen muž, když ho spatří, jej ihned pozná. Začne se vracet pozpátku a právě tehdy k němu Ježíš přistoupí, aby položil ruce na jeho ramena a pravil mu: „Modli se! Věru nadešel čas modlitby!“ A Ježíš se pomodlí za ním. Poté praví: „Otevřete bránu!“ I otevrou bránu. A hle, spolu s Dadždžálem bude na sedmdesát tisíc Židů a ti všichni budou mít tyče z týkového dřeva a meče ozdobené ornamenty. A poté, co Dadždžál pohlédne na Ježíše, roztopí se tak, jako se rozteče olovo nebo jako se rozpustí sůl ve vodě. Dá se na útěk a Ježíš mu praví: „Věru tě mám ztrestat, mně neunikneš!“ I přiblíží se k němu a zabije ho. A nezůstane na zemi nic z toho, co Vznešený Bůh stvořil, aby se za ním neskrýval nějaký Žid. Bůh jim dá promluvit a tehdy nezůstane žádný kámen, ani strom či zvíře, aniž by zvolali: „Služebníku Boží, ó muslimé! Tady je Žid, zabij jej!“ To vše s výjimkou keře trnovníku, neboť ten je židovským stromem, a proto nepromluví! A Ježíš bude v mé obci spravedlivým vládcem a čestným vůdcem. Zlomí kříž, zabije svini, odstraní placení džizji²⁴ a zruší dobrovolnou almužnu. Nebude usilovat o světské pocty a odstraní zlobu i vzájemnou nenávist mezi lidmi. A každé zvíře zbaví jeho nebezpečnosti, takže dokonce novorozeně bude moci položit ruku na hada a ten mu neublíží. Tehdy se nemluvně bude moci přiblížit ke lvovi a ten mu neuškodí! A tehdy lev bude dlít mezi velbloudy, jako by byl jejich psem, a vlk mezi ovci bude přebývat, jako by byl rovněž jejich psem! A země se naplní islámem! Nevěřící pak vydrancují své vlastní království a nezůstane tak žádné panství, nežli to islámské! A země bude oplývat stříbrem a rostlinstvo na ní poroste jako za časů Adamových, mír s ním. A tehdy se hlouček lidí shromáždí kolem hromady ovoce a to je dokáže nasytit. I shromáždí se skupinka lidí okolo granátového jablka a to je dokáže nasytit. (...)*

Ka‘b al-Ahbár tradoval, že Mesiáš Ježíš, syn Mariin, mír s ním, sestoupí na zemi poblíž bílého oblouku (*al-qantara al-bajdá*) ve Východní bráně (*al-Báb aš-šarqí*) Damašku, stranou od stromu, jenž zakryje mrak. Ruce bude mít přitom položené na ramenou dvou andělů, na sobě má mít dva pásy látky, přičemž do jednoho z nich bude zahalen a ten druhý má mít ovínut kolem hlavy tak, že pokud by sklonil hlavy, spadla by z ní ona pokrývka tak, jako by byla perlou. Potom k němu přistoupí Židé a řeknou mu: *To my jsme tví druhové!* Ježíš odpoví: *Lžete!* Potom k němu přikročí křesťané, aby mu pravili: *To my jsme tví druhové!* Ježíš odpoví: *Lžete!* Nikoliv vy, mými druhy jsou ti, kdož zůstanou po posledním boji (*al-malhama*) a kteří poté přesídlí ke mně (*al-muhádžirúna*)! Posléze k Ježíšovi přijde shromáždění muslimů, že to jsou právě oni. A Ježíš shledá, že jejich vůdce se modlí společně s nimi. Když jej vůdce spatří, bude mu chtít přenechat toto své místo a praví: *Ó Vykupiteli Boží! Modli se za nás!* Ježíš opáčí: *Nikoliv! Ty se modli za své druhy!* A věru, Bůh v tobě již nalezl zalíbení! Vskutku jsem byl seslán jakožto vezír (tj. zástupce – pozn. B. O.), nikoliv jako emír (tj. vládce – pozn. B. O.)! A tak se vůdce přesídlenců za ně jednou pomodlí dva modlitební cykly (*rak‘a*) a Syn Mariin bude přitom dlít mezi nimi. Po něm se za přesídlence pomodlí Mesiáš a teprve poté nahradí jejich dosavadního vůdce (*chalífa*).

Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil, že satani, kteří budou doprovázet Dadždžála, začnou lidi nutit k tomu, aby následovali Antikrista. Zatímco někteří se k němu skutečně přidají, jiní jim odpoví: *Věru, vy jste satani!* A Vznešený Bůh vskutku vyšle Ježíše, syna Mariina, a ten Dadždžála zabije! (...)

Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil, že spatřil u Ka‘by, poblíž místa Abrahamova (*maqám Ibráhím*), nějakého muže. Měl zplhlé vlasy, ruce položené na stehnech a hlavu měl politou vodou. I otázal jsem se, kdopak, že to je. A někdo mi odpověděl: *Toto je Ježíš, syn Mariin!*

Ka‘b vyprávěl, že Ježíš, syn Mariin, sestoupí na zem poblíž minaretu, který stojí u Východní brány Damašku. Bude to mladík načervenalé pleti a poblíž něj

23 Pojmem širk se rozumí stavění něčeho či někoho na rovinu s Bohem. Člověk, který tak činí, se nazývá *mušrik*. Širk bývá tradičně pokládán za ten nejodpornější hřích, neboť člověk, který se jej dopouští, tím znevažuje Stvořitele, jemuž by měl být zavázán vděkem a uctíváním. V dnešní době se tímto termínem myslí především polyteismus, avšak muslimští myslitelé takto napadali rovněž křesťanská učení o Trojici.

24 Zrušení džizji (poplatků za ochranu odváděných jinověrci) na konci věků lze interpretovat různě. K této otázce se dostali Hárún Jahjá a Joel Richardson v rámci rozhovoru křesťanského a muslimského aktivisty o Konci světa (Richardson, 2009: 243-265). Na Richardsonovu otázku, co jiného značí předpovídané zrušení džizji, když ne odstranění legální možnosti, jak se nadále stát „lidem chráněným“ (*ahl adh-dhimma*), Jahjá odpověděl, že na sklonku věků se křesťané i židé stanou muslimy dobrovolně, neboť tehdy Ježíš odstraní nedorozumění, která křesťané způsobili; tj. vysvětlí jim, jak se mají věci s Trojicí, Křížem i jeho (lidskou!) podstatou. Opravdoví věřící se tak stanou muslimy a placení džizje nebude nadále zapotřebí.

budou stát dva andělé, jejichž ramenou se bude držet. Dosáhne-li jeho dech či vůně k nějakému nevěřícímu, tak zemře, přičemž Ježíšův výdech dosáhne tak daleko, kam až jeho zrak dohlédne. Jeho dech tak pocítí Dadždžál, načež se roztopí jako vosk a tak zemře. Syn Mariin pak bude postupovat k těm muslimům, kteří budou dlít v Jeruzalému, aby je zpravil o tom, že Dadždžál byl zabit. Za svým vůdcem se muslimové pomodlí jednu jedinou modlitbu. Potom se za ně pomodlí Syn Mariin. Teprve pak nastane litý boj (*malhama*). Poté se k islámu obrátí zbytek křesťanů. Ježíš nastolí řád i pořádek a také jim předpoví dobrou zvěst, a to, že dosáhnou svých odměn v ráji.

Traduje se, že Prorok, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil, že když dosáhne Dadždžál místo, zvané 'Aqabat (soutěska, překážka – pozn. B. O.) Afíq, dopadne jeho stín na muslimy. A tak se začnou připravovat na litý boj, když v tu zaslechnou zvolání *Ó lidi, přišla k vám pomoc! Vždyť už jste věru zesláblí z hladovění!* Na to muslimové odpovědí: *Toto je vskutku řeč nasyceného!* I uslyší toto volání potřetí, a hle, země se rozzáří svým světlem a sestoupí Ježíš, syn Mariin, shůry na Ka'bu a zvolá: *Ó lide muslimský! Chvalte Pána svého, velejte Jej, pronášejte tahlíl (slova: „Není boha, kromě Boha“ – pozn. B. O.) a vyvyšujte Jej nade vše ostatní!* I učiní tak. Jejich protivníci se pokusí uniknout a vynasnaží se prchnout, avšak Bůh jim učiní zemi úzkou, a když po půl hodině dospějí až k Lydské bráně (Báb Lidd), narazí tam na Ježíše, syna Mariina, který sestoupí přímo na Lydskou bránu. I budou hledět na Ježíše. Ten praví: *Pomodli se!* Na to Dadždžál promluví: *Ó Proroku Boží, již uplynul čas modlitby!* Na to Ježíš odvěti: *Neppříteli Boží! Pro tebe čas modlitby právě nastal! Tak přistup blíže a pomodli se!* A hle, Dadždžál přistoupí blíže, aby vykonal modlitbu. Poté Ježíš zvolá: *Ó nepříteli Boží! Ty jsi o sobě prohlašoval, že jsi Pánem zástupů a nekonal jsi modlitby!* Načež jej udeří svým kyjem a zabije jej. A nezůstane žádný z jeho stoupenců skrytý pod něčím nebo za něčím, aniž by ta věc zvolala: *Ó věřící! Tady dlí můj antikrist! Zabij jej!*

Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, vyprávěl, že zatímco budou muslimové v Sýrii, obklíčí je Dadždžál v nějakém horském kraji. Muslimové se budou chtít pustit do boje s Dadždžálem, avšak oslepní je taková tma, že v ní člověk nebude schopen vidět ani vlastní dlaň. A právě tehdy sestoupí na zem Ježíš, syn Mariin, a z očí muslimů budou sňaty závoje. K těm nejjasnějším bude patřit nějaký muž oblečený do kyrysu. Muslimové se jej zeptají: *Kdopak jsi, služebníku Boží? Na to odvěti: Jsem služebník Boží, Jeho posel, Jeho Duch i Jeho Slovo, Ježíš, syn Mariin! (...)*

Jak dlouho zůstane Ježíš, syn Mariin, mír s ním, po svém sestupení na zemi: Ka'b al-Ahbár vyprávěl, že když Ježíš, syn Mariin, spatřil to malé množství lidí, kteří byli s ním, stěžoval si Vznešenému Bohu. A Bůh mu takto odpověděl: *Věru tě pozvednu k Sobě a vezmu tě k Sobě! A ten, koho pozvednu k Sobě, nezemře! A věru tě vyšlu proti Jednookému, Antikristovi, a ty jej zabiješ. Potom budeš žít ještě po dobu dvaceti čtyř let a teprve poté tě čeká smrt v Bohu!* Ka'b al-Ahbár dodal, že potvrzením výše uvedeného je výrok Posla Božího, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír: *Jakpak může zaniknout Obec věřících, jejímž jsem já počátkem a Mesiáš koncem?!*

Jahjá ibn Sa'íd al-Attár vyprávěl výrok Sulajmána ibn 'Ísá, jemuž se doneslo, že Ježíš, syn Mariin, poté, co zabije antikrista Dadždžála, se navrátí do Jeruzaléma, a manželstvím se spojí s rodem Šu'ajbovým, který býval zetěm Mojžíše (Músá). Onen rod má přitom trpět malomocenstvím. Ježíš jim zplodí potomka a setrvá pak mezi nimi po dobu devatenácti let, přičemž však nebude ani velitelem, ani dozorcem a ani králem.

Prorok Muhammad, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, prohlásil, že poté, co Ježíš, syn Mariin, sestoupí na zemi a zabije antikrista Dadždžála, si budou lidé užívat pohodu, dokud se jim nezalíbí noc, kdy slunce vyjde na západě a dokud si neužijí dobu čtyřiceti let od vystoupení Zvířete (*Dábba*). V oněch časech nikdo nezemře a ani neonemocní. Tendy člověk řekne svým ovčím a jízdním zvířatům: *Běžte a paste se tam a tam a přijďte zpět tehdy a tehdy!* A dobytek pak bude procházet mezi dvěma poli, aniž by spásl jeden jediný klas, a aniž by svými spárkatými kopyty zlomil jeden jediný stonek. Hadi a škorpioni budou dobře viditelní a nikomu neublíží a také jim nikdo nebude škodit. A divé šelmy budou přicházet ke dveřím domů, aby tam žadonily o jídlo – a nikomu přitom neublíží. Tehdy si vezme člověk měřici pšenice či ječmene a oseje jí půdu, aniž by přitom musel orat a ploužit, a hle, z jediné jediné měrice setby vzejde sedm set měřic úrody.

Vpád Goga a Magoga: Ka'ḇ al-Ahbār tradoval, že Bůh stvořil Goga a Magoga ve třech druzích. Těla prvního druhu se podobají cedru, druhý druh má zase čtyři paže a ten třetí druh si dokáže rozprostřít jedno ucho na zem a tím druhým se pak přikrýt. (...)

Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, vyprávěl, že když vytáhnou Gog a Magog ven, nejprve vyrazí k Jezeru, tedy k Tiberiáskému jezeru (Buhajra Tabaríja), a celé jej přitom vypijí. Poté za nimi vyrazí další hordy a ty praví: *Vypadá to, jako by tu kdysi bývala voda!* A hle, ovládnou zemi. I řeknou si: *Vskutku jsme ovládli*

celou zemi! Pojd'te se s námi utkat, obyvatelé nebes! Někdo se Proroka dotázal: *Ó posle Boží, kde tehdy budou dlít muslimové?* Prorok Muhammad odpověděl: *Budou se opevňovat a tehdy vyšle Bůh mraky, které se zvou „oblaka“ (‘inán), což je také jejich jménem u Boha.* A Gog s Magogem budou střílet šípy do mraků a ty budou padat dolů na zem obarvené krví. I řeknou si Gog s Magogem: *Věru jsme zabili Boha!* Avšak bude to Bůh, který zabije je! Takto tu pobudou nějaký čas, jak si to Bůh bude přát, a potom Bůh, On je Vznešený, poskytne oblakům své vnuknutí a ty sešlou na Goga a Magoga déšť červů velikých jako velbloudi. A tehdy každý z nich uchopí jednoho z řad Goga a Magoga a usmrtí jej. A mezitím, co se tak bude dít, nějaký muž z řad muslimů praví: *Otevřete mi bránu! Vyjdu ven, abych se podíval, copak dělají nepřátelé Boha. Snad je už Bůh zahubil!* I vyjde ven, a když k nim přijde, shledá, že jsou skutečně mrtví, ležící jeden přes druhého. Muž na to vysloví chválu Bohu a zvolá směrem k oblakům: *Bůh je věru zničil! Kéž by Bůh seslal déšť, aby od nich očistil zemi!* Prorok Muhammad pravil, že muslimové poté budou pálit jejich luky a šípy tolik a tolik let a dobytek muslimů pak bude požírat jejich mršiny, z nichž ztuchne a povyroste.

Abú Ajjúb tradoval, že poté, co Ježíš, syn Mariin, zabije Dadždžála, tak mu Bůh, On je Vznešený, poskytne vnuknutí, aby se spolu s těmi věřícími, kteří budou s ním, vypravil na horu Sinaj (Túr).²⁵ I vydají se tam služebníci Boží, nad nimiž nemá moc nikdo jiný kromě Boha. Takových věřících bude v oněch dnech na dvanáct tisíc, nepočítaje v to ženy a děti. A teprve potom se vyhrnou ven hordy Goga a Magoga a ti se budou množit ve všech končinách. A neprojdou kolem vody, aniž by ji spotřebovali, a to přitom bude v oněch časech vody jen poskrovnu, neboť ta povětšinou vyschnula již v čase, kdy se objevil Dadždžál. Gog a Magog budou postupovat dál a dál, dokud nedorazí k Tiberiádskému jezeru. A potom řeknou ti, kdož přijdou po nich: *Zde jistě kdysi bývala voda!* I začnou tam soupeřit. A pak prohlásí: *Dosud jsme stačili ovládnout pozemšťany. Nuže do toho! Ať se pustíme do boje s obyvateli nebes!* I začnou stří-

let šípy směrem do nebes a ty se budou vracet zpět zbarvené krví. I vyšle Bůh proti nim červy, kteří se nazývají *naghf*. Ti hordy Goga a Magoga uchopí kolem krku a Bůh je takto zahubí, až začne země strašlivě zapáchat z jejich mršin, tak strašně, že útrapy tamních muslimů dosáhnou takového stupně, že se vypraví k Ježíšovi. Řeknou mu: *Věru tento zápach již nedokážeme dále snášet a nemáme na něj dosti síl!* I pomodlí se Ježíš ke svému Pánu za věřící a Bůh pak vyšle k lidem ptáky *abábíl*. Ti posbírají mršiny a naházejí je na jedno místo v poušti, které se pak bude vskutku podobat perleti, a to kvůli barvě jejich krve a tuku. Lidem potom potrvá celá léta, nežli posbírají jejich zbraně, které použijí jakožto palivové dříví. Pak uplyne sedm let a teprve poté vyšle Bůh vítr, aby se chopil duchů věřících.

Anas ibn Málík tradoval, že jednou přišel za ‘Á’išou, nechť v ní Bůh nalezne zalíbení, a byl u toho ještě nějaký další muž. Ten se na ní obrátil se slovy: *Ó Matko věřících, vyprávěj nám o zemětřesení!* I odvrátila od něj svou tvář. Anas pravil, že se poté na ní obrátil on sám se slovy: *Vyprávěj nám, ó Matko věřících, o zemětřesení!* Odvětila: *Anasi! Kdybych ti o tom vyprávěla, tak bys věru žil ve smutku a zemřel ve smutku! Zemětřesení bude vyvoláno tehdy, kdy bude vyvoláno, a to bude znamenat zármutek v tvém srdci!* Anas opáčil: *Ó Matko! Vyprávěj nám o něm!* ‘Á’iša pravila: *Tehdy ženy vskutku odloží své šaty, aniž by přitom byly v přibytých svých manželů – a budou tak odhaleny závoje, které byly mezi nimi a mezi Bohem. A jestliže se navoní pro někoho jiného, nežli pro své muže, čeká na ně oheň pekelný a ostuda i ztracení. A jestliže se spustí a dopustí se tak cizoložství, navíc budou popíjet víno a hrát přitom na strunné hudební nástroje, Bůh se na nebesích vskutku rozhněvá!* A potom ‘Á’iša dodala: *Zatřese s nimi zemětřesením. A budou-li se kát, tak se zachrání, ale když ne, tak je Bůh zahubí!* Anas se zeptal: *To tedy bude jejich trestem?* ‘Á’iša odpověděla: *Nikoliv, spíše milosrdenstvím a požehnáním, a také přísnou lekcí pro věřící, exemplární výstrahou, výrazem hněvu a bolestným trestem pro nevěřící!* Anas na to prohlásil: *Neslyšel jsem po Poslu Božím, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, žádný jiný ha-*

25 Apokalyptické úkazy dokáže Tradice přesně lokalizovat, a tak existuje jistá „apokalyptická topografie“. (viz Cook 2002: 254-263) Setkáváme se v ní s kladným vztahem ke třem hlavním hraničním oblastem *dár al-islám* a naopak ambivalentním vztahem k metropolím a centrálním regionům. Můžeme přitom vytýčit tři prominentní regiony: Sýrii (zejména pobřežní pás), Chorásán (tj. Transoxania) a Egypt s rudomořským pobřežím Arábie až po Jemen. Na mapě Sýrie nalezneme enormní množství apokalyptického materiálu, a to zejména u pobřežních měst (Tars, Antiochie, Sidon aj.), jež bývala cílem útoků byzantského loďstva v prvních stoletích hidžry. Proto tradicionalisté zdůrazňovali záslužnost života v těchto rizikových krajích. Damašek zase bývá připomínán jako jedno z útočišť muslimů na sklonku věků i jedno z míst, kde Ježíš sestoupí na zem a kde se též odehraje jeho boj s Dadždžálem. Klíčovou roli má Jeruzalém, kde Dadždžál na konci světa oblehne muslimy, kde do Skalního dómu sestoupí Ježíš a odkud bude Mahdí vládnout světu. Hora Sinaj poslouží muslimům jako útočiště. Naproti tomu lokality v Persii a Chorásánu bývají líčeny jako místa záslužného žití, neboť šlo o strategické pomezí, vystavené útokům Turků. Mimořádnou pozornost zde přitahoval Qazwín, popisovaný jako „brána ráje“ či jako první město, kde lidé uvěřili v Ježíše. Apokalyptické představy o Egyptě a rudomořském pásu spojuje útok sil zla, jemuž mají být vystaveny, a to od Byzantinců ze severu a od Habešanů z jihu. Mekka a Medína budou přitom těžce poškozeny. Irák apokalyptikové rozhodně nechválí, ba dokonce Baghdád se od nich dočkal hanlivého přívlastku *zawrá’*, tj. pokřivený či zvrhlý. Naopak tradice o Kúfě jsou vesměs pozitivní; toto město poslouží na sklonku věků jako obdoba Jeruzaléma, dokonce tam má být přemístěn Černý kámen poté, co Mekku ovládne Habešan.

díth, který by mne více potěšil, nežli tento výrok. Bylo tomu přesně naopak – žil jsem radostně a umřu také radostně, budu vzkříšen tehdy, kdy budu vzkříšen, a to vše vyvolává radost v mém srdci! Nebo snad řekl: V mé duši.

O ohni, jenž bude doléhat na Syropalestinu: *‘Umar ibn al-Chattáb, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, jednou během pouti v Mekce prohlásil: Ó lidé jemenský! Utíkejte před dvěma pohromami. Pokud jde o tu první, jsou to Habešané, kteří vytáhnou ven, dokud nedorazí na toto místo. Tou druhou pohromou pak bude oheň, jenž vzejde z Adenu a který požene před sebou lidi, domácí zvířata, divou zvěř i šelmy, ty nejmenší tvorečky i ty nejmohutnější z nich, a ti, kdož mohou odejít, odejdou, a ti, kdož se pohybují, prchnou!*

Jakápak budou znamení Hodiny: *‘Alqama tradoval tato slova: Neboť otřesy Hodiny budou věcí nesmírnou (22:1) a dodal, že to bude předcházet Hodinu.*

Šu‘bí tradoval, že anděl Džibríl potkal Ježíše, syna Mariina, mír s ním, a Ježíš se jej zeptal: *Džibríle! Kdypak přijde Hodina?* Džibríl na to zatřepotal svými křídly a poté opáčil: *Na to, na co se mne ptáš, ty sám znáš odpověď, neboť „těžká je na nebesích a na zemi a přijde k vám leč znenadání“ (7:187) a „jedině On odkryje ji v čas její“ (7:187).*

Znamení Hodiny poté, co vyjde slunce na západě: Džábir, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, tradoval, že Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil měsíc před svou smrtí: *Ptáte se mně na Hodinu, avšak vědomost o ní je pouze u Boha!*

Traduje se, že jednoho dne nedejde čas a slunce vyjde později nežli jindy a k tomu ještě na Západě. Ti, kteří znají Korán nazpaměť (*huffáz*, sg. *háfiz*), budou svoláni a bude jim nařízeno, aby nadále nic nezapisovali. A tehdy se vrhnou k zemi a budou se modlit k Bohu. I andělé budou zneklidnění příchodem Hodiny a zaleknou se jej rovněž slunce i měsíc. A nebesa budou bedlivě střežit, aby se k nim nedokázali přiblížit ani satani ani džinové. Džinové pak budou celí vystrašení a rozrušení, vespolek, budou jak džinové, tak rovněž lidé, ptactvo, divoká zvířata i šelmy. Přijdou džinové a satani, aby s bušícím srdcem naslouchali. I budou poté zasaženi padajícím ohněm z nebes a nic již neuslyší. Barva nebes se promění, země se roztrhne a hory se rozpadnou na padrt, a to všechny, až na čtyři výjimky: Sinaj (Túr), Džúdí, Libanon (Lubnán) a horu Thábúr, která se tyčí nad Tiberiádkým jezerem, neboť na nich Bůh, On je Vznešený a Mocný, nechal vyrůst zeleným zahradám. Tam se budou nacházet stromy

mezi rájem a ohněm, stavení z perel, drahokamů i diamantů. (...)

Tradoval Wahb ibn Munabbih,²⁶ že když se přiblíží příchod Hodiny, mořské hory vystoupí na pevninu a pevninské hory zase spadnou do moře. Potom moře vystoupí a zaplaví souš a na povrchu zemském tak nezůstane žádná stavba či hora, aniž by podlehla zkáze a zřítla se k zemi. Hvězdy se rozlétnou na všechny strany, nebesa se promění a země se rozštěpí, a to všechno ze strachu, že nadchází Hodina. Potom nastane Hodina!

O východu slunce na západě: Wahb ibn Munabbih tradoval tento výrok: *Tento východ slunce bude desátým znamením (ája) a to je také tím znamením posledním. Potom každá kojící žena přestane kojit, každý, kdo má nějaký majetek, se jej zbaví a každý kupec se přestane zabývat svým vlastním obchodem.*

Prorok, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, pravil: *Po Gogovi a Magogovi si budete užívat života pozemského jenom krátce, dokud nevyjde slunce na západě. A ten, který v sobě nebude mít nic z předností náboženství, tehdy prohlásí: „Proč bychom se měli vůbec starat o to, zda Bůh na nás sesílá své světlo z toho, co vychází na východě, nebo z toho, co vychází na západě?“ A prorok Muhammad též pravil, že poté lidé zaslechnou volání z nebes: Vy, kteří věříte, vaše víra vám byla zaručena a vaše činy od vás byly odebrány! Vy, kdož patříte mezi nevěřící, brána pokání se před vámi uzavřela, pera již vyschnula, svitky byly svinuty a už od žádného z vás nebude přijato žádné pokání nebo víra, jedině od toho, který byl věřícím již předtím! Potom bude věřící plodit jedině věřící a nevěřící zase nevěřící. A ďábel Iblís se tehdy vrhne k zemi k modlitbě a bude přitom volat: „Ó můj bože! Prikaž mi, abych se poklonil, před kým budeš chtít a kdy to budeš chtít!“ A kolem něj se shromáždí satani a řeknou mu: „Ó náš pane! Před kým bychom se to měli strachovat?“ Ďábel jim odpoví: „Věřu jsem kdysi požádal svého Pána, aby mi udělil odklad trestu až do dne Zmrtvýchvstání! Do dne času pevně stanoveného! A toto slunce, jež vyšlo na západě, je vskutku oním časem pevně stanoveným! A po tomto dni nebude nadále žádných skutků!“ A potom satani ukáží svou pravou tvář a nějaký muž tehdy prohlásí: „Toto je můj druh, jenž mne svádí na scestí! Budiž chvála Bohu, který jej pokoří, potupí a dopřeje mně, abych se jej dokázal zbavit!“ A lidé pak prohlédnou demony i satany, spatří jejich pokrmu i nápoje, jejich místa zrodu i úmrtí. A Iblís se nepřestane modlit a plakat, dokud nevytáhne zemské Zvíře (Dábba) a neusmrtí jej!*

26 Wahb ibn Munabbih byl slavný muslimský učenec židovského původu a autor nejranějších naučných děl.

Kapitola o příchodu Zvířete: Posel Boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, vyprávěl, že Zvíře (*Dábba*) se během dlouhých věků vyhrne na zemi celkem třikrát. (...)

Wahb ibn Munabbih tradoval, že prvním ze znamení Konce budou Byzantinci (*ar-Rúm*), tím druhým antikrist Dadždžál, třetím pak Gog a Magog, čtvrtým zase Ježíš, syn Mariin, pátým dým (*duchán*) a konečně tím šestým bude Zvíře.

Traduje se, že Ibn ʿUmar takto komentoval výrok Nejvyššího: *Až dopadne na ně slovo rozhodné, dáme vystoupit ze země zvířeti, které promluví k nim...* (27:82) Toto nastane, když lidé nebudou přikazovat dobré a zakazovat zlé.

Habešané:²⁷ Abú Hurajra, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, tradoval od Posla Božího, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, tento výrok: *Kaʿbu zničí Dhúʿl-suwajqatajn* („Ten s malýma nožičkama“) z Habeše!

O vpádu Habešanů: Když ʿUmar ibn al-Chattáb, nechť v něm Bůh nalezne zalíbení, vykonal pouť do Mekky (*hadždž*), pravil: *Ó lide Jemenu! Utíkejte pryč dříve, nežli nastanou dvě pohromy! Tou jednou budou Habešané (al-Habaša), kteří se vyhrnou ven, dokud nedosáhnou tohoto místa!*

Ibn Wahb tradoval podle Ibn Lahíʿy, který to měl od Abú Qubajla, toto vyprávění: *Jednoho dne se Wardán vypravil od Maslamy ibn Muchlid, který byl tehdy velitelem Egypta, a spěšně se ubíral k ʿAbdalláhovi ibn ʿAmr. Něco na něj volal. ʿAbdalláh se jej zeptal: „Kampak máš na-*

mířeno, Abú ʿUbajde?“ Wardán odpověděl: „Velitel mne poslal do Munufu (Memfis, Mennofer). Mám mu přinést poklad Faraónův!“ ʿAbdalláh opáčil: „Vrať se k němu, předej mu pozdravení míru a řekni mu, že poklady Faraónovy nejsou pro něj, ani pro jeho druhy, nýbrž pro Habešany, kteří připlují na svých lodích, aby se zmocnili Fustátu, a budou pokračovat dál, dokud se nedostanou až do Munufu. A tehdy jim Bůh ukáže poklady Faraónovy a oni si z nich vezmou tolik, kolik budou chtít. A řeknou si: „Po jaké kořisti více toužit než po tomto? Vydají se zpět a muslimové vytáhnou po jejich stopách, až je dostihnou a Bůh tak ušetří Habešanům porážku. Muslimové je pobijí nebo vezmou do zajetí a tehdy se bude jeden Habešan prodávat za cenu roucha!

Kaʿb al-Ahbár tradoval, že na konci věků sestoupí Turkové (*Turk*) do nížin,²⁸ vypijí vodu Tigridu i Eufratu a vypraví se kvapem do Mezopotámie. A muslimové z Híry s tím nebudou schopni vůbec nic dělat. A tehdy Bůh na Turky sešle záplavy sněhu a ledu, bude na ně doléhat prudká vichřice a led je potrápí tak, že budou houfně umírat. A když takto zůstanou několik dnů, vyvstane mezi muslimy velitel. Ten prohlásí: *Ó muslimové! Cožpak vy nejste tím lidem, který své duše odevzdal Bohu? Pohleďte nyní, co takový lid dokáže!* Potom vybere desítku jezdců a dá jim pověření, a hle, Turkové budou houfně hynout a prchat pryč. I řeknou si muslimové: *Věru, to Bůh je zahubil a nás ochránil!*

ʿAbdalláh ibn ʿAmr tradoval, že litých bojů (*mal-hama*) mezi lidmi má být pět. Dva již proběhly a Obec věřících (*umma*) tak čekají ještě tři: boje s Turky, boje s Byzantinci a boje s antikristem Dadždžálem. Po tomto boji již žádný další nebude!

27 Vpád Habešanů zapadá do apokalyptického cyklu o křesťanských výbojích na území islámu. Vedle cyklu vyprávějího o muslimských vítězstvích se totiž ve středověkém apokalyptickém písemnictví setkáváme i s motivem mocné křesťanské protiofenzívy. Často se v této souvislosti hovoří se o široké koalici, sestávající ze dvanácti králů (12 = úplnost), jimž budou velet byzantští vládcové. Apokalyptická bitva se má odehrát u Akry (Akkon). Muslimové bránící se křesťanům však nezůstanou jednotní, rozdělí se na tři nebo čtyři skupiny, z nichž pouze jedna zůstane věrná islámu (Cook, 2002: 74.). Tyto vnitřní rozpory na straně obránců islámu patrně odrážejí vztahy Arabů a *mawálí* (klientů) v době umajjovské. Klíčem k pochopení celé ságy je ovšem byzantská okupace Jeruzaléma, která se objevuje v křesťanské, židovské i muslimské apokalyptice. V muslimské apokalyptice se byzantský zábor Jeruzaléma takřka vyrovná římskému zničení Druhého chrámu. Křesťané však nezaútočí pouze na Syropalestinu, ale též na severní Afriku a Andalusii. Existuje řada podání líčících křesťanské útoky na samé srdce islámu – Mekku a Medínu. V tomto kontextu se obvykle objevují Habešané, konkrétně postava, zvaná *Dhúʿl-suwajqatajn al-habaší* („Etiopan s malýma nožkama“). Existuje vícero verzí; podle jedné z nich se podaří Habešanovi obsadit Mekku a zmocnit se *kiswy* (pokrývky Kaʿby). V tomto vyprávění spatřujeme doklad cyklického pojetí dějin, neboť Etiopové se pokoušeli obsadit Mekku ještě před Muhammadovým narozením (viz Abrahá) a nakonec se jim to přece jenom podaří (viz Habaší) až na sklonku věků (Cook, 2002: 79).

28 Poslední z historických apokalyptických cyklů představují turecké invaze. Turkové jsou přitom spojeni s ʿAbbásovcy, jimž se tradičně vyčítá, že to právě oni je přivedli na území islámu. Existují rozpory ohledně zařazení Turků do tradičních genealogických schémat; někdy bývají spojováni s Gogem a Magogem. V popisech znamení Hodiny často figurují líčení jejich zevnějšíků, mj. kulaté hlavy, placaté nosy, malá očka atd. Zpočátku byli Arabům pro smích, jejich malí koníci budili uštěpačné poznámky jezdců na arabských plnokrevnících, ale záhy úsměšky vystřídal strach, když se Arabové seznámili s tureckými válečnickými dovednostmi. Po vyrovnání se s Byzantinci byli právě Turkové považováni za největší hrozbu pro Araby, což se nemohlo neodrazit v apokalyptické literatuře. Ovšem je třeba zdůraznit, že cyklus o Turcích není ve srovnání s předchozími dostatečně rozvinutý a propracovaný. Hovoří se o tom, že Arabové budou s Turky bojovat, avšak nikde se nepíše, že je nakonec porazí (Cook, 2002: 90-91).

POUŽITÁ LITERATURA:

Prameny

- al-Kisá'í, Abú'l-Hasan (1980). *Kniha o počiatku a konci a rozprávania a prorokoch. Islámské mýty a legendy*. Bratislava: Tatran.
- Kabbani, Muhammad Hisham (2003). *The Approach of Armageddon? An Islamic Perspective*. Washington DC: Islamic Supreme Council of America.
- Nu'ajm, Ibn Hammád al-Marwazí (1991). *Kitáb al-fitan* [Kniha rozkolů]. Káhira: Maktabat at-tawhíd.
- Pamuk, Orhan (2011). *Černá kniha*. Praha: Argo.
- al-Qurtubí, Muhammad ibn Ahmad (2000). *At-Tadhkira fí ahwál al-mawtá wa umúr al-áchira* [Záznamy o stavech zesnulých a záležitostech Onoho světa]. Káhira: Maktabat Misr.
- aš-Šaháwí, Madždí Muhammad (1993). *al-Masíh ad-dadž-džál wa Ja'džúdz wa Ma'džúdz* [Antikrist, Gog a Magog]. Mansúra (Egypt): Maktabat al-ímán.
- aš-Šaráwí, Muhammad Mutawallí (2011). *Ahdáth nihájat al-álam* [Události konce světa]. Káhira: Dár at-tawfíqíja li't-turáth.
- Vznešený Korán. Komentářem a rejstříkem opatřený překlad významu do jazyka českého (2007). Praha: AMS.

Literatura

- Amanat, A. (2009). *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I. B. Tauris.
- Bowie, F., ed. (1997). *The Coming Deliverer. Millennial Themes in World Religions*. Cardiff: University of Wales Press.
- Cook, D. (2002). *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press.
- Cook, D. (2008). *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press.
- Filiu, J.-P. (2011). *Apocalypse in Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Landes, R. A. ed. (2000). *Encyclopedia of Millennialism and Millennial Movements*. New York - London: Routledge.
- Meri, J. W. ed. (2006). *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*. 2 vols. New York and London: Routledge.
- Richardson, J. (2009). *The Islamic Antichrist. The Shocking Truth about the Real Nature of the Beast*. Los Angeles: WND Books.
- Wessinger, C. ed. (2000). *Millennialism, Persecution and Violence. Historical Cases*. New York: Syracuse University Press.

Harun Yahya a príchod mahdího

ATTILA KOVÁCS

Katedra porovnávacej religionistiky Filozofická fakulta UK, Bratislava

The popular Turkish Islamic author Adnan Oktar, mainly known under his pen-name Harun Yahya, is the chief proponent of Islamic creationism and also engages in the eschatological speculations about the End Times and the coming of the Mahdi. The purpose of this article is to analyze the apocalyptic discourse of Adnan Oktar / Harun Yahya in the context of global resurgence, while examining what role the apocalyptic expectations play within the framework of his wider work and activities.

Key words: Islam, Harun Yahya / Adnan Oktar, Turkey, Mahdi, Millennialism

Zákir Náík: „(...) počul som niekoho ako hovorí, že Harun Yahya sa prehlásil za *Mahdího* (mier s ním a pokoj), len som to počul.“

Adnan Oktar (Harun Yahya): „Nie, veď som už veľa-krát zložil prisahu, 30-40 krát som prisahal vyhlásu- júc, že nikdy som sa nevyhlásil za *Mahdího*, za žiad- nych okolností za celý svoj život. Ba dokonca som vravel, že nech ma postihne prekliatie od Boha, anje- lov a všetkých ľudí, keď som niekedy také vyhlásil.“

Zákir Náík: „To však bolo to, čo som počul.“

Džam‘án az-Zahráwí: „Ja však verím, že [Harun Ya- hya] je *Mahdí* iným spôsobom. V arabčine slovo *mahdí* neoznačuje len toho *Mahdího*, ktorý príde [na konci vekov], ale [má význam] *hidája* [vedenie] a on dáva *hidája*. Tŕkych ľudí videli jeho kazety, ktorí sa potom dospeli k priamej ceste.“

Adnan Oktar (Harun Yahya): „V tomto zmysle my všetci sme, vy ste *Mahdí* (...) Boh nás učinil k tomu nástrojom.“

(rozhovor na satelitnej televíznej stanici A9, 25. február 2012)

Islamské nazeranie na čas je – podobne ako v ju- daizme či v kresťanstve – lineárnym. Začína sa stvo- rením a skončí posledným súdom. Medzitým „islam- ské“/ islamizované dejiny sa vyznačujú činnosťou prorokov, ktorí tým, že sú mediátormi božej zvesti ča- su dejín, dávajú určitý poriadok, organizujú ho, a tak dejiny môžu pokračovať ďalej od proroka k proroku,

od Adama (*Ádam*) cez Abraháma (*Ibráhím*), Mojžiša (*Músa*), Dávida (*Dáwúd*), Šalamúna (*Sulajmán*) a Ježiša (*‘Ísá*), až po Muhammada. Táto „islamská dialektika dejín“ však prišla k svojmu koncu činnosťou proroka z Mekky a eschatologicky vzaté po ňom prišlo to „me- dzidobie“ čakania na „Koniec“, predznamenané do- predu predpovedanými príznakmi, zvestami, a potom samotnou apokalypsou. Je pravda, že apokalypsa je historicky vzatá kresťanskou koncepciou (Filiu, 2011: 15), no prví moslimovia – podobne ako prví kresťania – verili, že žijú na „konci vekov“ a čakali, že ešte za ich života príde posledný súd a „koniec dejín“. Svedčia o tom mnohé dochované výroky samotného Muham- mada a jeho súčasníkov, aj skutočnosť, že v islamskej tradícii nie je prorok z kmeňa Qurajš prvým, ale posledným prorokom, ich „pečaťou“, ktorý uzatvára celý historický proces od Adama až po neho samotného.

Od založenia moslimskej *ummy* v Mekke a Medíne však uplynulo vyše štrnásť storočí a „Koniec“ stále ne- prišiel, preto sa moslimovia po Muhammadovi museli vysporiadať nielen s politicko-spoločenskou reorgani- záciou svojej obce po smrti posledného Proroka, ale – medzi inými – aj so stále neprichádzajúcim eschato- logickým rozuzlením dejín. Táto výzva bola o to kom- plikovanejšia, že v dejinách islamu bolo niekoľko okamžikov, keď sa niektorým moslimom zdalo, že ne- vyhnutný „Koniec“ už-úž prichádza či prinajmenšom je blízko. Bolo by nemožné v tomto článku opísať všetky tieto okamžiky či alternatívne moslimské kon-

cepcie s nimi spojené (pre prehľad pozri: Cook, 2002; Filiu 2011; pre šířitský islam: Amanat, 2009; Nasr, Da-bashi, Nasr, 1989; pre súčasnosť: Cook, 2005). Len v posledných niekoľkých desaťročiach boli napísané desaťtisíce strán z pera rozdielnych moslimov o tom, ako a kedy to celé prebehne a na základe akých „nevyzvratiteľných znakov“ dospeli k takému presvedčeniu. Ako som vyššie spomínal, od Muhammadovho odchodu (*hidžra*) z Mekky do Medíny uplynulo vyše 1400 rokov, no z pohľadu eschatologických očakávaní za posledné desaťročia bol práve prvý rok pätnásteho storočia podľa *hidžry*, ktorý pripadal na rok 1979 n. l. Bol to skutočne rok, ktorý v mnohých ohľadoch priniesol mnoho zmien v moslimskom svete, no mnohí moslimovia tento rok zároveň považovali či považujú za nevyhnutný „začiatok Konca“. Jedným z týchto moslimov je turecký „islamský autor“, známy predovšetkým ako najvýznamnejší moslimský predstaviteľ kreacionizmu Adnan Oktar, známy pod svojim autorským menom ako Harun Yahya.¹ V tomto príspevku sa budem venovať najmä jeho predstavám o konci sveta a príchode *Mahdího*, keďže táto téma tvorí hneď po autorovej ústrednej téme („vyvrátenie evolúcie“ a „viny evolucionizmu“) druhé najdôležitejšie ťažisko jeho inak nadmerne pestrej a rozsiahlej publikačnej činnosti.

Harun Yahya a jeho svet

Adnan Oktar je označovaný na svojich webových stránkach² a vo svojich knihách ako „nábožensko-demokratický“ a „prominentný turecký intelektuál“, no v článkoch a na stránkach jeho odporcov ako „inpostor, nebezpečný človek a šarlatán“³ či „majster manipulácie a megaloman“ (Arda, 2009: 20). Oktar sa narodil v Ankare r. 1956 a v 70. rokoch minulého storočia začal študovať na Univerzite Minara Sinana v Istanbule, kde v r. 1979 – vlastnými slovami – „začal svoj intelektuálny boj“, teda začal organizovať študentské hnutie, ktoré bolo inšpirované učením a knihami kurdskeho islamského reformistu Saida Nursiho (1878 – 1960), všeobecne známeho pod svojim čestným titulom ako *Bediüzzaman* (Zázrak veku). Oktar v prvej polovici 80. rokov, ktoré sa v Turecku vyznačovali búrlivým politickým životom a pučmi, sa angažoval ako novinár a aktivista, kým v r. 1986 bol hospitalizovaný na psychiatrickej klinike. To mu však nezabránilo, aby vybudoval svoju mesianisticko-cha-

rizmatickú skupinu, ktorá sa potom na konci 80. rokov premenila na zárodok tureckého kreacionistického hnutia. Oktarova organizácia sa stabilizovala založením Nadácie vedeckého výskumu (*Bilim Araştırmaları Vakfı*), skrátené BAV, dodnes vlajkovej lode islamského kreacionizmu, založeného r. 1990 v Istanbule. Od tej doby Oktar a BAV prežili mnohé peripetie, súdne spory, sexuálne škandály a konflikty s novinármi (pozri: Arda, 2009: 17-18), napriek tomu však úspešne expandovali do celého sveta najmä ako nositelia islamskej verzie kreacionistického učenia, kombinovaného s islamsko-tureckou syntézou a blízkym apokalyptickým očakávaním spojeným s príchodom *Mahdího*. Dnes Oktar stojí v čele skutočného mediálneho impéria, kam patria mnohé internetové stránky, vydavateľstvá, nadácie, časopisy a satelitná televízia s názvom A9 TV.

Podľa názoru niektorých sekulárnych tureckých denníkov (*Hürriyet*, *Cumhuriyet*) aj tureckých evolucionistov Oktar vďačí za svoj vplyv a moc tomu, že on aj BAV sú v úzkom spojení s Necmettinom Erbakanom a/alebo s predstaviteľom tureckého politického islamu Fethullahom Gülenom (Sayin, Kence, 1999: 25; o Gülenovi a jeho hnutí pozri: Pirický, 2004: 62-140), ktorý je tiež naklonený myšlienke kreacionizmu. Aj očividne hojné, no svojím pôvodom nejasné finančné prostriedky BAV prichádzajú zrejme z týchto zdrojov (Sayin, Kence, 1999: 26) alebo z manipulácií s finančnými prostriedkami Oktarových prívržencov (Arda, 2009: 18). O Oktarovom vplyve a všeobecnej známosti dobre svedčí to, že prominentná publikácia „500 najvplyvnejších moslimov 2010“, vydávaná jordánskym Kráľovským inštitútom pre islamské strategické štúdiá v Ammáne, ho uvádza na 45. mieste.⁴

Ako som už vyššie spomínal, Adnan Oktar je identifikovaný, aj sám sa identifikuje ako autor bohatej knižnej a inej mediálnej produkcie vydanej pod pseudonymom Harun Yahya.⁵ Meno by malo pripomínať islamských prorokov Hárúna (Áron v biblickej tradícii) a Jahjáho (Ján Krstiteľ), ktorí sa podľa Oktara výrazne presadili v boji proti neviere. Je však problematické, kto sa vlastne skrýva pod týmto menom, a to už len pod prvým dojemom ohromujúceho množstva produkcie a aktivít autora (pozri nižšie). Zrejme je ním komisia vytvorená BAV, no turecké médiá Haruna Yahyu už identifikovali aj samotným Erbakanom alebo produkciu vychádzajúcu pod týmto menom považo-

1 V tomto článku, keď budem pojednávať o ňom ako o osobe, budem ho označovať jeho vlastným menom Adnan Oktar, no keď budem o ňom písať ako o autorovi, budem ho označovať Harun Yahya.

2 <http://www.harunyahya.net> (1. 10. 2012) a mnohé iné, pozri tam.

3 http://mukto-mona.net/debunk/harun_yahya/index.htm (20. 10. 2012).

4 *The 500 Most Influential Muslims 2010* (eds. in chief: Dr. Joseph Lumbard & Dr. Aref Ali Nayed). Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Center 2010.

5 O osobe Haruna Yahya a tureckom kreacionizme pozri: Kovács, 2006.

vali za produkt spolupráce Oktara a Erbakana (Sayin, Kence, 1999: 26). BAV a všetky iné kreacionistické či Oktarovi blízke zdroje Haruna Yahyu jednoznačne stotožňujú so značne mystifikovanou osobou Oktara a na rozdiel od starších edícií jeho tvorby na obaloch nových vydaní (od r. 2010) je už uvedené (v zátvorke alebo paralelne) popri mene Harun Yahya aj Adnan Oktar. Oktar však používa svoje spisovateľské meno najmä mimo okruhu turecky hovoriacich krajín. V tureckom jazykovom kontexte je známy ako Adnan *hoca* („učiteľ“ Adnan) a pre svojich nasledovníkov ako Adnan *a abey* („veľký brat“ Adnan) (pozri: Arda, 2009: 17).

Už je autorom ktokoľvek, meno Harun Yahya funguje ako „obchodná značka“ autorskej dielne, z ktorej vyšlo zatiaľ – ako sa píše na webových stránkach hnutia⁶ – asi 1500 „hodnotných diel“, z toho približne 300 kníh, z ktorých je na internete voľne prístupných v plnotextovej forme (formáte PDF) asi 180 titulov. Tieto celkom obsiahle knihy (každá 200-300, no niekedy až 1500 strán) sú k dispozícii vedľa tureckého originálu aj v iných – aj keď často značne nedokonalých, plných preklepov a skomolenia – jazykových mutáciách, celkovo asi v 25 jazykoch.⁷ Vedľa kníh tu nájdeme aj mnohé voľne prístupné pamflety, články, „dokumenty“, dva magazíny, materiály z konferencií a mnohé audiovizuálne médiá ako zvukové knihy, videofilmy, CD-romy, DVD, plagáty a chrániče obrazovky, odkazy na iné webové stránky (asi 30) hnutia, a pod. Všetky materiály sú „pútavé“ s mnohými obrázkami a v živých farbách. Tlačené materiály (knihy, magazíny a pod.) sú vyvedené na kvalitnom kriedovom papieri a ich estetická podoba je voľnou kombináciou orientálneho, až orientalizujúceho vkusu vychádzajúceho z tureckej a západnej romantizujúcej tradície a z vizuálnej podoby veľkých „evolucionistických“ časopisov typu *National Geographic*. Popri tejto tlačiarenskej kvalite sú však knihy cenovo dostupné, ba niekedy voľne distribuované. Pokiaľ ide o jazyk a štýl používaný v týchto materiáloch, ten je jednoduchý, glosujúci, didaktický, a najmä pre islamské publikum všeobecne zrozumiteľný. Používa sa v ňom niekoľko, pre moslimský kontext bežne známych arabsko-islamských termínov, odkazov na Korán a diela iných moslimských autorov. To všetko premiešané jednak novinovými a časopiseckými článkami, štýlom, ako aj citáciami a parafrázami akoby v štýle štandardných vedeckých publikácií, no tieto odkazy sú často neúplné, zavádzajúce, ba dokonca nezistiteľné.

V jednotlivých knihách, aj v iných materiáloch môžeme často naraziť na opakujúce sa či dokonca identické pasáže.

Pokiaľ ide o tematické rozdelenie tejto produkcie, pohybuje sa to na značne širokej škále, aj keď samozrejme prevažujú diela kreacionistické, a v tematicky iných publikáciách nájdeme tiež aspoň jednu kapitolu venovanú tejto ústrednej problematike. Nie je to inak ani s textami venovanými „koncu časov“ a príchodu *Mahdího*, ktoré tvoria významnú skupinu v produkcii Haruna Yahya.

„Koniec vekov“ a turecký kreacionista

Yahya zatiaľ vo svojej publikačnej činnosti venoval približne 35 kníh a 5 webových strán (pozri v bibliografii) témam spojeným s eschatologickým očakávaním. Z tejto produkcie je 25 dostupných aj v anglickom jazyku. Je to obdivuhodné množstvo textu, doplnené podobným počtom sfilmovaných kníh a nespočetnými verbálnymi vyjadreniami Oktara ako vo svojej vlastnej televízii (A9 TV), tak aj v rôznych iných elektronických a tlačených médiách. Svoje základné myšlienky a teórie týkajúce sa problematiky však autor už sformuloval v chronologicky prvej knihe s názvom „Koniec vekov a požehnaný Mahdí“ (*Ahir Zaman ve Hazreti Mehdi*), publikovanej v r. 1998. Táto ťažisková práca z produkcie Haruna Yahya vyšla prvýkrát v angličtine (*The End Times and Hazrat Mahdi*) r. 2003 a odvtedy bola vydaná ešte veľa krát.⁸

Podľa Yahyu „koniec vekov“ a „deň súdu“ sú blízko. Nemali by sme na ne myslieť ako na udalosť v ďalekej budúcnosti, ale ako na niečo, čo nás zastihne ešte v našom živote (2010a: 11; 2011a: 5). Autor rozlišuje dve základné fázy apokalypsy: v prvej fáze sa objavajú znaky Konca a ľudia aj spoločnosť budú čeliť mnohým problémom; v druhej fáze príde „Zlatý vek“, ktorý bude trvať až do začiatku posledného súdu, pred ktorým zas dôjde k rýchlemu spoločenskému a morálnemu úpadku (pozri: Yahya, 2011a: 57-62; 2003b). Yahya vo svojich dielach rozoberajúcich apokalypsu kladie zvláštny dôraz na vymenovanie a rozoznanie rôznych predzvestí a znakov „konca vekov“. V tejto kategórii prejavuje aj značnú vynaliezavosť. Popri parafrázach a „odcitovaní“⁹ klasických islamských eschatologických textov (pozri najmä: Yahya, 2003e; 2011a: 12-34; b.d.b; b.d.f) sa venuje najmä prírodným katastrofám, neobyčajným javom a aktuálnym udalostiam.

⁶ <http://www.harunyahya.net> (1. 10. 2012).

⁷ Po anglicky, arabsky, nemecky, francúzsky, španielsky, rusky, albánsky, azerbajdžanský, bengálsky, bosniacky, bulharsky, čínsky, dánsky, indonézsky, perzsky, holandsky, fínsky, taliansky, poľsky, maďarsky, srbsky, ujbursky a v urdu.

⁸ V tomto článku budem pracovať s tretím anglickým vydaním z r. 2011.

⁹ Ako je u neho obvyklé, odvoláva sa aj tu na „stránky“ niektorých textov, ale v publikácii chýba rok vydania a iné publikačné údaje, aj zoznam použitej literatúry.

Prírodnými ukazmi je Yahya zrejme fascinovaný, jeho knihy, a najmä z kníh vyrobené „dokumenty“ sú plné záberov z vesmíru, pútavých prírodných scenérií či iných atraktívnych vizuálnych ukážok. Medzi ukazmi predznamenačujúcimi koniec sveta Yahya uvádza zatmenia slnka a mesiaca v mesiaci *ramadán* (Yahya 2011a: 44-46), príchod kométy (Yahya, 2011a: 47-49) či „znaky na slnci“, zrejme slnečné škvrny (Yahya, 2011a: 54-55).

Pokiaľ ide o aktuálne udalosti, Yahya zapracoval do svojej koncepcie ako ozbrojené „mahdistické“ povstanie v r. 1979 v mekkánskej Veľkej mešite (Yahya, 2011a: 50-52), sovietskú inváziu do Afganistanu (Yahya, 2011a: 42-43), iracko-iránsku (Yahya, 2011a: 40-41) prvú a druhú vojnu v Zálive (Yahya, 2011a: 52-53) či stavbu Kebanskej priehrady na Eufrate („zastavia sa vody Eufratu“, Yahya, 2011a: 43-44), ale aj teroristické útoky z 11. septembra 2001, ktoré odsudzuje, no zapadajú do jeho koncepcie (Yahya, 2011a: 89). S všetkými týmito a mnohými inými náznakmi a znakmi Konca a úpadku vidí Yahya jeden jediný pôvodný zdroj, a tým je darvinizmus. Podľa autora Darwin a jeho teória môžu vlastne za všetko zlo v moderných dejinách ľudstva, menovite za ateizmus, fašizmus aj komunizmus, romanticizmus, terorizmus, slobodomurárstvo a – podľa neho – s tým úzko spojenými templármi, za sionizmus, satanizmus, drogy, prostitúciu a „iné podoby barbarstva a neviery“. Podľa Yahyu práve tieto ideológie vyrastajú z darvinizmu a nesú vinu za úpadok a krízu sveta.

Popredný odborník na moslimskú eschatológiu David Cook typologicky rozlišuje u islamských autorov tri hlavné oblasti príznakov konca:

1. Kríza spoločnosti: zanikne alebo zdeformuje sa spoločenský poriadok, ženské a mužské úlohy sa premiešajú, vojny, chudoba, chaos, hladomor, epidémie.
2. Morálna kríza: sexuálna neviazanosť, vo svete bude vládnuť bezprávie a nespravodlivosť, prehrešky voči ženám.
3. Prírodné katastrofy a nadprirodzené udalosti: slnko vystúpi na západe, zemetrasenia, povodne a pod., objaví sa obludné zvieratá, „falošní“ vodcovia ľudí, najmä Dadždžál, znovu zostúpi na zem Ľísá (Ježiš), prídu národy Góg a Magóg (Jádžúdz a Mádžúdz) a nakoniec Mahdí (Cook, 2002: 13-15).

Yahya spoločenskú aj morálnu krízu vyvodzuje z darvinizmu, no pokiaľ ide o prírodné katastrofy a iné zázračné predzvesti konca – ktoré pochopiteľne tiež nemôžu chýbať v jeho dielach – z tých by asi ťažko mohol obviňovať Darwina. Ale ani tu mu nechýba vynaliezavosť a dôvtip. Veľmi zaujímavá je jeho teória o prí-

chode Góga a Magóga. Podľa Yahyu boli tieto národy uväznené Alexandrom Veľkým (Dhu'l-Qarnayn) za určitým elektromagnetickým poľom a v ich návrate na konci sveta – podľa autora – budú zohrávať veľmi dôležitú úlohu televízne a satelitné antény a vysielanie, ktoré preto treba zamedziť (Yahya, 2011a: 72-80 a inde).

Zaujímavý je Yahyaho (aj Oktarov) vzťah k Ježišovi a kresťanstvu. Na začiatku jeho činnosti ako kreacionistu Oktar nadviazal veľmi úzke vzťahy s kresťanskými kreacionistami z USA a z iných krajín, značne sa inšpiroval ich ideológiou a stratégiou, a aj keď sa medzitým ako najvýznamnejší moslimský kreacionista postavil na vlastné nohy, ba v niektorých ohľadoch svoje kresťanské mentory „prerástol“, zachoval určitú priazeň ku kresťanstvu, no najmä k Ježišovi ako apokalyptickej postave. Ježiš (Ľísá) v islamskej eschatológii zohráva veľmi významnú úlohu (pozri: Poston 2010). On je tým, kto zabije *Dadždžála*, hlavnú zápornú postavu na konci vekov (pozri: Saritoprak, 2003). Yahya venuje vo svojej autorskej činnosti tomuto aktu (b.d.g) aj Ježišovej úlohe na konci vekov značný priestor (2010b; 2012; b.d.a; b.d.b; b.d.c; b.d.d; b.d.j; b.d.k).

Ježiš v koncepciách Haruna Yahyu však má ako hlavnú úlohu na konci vekov presvedčať kresťanov (a židov) o pravde islamu (Yahya, b.d.d: 5). V duchu „kreacionistického ekumenizmu“ nachádza Yahya znaky konca vekov nielen v Koráne, ale aj v Evanjeliách (Yahya, b.d.h), no takéto spisy sa objavujú v autorovej produkcii zhruba v poslednom desaťročí, teda v dobe, keď islamská verzia kreacionizmu začína byť veľmi populárna aj na Západe a zďaleka nie len u moslimov.

Je to podobné, aj keď o dosť zložitejšie s judaizmom. Yahya síce v r. 2009 publikoval knihu s názvom „Múdrosť a rady z Tóry“ (Yahya, 2009), no Oktarovi na začiatku jeho pôsobenia neboli cudzie mnohé antisemitské prejavy. Jeho prvý spis s názvom *Judaismus a slobodomurári* (Arda, 2009: 18), ktorý vznikol ešte v 80. rokoch pod silným vplyvom Saida Nursího – ten videl v slobodomurároch hlavnú silu protiislamského spiknutia – je na to dobrým dôkazom. Oktar tiež niekoľkokrát vo svojich prejavoch – nie však spisoch! – poprel Holokaust či obvinil sionizmus¹⁰ z protiislamského spiknutia a pod. Všeobecne v poslednom desaťročí sa Yahya výrazne snažil posilniť svoje styky s kresťanskými a židovskými kreacionistami, čo pre neho neraz – najmä v prípade judaizmu – stalo značné ideologické ústupky. Zatiaľ čo u mnohých súčasných moslimských eschatologických autorov židia a judaizmus zohrávajú na konci vekov hlavnú negatívnu úlohu,

10 Oktar, ako aj mnohí iní moslimskí a nemoslimskí autori, nechápe pod pojmom sionizmus židovské nábožensko-nacionalistické hnutie založené Herzlom a inými, no v duchu spikleneckých teórií je pre nich sionizmus ideológia na ovládnutie sveta a pod.

alebo nesú vinu za úpadok a skazu sveta a spoločnosti (pozri k tomu: Cook, 2005: 98-125; Filiu, 2011: 87-96, 101-105), Yahya keď vo svojich knihách píše o negatívnej úlohe sionizmu, nie však židov na konci vekov (napr. 2003c). Podľa niektorých z jeho kritikov Oktarovi občasný výpady proti židom slúžia ako machiavelistický prostriedok na získanie popularity v niektorých – najmä arabských – islamských krajinách.

Yahya z eschatologického hľadiska prisudzuje neprimerane malú dôležitosť Palestíny a Jeruzalemu, pričom u iných moslimských autorov – či už súčasných (Zeidan, 2006) alebo „klasických“ (Livne-Kafri, 2006) – je to skoro bez výnimky jedna z kľúčových tém.

Yahya však ako krajinu spojenú s apokalypsou identifikuje nie Palestínu, ale Turecko a miesto Jeruzalema je Istanbul tým mestom, kde by sa mali odohrávať niektoré kľúčové momenty spojené s koncom vekov. Podľa Yahyu sa v tomto meste objavil aj *Mahdí*. Postava *Mahdího* je pre Yahyu aj Oktara ústrednou postavou a koncepciou. Keďže ide v moslimskej eschatológii vôbec o najdôležitejšiu pozitívnu postavu, nebolo by to prekvapujúce, no Oktarova fascinácia *Mahdíom* je viac ako len „profesionálna“.

Príchod *Mahdího* a „zlatý vek“

Mahdí je „Bohom správne vedený“ (od koreňa *h-d-j*, „byť Bohom správne vedený“ a výraz *hidája* označuje podobu vodcovstva pod patronátom *mahdího*).¹¹ V Koráne síce tento výraz nenájdeme, ale sú tam miesta, kde sa hovorí o bohom vedených (17:97 *tahdí Alláh*, 39:23 *Alláh dhálíka hudá*; na mnohých miestach sa hovorí tiež o „tých, čo prijali vedenie“, *muhtadí*), čo svedčí o tom, že základná koncepcia *mahdího* nebola prvotnému islamu cudzia. Ucelenejší obraz nám ponúka celý rad *hadíthov*, v ktorých sa už razantne objavuje aj pluralita názorov reprezentovaných jednotlivými frakciami islamu (pozri: Williams 1971: 194-198).

Všeobecne platí názor, že eschatologický *Mahdí* by mal pochádzať z *ahl al-bajt*¹² a „klasická“ moslimská tradícia (napr. al-Kisá'í 1980: 160-163) konsenzuálne ukazuje *mahdího* ako obnovovateľa (*mudžaddid*) a vodcu moslimov, ktorý vystúpi na konci vekov, keď potom, čo spolu s prorokom 'Ísá porazí a zabije *al-dadždžála*, nastolí na zemi poriadok a spravodlivosť.

Podľa ší'itov *mahdí* je už vo svete, no rôzne ší'itské smery považujú za *mahdího* rôznych svojich *imámov*. Podľa sunnitov *mahdí* by sa len mal narodiť a mal by pochádzať z qurajšovského rodu. Mal by sa volať Muhammad b. 'Abdalláh, podobne ako posledný prorok islamu, a mal by mať tie najlepšie ľudské a morálne vlastnosti.



Adnan Oktar / Harun Yahya očami svojich stúpcov „v zlatom ráme“ na oficiálnej stránke svojho hnutia (zdroj: <http://www.harunyahya.net>)

Obraz *Mahdího* sa podľa predstáv v zásade opiera o klasické sunnitské moslimské koncepcie, ale v niektorých aspektoch môžeme nájsť väčšie či menšie rozdielnosti. Podľa Yahyu *Mahdí*, ktorý príde na konci sveta, sa bude v mnohých aspektoch líšiť od tých *mahdíov*, ktorí prišli zatiaľ (Yahya, 2012: 51-52). To je hneď prvá z nezhôd. V islamských dejinách je síce celý rad vodcov a islamských predstaviteľov, ktorí sa pýšia titulom *al-mahdí*, no sunnitská tradícia označuje týchto *mahdíov* za „falošných“, keďže v súvislosti s ich činnosťou nedošlo k apokalypse. U ší'itov zas – ide už o ktorýkoľvek smer – jediný pravý *mahdí* môže byť len očakávaný skrytý *imám* po svojom návrate.

Podľa Yahyu *Mahdí* má tri základné úlohy:

1. „Vysporiadať sa s filozofickými systémami, ktoré popierajú Božiu existenciu a podporujú ateizmus.“
2. „Intelektuálny boj s poverami a hypokritickými jedincami“, ktorí „skorumpovali a skazili islam“, „odkrytie a zavedenie pravej islamskej morálky založenej na Koráne“.
3. „Posilniť sociálne a politicky celý islamský svet a potom nastolenie mieru, bezpečnosti a blahobytu“ (Yahya, 2011a: 35-36)

Teda *Mahdí* v poňatí Yahyu má najmä misijné a kultúrne úlohy, v jeho koncepcii v zásade chýbajú bojové scény, dobre známe z iných moslimských eschatológií. Síce potom aj u Yahyu vystupuje ako vládca sveta a vodca islamu (Yahya, 2011a: 100-106), no tento ideálny svet „zlatého veku“ v líčení autora sa vyznačuje popri presadzovaní islamských hodnôt najmä ekonomickým a technologickým blahobytom. Vôbec, pre Yahyu

¹¹ V západných kontextoch je občas prekladaný ako „spasiteľ“ či „mesiáš“, no tieto preklady považujem za nepresné a tendenčné.

¹² „Lud domu“, užšia rodina proroka Muhammada.



Adnan Oktar / Harun Yahya očami svojich kritikov,
karikatúra Martina Rowsona (zdroj: *New Humanist*, 124(5)
2009: 17)

sú technologické vymoženosti zdrojom fascinácie a prikladá im nesmiernu dôležitosť (Yahya, 2003b: 28-45; 2011a: 57-62). „Zlatá doba“ sa bude ešte vyznačovať nevídaným rozvojom umenia (Yahya, 2003b: 46-55), príroda sa premení na rajskú záhradu na zemi (Yahya, 2003b: 56-77). Yahya má aj celkom jasnú predstavu, kedy sa to stane. Odvolaním sa na Nursiho konštatuje, že *Mahdí* a jeho malá skupina verných nastolí zlatú dobu „sto rokov po pôsobení *Bediüzzamana*“ (Yahya, 2012: 30), a keďže Nursi zomrel v r. 1960, malo by to byť v roku 2060. Autori diel nielen o islamskej apokalypse sú spravidla fascinovaní číslami a dátumami, a nie je to inak ani u Yahyu. Určuje termíny rôznych udalostí odvolaním sa pritom najmä na Nursiho predpovede, ale aj na iné, veľmi variabilné zdroje (Yahya, 2012: 92-125). „Zlatá doba“ sa vyznačuje aj vznikom „islamskej únie“. To, že pod *mahdího* vládou sa celý svet stane moslimským, nie je Yahyaho myšlienkou, no konkrétna Yahyaho predstava o islamskej únii je pomerne špecifická. Ide o vládu islamu založenú na „turecko-islamskej únii“ (*Türk- slam Birli i*). Ide o koncepciu, ktorú Yahya rozvinul postupne. Na začiatku svojho pôsobenia – asi pod vplyvom Nursiho – ešte výrazne stál proti tureckému nacionalizmu, ba dokonca podľa výpovedí niektorých jeho bývalých zástancov pokladal za *Dadžáddála* samotného Mustafu Kemala Atatürka.¹³

Postupne si však osvojil myšlienku turecko-islamskej syntézy (*Türk- slam Sentezi*) spojenej s menom premiéra Turguta Özala. Özal opierajúc sa na islamistov a súfijské bratstvo *Nakşibendîje* presadzoval spojenie islamu s kemalistickou ideológiou (pozri: Pirický, 2004: 52-61). V tomto duchu aj Yahya začal ukazovať Atatürka ako popredného hrdinu a odporcu darvinizmu, čo je od Yahyu zrejme prejavom najväčšieho komplimentu. Potom už nie je prekvapujúce, že je Turecko miesto, ktoré bude centrom tejto „zlatej doby“, a Turci sú hlavným nositeľom islamského posolstva (Yahya, 2012: 35-38). Aj samotný *Mahdí* sa objavil podľa Yahyu tu, presnejšie v poslednom centre kalifátu v Istanbule. Stalo sa tak v prvom roku 15. storočia podľa *hidžry*, teda v r. 1979. *Mahdí* podľa Yahyu prišiel vtedy s „armádou mládeže“ a začal šíriť pravdu, aby potom dovŕšil svoju misiu „zhruba 30-40 rokov po roku 1400 *hidžry*“ (Yahya, 2012: 80).

Záver: z kreacionistu *Mahdí*m?

Keď sa dôkladne pozrieme na Yahyaho portrét *Mahdího*, na jeho úlohy a charakteristiku, sú evidentné niektoré podobnosti medzi osobou a činnosťou Adnana Oktara a *Mahdího*. *Mahdí* sa objavil, resp. začal svoju činnosť v r. 1979 v Istanbule, ako aj Oktar vtedy prišiel študovať do mesta a začal svoju činnosť aktivistu. Síce v prevažujúcej moslimskej tradícii by sa *Mahdí* mal volať Muhammad b. ‘Abdalláh, no Oktar vo svojej satelitnej televízii A9 sa vyjadril, že *Mahdí* sa volá Adnan¹⁴ a sám potom inde zdôrazňoval, že sa volá Muhammad Adnan Oktar. Tiež zdôrazňoval svoj priamy pôvod od proroka Muhammada, a to ako na základe „overenej genealógie“, tak aj podľa „fotografického materiálu“.¹⁵

Aj činnosť a úlohy *Mahdího* vykreslených v knihách Haruha Yahyu silne pripomínajú činnosť Adnana Oktara, ako napr. „popredného nepriateľa ateizmu“, a ciele, ktoré Oktar kladie, napr. „intelektuálny boj v presadzovaní islamských hodnôt“, sú identické s tými, ktoré by mal naplňovať *Mahdí*. Oktar sa síce nikdy otvorene neprihlásil k tomu, že by bol identický s eschatologickou osobou *Mahdího*,¹⁶ ba niekoľkokrát to aj poprel, no podľa výpovedí ľudí, ktorí ho poznali v 80. rokoch, či jeho bývalých zástancov, už od začiatku svojej činnosti bol príslušníkom jeho hnutia všeobecne považovaný za *Mahdího* (Arda, 2011: 18-19) a podľa Oktara pravý *Mahdí* prezradí svoju pravú identitu len v tej pravej chvíli. Na rôznych internetových fórach

13 Pozri: Erip Yuksel: Harun Yahya or Adnan Oktar: The Promised Mahdi? <http://whoisharunyahya.wordpress.com/harun-yahya-or-adnan-oktar-the-promised-mahdi/> (21. 10. 2012).

14 A9, 15. jún 2011, pozri: www.youtube.com/watch?v=87ShQmrVFM0&NR (18. 8. 2012).

15 Pozri: <http://www.ahlalhideeth.com/vbe/showthread.php?t=11478> (21. 10. 2012).

16 Napr. A9, 25. február 2012, pozri: <http://www.youtube.com/watch?v=FKCi8cNbCHY> (21. 10. 2012).

a inde v médiách tiež prebiehajú živé diskusie podporujúce či popierajúce Oktarovu identifikáciu s *Mahdí*.¹⁷

Prekvapujúce či zarážajúce na tejto kontroverzii okolo toho, či je alebo nie je Adnan Ortar / Harun Yahya očakávaným *Mahdí*, nie je to, že je niekto považovaný za hlavnú pozitívnu osobu moslimskej apokalypsy. K tomu už došlo v dejinách islamu niekoľkokrát. Zarážajúca či prekvapujúca je pomerne chabá či nijaká reakcia zo strany islamských učencov na túto možnosť. Má to však svoje dôvody. Oktar / Yahya sa stal známym v moslimskom svete, aj mimo neho, predovšetkým nie ako možný *Mahdí*, ale ako popredný šampión islamského kreacionizmu. Mnohí islamskí učitelia v moslimskom svete, ale aj na západe ho považujú za najvýznamnejšieho hovorcu tej podoby islamu, ktorý sa dokáže vysporiadať s výzvami modernej doby, technológie a neistôt. Yahya je podľa mnohých islamských učencov tou osobou, ktorá dokáže pojednávať o vede, kozme a prírode tak, aby to bolo pútavé a všeobecne zrozumiteľné. Za tieto jeho „zásluhy“ mu odpúšťajú jeho možné „prehrešky“ vrátane možných aspirácií na úlohu *Mahdího*. Keby to nestačilo, Oktar sa dokáže pomerne pružne prispôbiť k aktuálnemu obecnému, manipulovať s médiami a je majstrom demagógie. V Turecku a mimo nej sa prejavuje rozdielne, neustále modifikuje svoje stanoviská. Nové vydania jeho kníh sú podľa potreby modifikované a staré verzie textov sú stiahnuté z obehu.

Pokiaľ ide o oktarových kritikov z turecka, moslimských krajín či zo Západu, tých je pomerne málo a ich kritika smeruje najmä proti kreacionistickým tézám a netýka sa eschatologických predstáv Haruna Yahya. Oktarovi tureckí kritici, ako novinári Fatih Altayli a Erip Yuksel či vedci Edis Taner (fyzik), Ümit Sayin (neuroológ) a Aykut Kence (biológ) sú často vystavení kampani zo strany mediálneho impéria Haruna Yahya, v ktorom sa ich snažia očierňovať či znemožniť. Vyššie menovaní však kritizujú najmä nepravdivosť tvrdení týkajúcich sa evolúcie v Yahyaho knižkách a občas jeho podozrivé ekonomické či sociálne aktivity, prípadne iné osobné obvinenie, nie však jeho eschatologické predstavy. Keďže v zásade ide o náboženské predstavy, očakávalo by sa, že sa k tomu vyjad-

rí aspoň niekto z islamských náboženských (*‘ulamá’*) a nábožensko-právnych (*fuqahá’*) znalcov v Turecku aj inde, no pokiaľ mi je známe, títo predstavitelia o danej téme mlčia. Jedným z mála kritikov Oktara z islamských učencov je šejk Imran Nazar Hosein (1946-), profesor na Islamskej univerzite v Kuala Lumpur.¹⁸ Hosein, sám autor mnohých kníh o konci vekov a príchode *Mahdího*, vyslovil svoj nesúhlas s mnohými koncepciami Haruna Yahya a evidentne popiera možnosť, že by on mohol byť očakávaným *Mahdí*.¹⁹

Až na tieto sporadické hlasy kritiky je však Yahya / Oktar v moslimskom svete všeobecne vnímaný pozitívne, o čom svedčí aj jeho umiestnenie na 45. mieste medzi 500 najvplyvnejšími moslimami v už spomínanej publikácii r. 2010, vydávanej jordánskym Kráľovským inštitútom pre islamské strategické štúdiá.²⁰ Je nesporné, že Harun Yahya je najvplyvnejším a najznámejším islamským kreacionistom, ako aj autorom desiatich strán textov najmä o odmietnutí darvinizmu, ale aj o mnohých iných témach. Jednou z najdôležitejších týchto jeho „iných“ tém je práve koniec vekov a príchod *Mahdího*. Yahyaho vízia *Mahdího* sa nijako výrazne nevybočuje z tohto, aj v súčasnom islamskom svete tak rozšíreného žánru, veď poznáme aj autorov s bizarnejšími nápadmi (napr. o úlohe ufónov a Bermudského trojuholníka v islamskej eschatológii, pozri: Filiu, 2011: 97-101), keďže eschatologická literatúra je vlastne druhom fantastickej literatúry. Čo však urobilo Haruna Yahya výnimočným medzi autormi eschatologických pamfletov je možnosť pripúšťajúca v jeho textoch to, že sám autor či už jeho zosobnenie Adnan Oktar je tým očakávaným *Mahdí*, o ktorom píše.

Oktar / Yahya zatiaľ popiera možnosť, že by bol tým *Mahdí*, ktorý príde na konci vekov, aj keď to vyzerá tak, že jeho verní v to nespochybniteľne veria. Čo však Oktar / Yahya nepopiera, ba s veľkou istotou zdôrazňuje a neustále opakuje je, že žijeme na konci vekov, keď nielen podľa neho, ale aj na základe všeobecných moslimských predstáv *Mahdí* prísť musí. Takto vo „svete Haruna Yahya“ zostávajú len tri možnosti: Oktar skôr či neskôr musí aj otvorene pripustiť svoju úlohu *Mahdího* alebo identifikovať *Mahdího* v inej osobe ako v sebe, alebo posunúť termín nastolenia „zlatého veku“ a oddialiť tak ako koniec sveta, tak aj príchod *Mahdího*.

17 Pozri napr.: <http://www.defence.pk/forums/members-club/161920-harun-yahya-fake-mahdi.html> (23. 10. 2012); <http://whoisharunyahya.wordpress.com/harun-yahya-or-adnan-oktar-the-promised-mahdi/> (21. 10. 2012); <http://forums.understanding-islam.com/showthread.php?p=915-is-Harun-Yahya-a-hidden-sufi-or-alawi> (23. 10. 2012).

18 O jeho osobe a diele pozri: <http://www.imranhosein.org/> (24. 10. 2012).

19 Pozri: What is Your Problem With Harun Yahya? Sheikh Imran Nazar Hosein Responds <http://www.youtube.com/watch?v=Iz0Ukl6OIos> (24. 10. 2012).

20 *The 500 Most Influential Muslims 2010* (eds. in chief: Dr. Joseph Lumbard & Dr. Aref Ali Nayed). Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Center 2010.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

Pramene

al-Kisá'í, Abú 'l-Hasan (1980). *Kniha o počiatku a konci. Islamské mýty a legendy*. Bratislava: Tatran.
Korán (1991). Praha: Odeon.

Diela Haruna Yahyu týkajúce sa konca sveta a príchodu Mahdího (anglické verzie)

- (2003a). *The Rise of Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
(2003b). *The Golden Age*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen.
(2003c). *Terrorism: The Ritual of the Devil*. New Delhi: Islamic Book Service.
(2003d). *The Prophet Yusuf (as)*. New Delhi: Millat Book Centre.
(2003e). *Signs of the End Times in SuratAl-Kahf*. New Delhi: Goodword Books.
(2005). *Prophet Solomon (pbuh)*. Istanbul: Global Publishing.
(2009). *Wisdom and Sound Advice from the Torah*. Istanbul: Global Publishing.
(2010a). *The Day of Judgment*. b.m.: b.v.
(2010b). *The Prophet Jesus (as) and Hazrat Mahdi (as) will come this Century*. Istanbul: Global Publishing.
(2010c). *Hazrat Mahdi (Pbuh) is a Descendant of the Prophet Abraham (Pbuh)*. Istanbul: Global Publishing.
(2011a). *The End Times and Hazrat Mahdi (as)*. Clarksville: Khatoons.
(2011b). *Hazrat Mahdi (pbuh) in the Qur'an, the Torah, the Psalms and the Gospel*. Istanbul: Global Publishing.
(2012). *The Prophet Jesus (as), Hazrat Mahdi (as) and the Islamic Union*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.a). *Prophet Jesus (pbuh): A Prophet, not a Son of God*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.b). *The Signs of Prophet Jesus' (pbuh) Second Coming*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.c). *The Glad Tidings of the Messiah*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.d). *The Prophet Jesus (as) will return*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.e). *The Winter of Islam and the Spring to Come*. Istanbul: Global Publishing.
(b.d.f). *Signs of the Last Day*. b.m.: b.v.
(b.d.g). *How did the Dajjal die?* b.m.: b.v.
(b.d.h). *Pleasant Words from the Gospel*. b.m.: b.v.
(b.d.i). *Portents and Features of the Mahdi's Coming*. b.m.: b.v.
(b.d.j). *The Prophet Jesus (pbuh) did not die*. b.m.: b.v.
(b.d.k). *Mary: An Exemplary Muslim Woman*. b.m.: b.v.

Webové stránky Haruna Yahyu

Hlavná stránka
<http://www.harunyahya.net>

Stránky spojené s eschatologickou tematikou

<http://www.awaitedmahdi.com>
<http://www.dayofjudgment.com>
<http://www.endoftimes.net>
<http://www.signsofthelastday.com>
<http://www.jesusswillreturn.com>

Literatúra

- Amanat, A. (2009). *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London– New York: I. B. Tauris.
Arda, H. (2009). Sex, Flies & Videotape. In: *New Humanist*, 124(5): 16-20.
Cook, D. (2002). *Studies in muslim apocalyptic*. Princeton: The Darwin Press.
Cook, D. (2005). *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. New York: Syracuse University Press.
Filiu, J.-P. (2011). *Apokalypsa v islámu*. Praha: Volvox Globator.
Kovács, A. (2006). „Pozvanie k pravde”: Harun Yahya a islámsky kreacionizmus. In: T. Bubík; A. Prázdny; H. Hoffmann (eds.), *Náboženství a věda*. Pardubice: Univerzita Pardubice (s. 88-99).
Livne-Kafri, o. (2006). Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect. In: *Arabica*, 53(3): 382-402.
Nasr, S. H.; Dabashi, H.; Nasr, S. V. R. (eds.) (1989). *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Albany: StateUniversityof New YorkPress.
Pirický, g. (2004). *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave.
Poston, L. (2010). The Second Coming of 'Isa: an Exploration of Islamic Premillennialism. In: *The Muslim World*, 100(3): 100-116.
Sayin, Ü.; Kence, A. (1999). Islamic Scientific Creationism: A New Challenge in Turkey. In: *Reports of the National Centerfor Science Education*, 19: 18-20, 25-29.
Saritoprak, Z. (2003). The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition. In: *The Muslim World*, 93(2): 291-304.
Williams, J. A. (1971). *Themes of Islamic Civilization*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
Zeidan, D. (2006). Jerusalem in Islamic fundamentalism. In: *Evangelical Quarterly*, 78(3): 237-256.

Al-Azhar and the Arab Spring: Documents for democracy¹

LÁSZLÓ TUSKE

Katedra arabských a islamských štúdií
Katolícka univerzita Pétera Pázmánya, Piliscsaba

Článok ponúka analýzu a interpretáciu dvoch dôležitých dokumentov týkajúcich sa slobody a demokracie, publikovaných vplyvnou káhirskou univerzitou al-Azhar v júni 2011 a v januári 2012. V prvej časti článku sa objasňuje fenomén arabskej jari, kým v druhej sú predstavené samotné dokumenty, ich štruktúra, posolstvo a okolnosti ich vzniku, zatiaľ čo tretia časť poskytuje ich interpretáciu a vplyv na doterajší vývoj v arabskom svete.

Kľúčové slová: islám, Egypt, al-Azhar, ‘ulamá’, arabská jar

Al-Azhar is the greatest mosque-university in the world today. Reluctantly adjusting to modern times over the last century, this millennium-old institute remains a focal point of Islamic religious and cultural life for Egypt and the entire Islamic world. *Azhari* authorities have been taking part in recent discussions about Egypt's future and issued two significant documents in this concern. Thus we can say that al-Azhar walks a tightrope between provoking the assault of the Islamist current and discrediting itself in popular eyes through subservience to the military government. This paper aims to highlight the new role of al-Azhar mosque-university in the new wave of modernization and find out whether its centuries-old balancing role continues.

The presentation is divided the following way: first I speak about the Arab Spring and its background, then about the documents issued by Dr. Ahmad al-Tayyib, the Grand Shaykh of al-Azhar, and finally I will give an interpretation of these developments.

The Arab Spring

In 2011 the Arab Spring was in full bloom. The winds of revolution blew in Tunisia, Egypt, Libya, Yemen, Bahrain and Syria. Other countries were shaken by

waves of demonstrations, and strikes that did not reach the point of full-scale revolution but left the regimes' stability uneasy. The situation in Morocco, Algeria, Kuwait, Oman, Iraq and the Palestinian territories, for example, were far from calm. Nor was the Arab Spring limited to the Arab region. The phenomenon spread among youth in other countries of the world: in various European countries, Russia and even in the US in the form of the Occupy Wall Street movement. In a sense, Cairo's Tahrir Square epitomised the Arab Spring. It breathed the memory and the spirit of Bouazizi in Tunisia and Khaled Said in Egypt, who have become symbols of a world of fresh and vigorous youth crying out against an unjust and corrupt world.

The developments shocked the political, intellectual and even academic circles. First because no one predicted them. The intelligentsia talked of tyranny, the marriage of wealth and power, and there existed a certain groundswell of discontent, but the idea that this could engender a grassroots revolution seemed out of question. Secondly, in terms of its magnitude, means and complexity, the revolution was beyond even the wildest dreams of the ruling elites, as well as the people, who rushed to take part in the countries where rev-

¹ This publication was supported by the TÁMOP 4.2.1. B-11/2/KMR-2011-0002 grant of the European Union and the Hungarian Government.

olution erupted or kept watching and waiting to see how situations pan out on the ground in other parts of the world. A third reason why the Arab Spring came as a surprise was the impression that the upheavals could not escalate to a revolution due to some intrinsic socio-political nature of the Arab countries. In fact, this „nature“ is often the fabrication of the media and staged receptions of the head-of-state, although sometimes, it is also the product of a historic development, a tribal composition, or the dominance of a particular sect, none of which fall into the category of „intrinsic“.

This is not to suggest that the Arab intelligentsia, the cultural, political and religious elites were entirely out of touch. Within their circles there were groups of reformists who were able to understand and explain the social, political and economic discontent. In Egypt alone there were 222 instances of various forms of protest in 2004, and they soared to 690 in 2009. The following year, there was an average of five protest action per day. Logically speaking, a revolution was not farfetched.

A modern Arabic novel

I would like to quote from the well-known novel *Yacoubian Building* written by the famous Egyptian novelist Alaa al-Aswany. The relatively long part is a religiously formulated report on the people's general discontent. The novel was issued in 2002 and as far as I know it had been reprinted more than twenty times till 2010, and it was translated into nearly thirty languages.

The scene is a university mosque and the *imām* – the prayer leader – is speaking:

„Our rulers claim that they are applying the Law of Islam (i.e. sharia) and assert at the same time that they are governing us by democracy. God knows they are liars in both. Islamic law is ignored in our unhappy country and we are governed according to French secular law, which permits drunkenness, fornication, and perversion so long as it is by mutual consent. The state itself in fact benefits from gambling and the sale of alcohol, then spews out its illgotten gains in the form of salaries for the Muslims, who as a result are cursed with the curse of what is forbidden and God expunges His blessing from their life.

The supposedly democratic state is based on the rigging of elections and the detention and torture of innocent people so that the ruling clique can remain on their thrones forever. They lie and lie and lie, and they want us to believe their revolting lies. We say to them, loud and clear, 'We do not want our umma (Islamic Nation) to be either socialist or democratic. We want it Islamic-Islamic, and we will struggle and give our poor lives and all we hold dear till Egypt is Islamic once more.'

Islam and democracy are opposites and can never meet. How can water meet with fire, or light with darkness? Democracy means people ruling themselves by themselves. Islam knows only God's rule. They want to submit God's Law to the People's Assembly so that the honorable representatives may decide whether God's Law is worthy of application or not! A monstrous word it is, issuing from their mouths; they say nothing but a lie. The Law of the Truth, Glorious and Sublime, is not to be discussed or scrutinized; it is to be obeyed and implemented immediately, by force, unhappy that may make some people. ...” (Al Aswany, 2006: 95-96)

This is apparently an open Islamist voice, and the most striking is that the religious and the political sides of the society's life are mixed or even confused. The religious side with its ethically clear and honorable position – *per se* – is understandable, but it is far removed from politics. Now, with all this in mind we have to remember that the text appeared in a novel criticizing the regime in the first decade of the century and as such it contributed to the formulation of the social discontent.

Education

On the other side I would like to refer to the fact that in pre-revolutionary Egypt we have been witnessing the growing role of religious issues also on the level of education. But these educational issues were merely ancillary to the more fundamental dispute about the role of religion in the public life of modern Islamic state. Generally speaking, one may say that discussions of this role have been ongoing and broadly based in every country in the region and beyond. They have been inevitable and necessary. And they are not likely ever to be finally resolved. The tension or even contradictions between education and broader government policy and activity derived from three inescapable contradictions in the very nature of religious and national education.

First, a contradiction existed between the common sense of identity which nationalist movements everywhere strive to create and the empirical linguistic, cultural, gender, ethnic, regional and confessional diversity in the real world, which such movements must find ways to mask, ignore, delete and transcend.

Second, there has been a contradiction between nationalist and religious ideologies, which can work at cross-purposes. There are often conflicts between the identities and activities favored by state ideologies and those favored by religious ideologies, which have separate but interconnected histories and goals.

Finally there has been a contradiction between the linear nature of narrative and the always nonlinear na-

ture of real life. How do the Egyptian youth construct stories that touch their imperfect lives without succumbing to those imperfections? How do they construct single, comprehensive guides to moral development that acknowledge the very different challenges each of their faces? And how do they apprehend and portray the unity underlying the world's diversity and the eternal truths that stand far behind the world's busy avenues of change?

We can now say that the answer is ready, we are in a post-revolutionary situation and we see a growing domination of the Islamist current, as was evident in the last parliamentary elections. Large segments of the Egyptian society seem to be willing to give a chance to the Muslim Brotherhood and the Salafis to take power in the hope that their long-awaited participation in the country's political life will contribute to resolving the accumulated problems in almost every aspect of social and political life.

However, certain procedures should be observed in order to ensure fairness in the newly adopted political process. First, as the history and recent experience of some other countries have taught, nothing good comes out of a complete integration of religion into politics. This is because each is in a way incompatible with the other. Religion is by nature sacred and constant and is exercised and implemented by straightforward people. Politics, on the other hand, is necessarily variable and sometimes contradictory, and its implementation may call for a certain amount of strategic thinking.

Religious and political communities

And this is the point that Roger Scruton emphasizes in his essay titled *The West and the Rest*, saying that the western part of the world differs from the rest, because it created a special form of social binding – politics – while the rest did not work it out. By politics Scruton means the government of a community by man-made laws and human decisions, without reference to divine commands. This form of social binding differs from the religious one founded in piety, in the habit of submitting to divine commands. Religion is a static condition while politics is a dynamic process. Whereas religions demand unquestioning submission, the political process offers participation, discussion, and law-making founded in consent. The law is made legitimate by the consent of those who must obey it. And this consent is – says Scruton – shown in two ways: by a real or implied social contract, whereby each person agrees with every other to the principles of government; and by a political process through which each person participates in the making and enacting of the law. The right and duty of participation is what he means by „citizenship“ and the distinction between

political and religious communities can be summed up in the view that the first are composed of citizens, and the second of subjects.

After elections

The question in this context is, whether the Egyptian society or its political elite is able to transform the political culture of the country and to set up a new form of social binding – politics. The parliamentary elections recently resulted in the overwhelming victory of the so-called Islamist current. The secularist intelligentsia argue, first, that the unwise mixing of religion and politics should not be prolonged. It should be explained that people are elected in any political system according to their ability to serve the country, not according to their knowledge or adherence to Islam. Second, Egyptians should maintain the diversity of culture in the country, since Islam is by its very nature a religion of voluntary choice, not coercion, and it is one that categorically denies the right of others to question intentions or consciences. Third, they stress that one of the cornerstones of Islam is that there is no priesthood in the religion. Thus, there is no person or entity or group that can claim the right to classify others as acting in accordance with Islam or not. The Grand Sheykh of al-Azhar himself, despite his status, does not have the right to assess the relationship of any person with God.

Logically, there arises a question: What is the task of the religious elite in these conditions? How can it fulfill its function in keeping the Islamic law intact in the changing circumstances?

Al-Azhar for democracy

Earlier this year al-Azhar has issued a „document on fundamental freedoms“ to provide guidance to the new Egyptian society founded by the „Arab Spring“. It defends freedom of religion, opinion, scientific research and artistic creativity. This is the second paper presented by Al-Azhar University to the nation. The first was presented on June 11th and is titled: „Recommendations for the future of Egypt.“ Everything was created by the new rector Dr. Ahmad al-Tayyeb, who, as it is known, studied at the Sorbonne. He is trying to give the university of Al-Azhar a bit of independence. Since the time of Nasser, that is, for almost 60 years, the university has remained under the control of the Egyptian government. In this way its financial support was assured and it remained the spokesperson of Islam in Egypt, but it lost importance in the Islamic world. Now the university wants to return to being the spokesperson of the World of Islam, as it used to be in the early twentieth century.

„Recommendations for the future of Egypt“

On 11th June 2011 the Grand Sheykh of al-Azhar submitted the first document, „Recommendations for the future of Egypt“, summarized in 11 points:

The first point highlights „one national constitutional and democratic state; equality for all citizens; Sharia as one of the sources of legislation“.

The second point regards „universal suffrage and freedom of information“.

The third is „fundamental freedom of thought and opinion; human rights for men, women, children; diversity; citizenship, the only criterion of responsibility within society“.

The fourth is the „spirit of dialogue and mutual respect in the relationship between the different components of the nation.“

The fifth is the „respect for international agreements (implied: the agreement with Israel and other countries).“

The sixth: „respect for the dignity of the Egyptian nation (against abuse by police and the army).“

The seventh is the „progress in teaching and scientific research.“

The eighth is „priorities of development and social justice, taking action against corruption and unemployment.“

The ninth, „solid ties between Egypt and the Arab countries“.

The tenth, „Independence of the institution of Al-Azhar“ (in response to Islamists and Salafists who accuse it of complicity with national powers).

And finally the eleventh: „Al-Azhar is the only competent entity regarding Islamic affairs.“ This claim means al-Azhar does not only want to be independent from the government, but also to be the only institution who can speak for Islam (in response to Islamists and Salafists). The background of this statement is that nowadays each group in the Muslim world claims to be the voice of Islam, creating confusion and conflicts within the Umma.

The transitory government has welcomed the document, and the response of the liberal parties and Islamists was positive as well. Numerous intellectuals were invited for the creation of the document; Coptic Orthodox, Catholic, Anglican and Lutheran Christians were all present. It will take some time to measure the real impact it will have, because, to some experts' amazement, this document has not had a major immediate impact. From my point of view this document fulfilled a twofold function. First, it summarized the demands of the revolutionary Tahrir Square concerning the basic ideas of the new Egyptian state against the experience of the defeated Mubarak regime. Second, the

document demonstrated or revealed the role al-Azhar has to play in the Egyptian political life.

„Document on the fundamental freedoms“

This second text, officially published in January 2012 was written by Al-Azhar but obtained the approval of the Christian Churches, as well as various Islamic groups. The document has a great value because Al-Azhar is an authority in Egypt and in Islam; when Al-Azhar speaks, everyone listens.

The text consists of 4 points: 1) Freedom of faith; 2) Freedom of opinion and expression; 3) Freedom of scientific research; 4) Freedom of artistic and literary creation.

The key part of the document is found in the introduction and the first two points.

Introduction: Agreement between Sharia law and human rights

The introduction states that it is necessary to „find a relationship between the global principles of Islamic Sharia law with fundamental freedoms“: what is sought therefore is harmony between the principles of Sharia law and fundamental human rights, „approved“ by all international agreements that represent the civilizing experience of the Egyptian people. In practice, Al-Azhar University recognizes the value of the UN charter on human rights. And according to the document, these rights are: freedom of belief, freedom of expression, freedom of scientific research and artistic freedom.

It is worth noting that the document always speaks of „the principles of Sharia“ or the „goals (*maqāsid*) of Sharia.“ The Islamic law from the Middle Ages distinguishes between the „goals“ and the „decisions of Sharia“. This allows the intention to be preserved, relativizing the implementation and finding always new and more appropriate results, whilst saving the purpose of the law. This distinction is very important because it saves and opens the literal application of the principle of interpretation.

Al-Azhar also said that there is no conflict between democracy and Sharia. This is another very sensitive point. The document states that it is indeed necessary in a democratic evolution of society to allow the nation to live in peace and harmony with God.

The introduction ends with an attack on Islamist trends. Without naming any particular group, it aims at people who limit general and particular freedoms under the pretext of making order, using the criterion of „ordering good, prohibiting evil“. This „does not conform to the civilization and the evolution of modern Egypt.“ This justification is important, because it op-

poses civilization and modernity to the opinion of the Islamists, and speaks of societal change.

First point: religious freedom

The first point states that „religious freedom is the cornerstone of the construction of modern society and is based on the concept of perfect citizenship, established on the absolute equality among all in their duties and rights. This is confirmed by the obvious religious texts, as well as by the principles of the constitution and the law.” To confirm this harmony between human rights and the Qur’an on religious freedom, two well-known verses are cited: „There is no compulsion in religion. The right path stands out clear from error” (Qur’an 2:256). And also: „Say: The Truth [comes] from your Lord: so whoever wills – let him believe; and whoever wills – let him disbelieve” (Qur’an 18:29). Consequently, the document claims that „every manifestation of intolerance in religion, or persecution, or distinguishing between people in the name of religion, is a crime.” „All people in the society have the right to have the opinion they choose, which does not affect the right of society to preserve the heavenly religions, because the divine religions have a sacred character.”

The text avoids a fundamental problem: that of conversion from one religion to another. The abstract states that in matters of religion, everyone has the right to have their own opinion, but sets a limit through the principle that „religious sensibilities should not be offended.” Therefore it is not clear how far one can go. The meaning is „one should not provoke the common feelings.” So it is okay to convert in private, but proselytizing or publicizing one’s choice is not acceptable and by doing so one may even risk their life.

On the other hand, the document stresses that being a Christian or a Muslim should not affect the choice of a job, hiring, careers, etc. which unfortunately commonly takes place.

The text says that one must reject „those who use the anathema” (*takfir*), that is, to call and consider the other *kāfir*. Here it refers again to the Salafists, who easily dismiss individuals and groups as „*kāfir*”, infidel. For some time the authorities have been asking the Islamic world to stop this practice of disavowing the other within Islam, but to no avail. To justify this position, Al-Azhar mentions Anas Ibn Malik (711-795), who said: „If someone says that an opinion could be interpreted as ungodliness from 100 points of view, but that it can be interpreted as a thought of faith under at least one aspect, then you must accept it under the aspect of faith and not allow to interpret it as impiety.” This is the basis of mutual respect. Another quote of Malek says: „If there is no conflict between

reason and tradition, the reason is to be preferred, and the tradition is to be interpreted according to reason.” This is a great and important principle that we also find in the works of Averroes.

Second point: Freedom of opinion

The second point concerns the freedom of opinion and expression. Al-Azhar insists that this is the mother of all freedoms, and it manifests itself „through the free expression of opinions using any means of expression: writing, art, internet, etc. This allows for the freedom of society: political parties, civil society, television. It also implies the freedom to access sources of information to form an opinion. This freedom must be guaranteed by a constitutional text in order to become a common right.”

In Egypt – the document states – the freedom to criticize is also guaranteed, even with strong expressions, provided that the criticism is constructive. But the limit is „not to offend the other.” And again, the document introduces the principle of respecting the beliefs of the three divine religions, their rites and customs. If this is not done, „we risk destroying the social fabric and the firmness of the nation.” „It is no one’s right”, it says, „to cause sectarian tensions in the name of freedom of expression.”

It further states that freedom of opinion and expression „is the place of the examination of democracy” and asks, especially the media, to educate young people to this dimension „with tolerance and broad horizons.” The dialogue must always have the upper hand over intolerance.

Islam in support of scientific and artistic research

In the third and fourth point al-Azhar attempts to speak to the intellectuals. Particularly in the third point it reminds readers that once Islam was at the forefront of scientific research, but today only the West is creative in this field, together with Japan, Korea, China and India. For this reason it is time to awaken the Islamic world and contribute to scientific research.

The fourth point asks to push for greater artistic creativity in the Arab world, promoting the use of language. It emphasizes the importance of leaving each artist and intellectual free to express themselves, placing as the only limit – mentioned here and there – “that they do not offend the religious sensibilities of the people.” By „religious sensitivities” the authors mean the sensibilities of the members of the „three revealed religions:” Islam, Christianity and Judaism.

In these two points one sees a criticism of the West (the affair of the Danish cartoons against Mohammed is still alive. This attitude of criticizing religion should not enter the freedom of artists. In this, the Islamic

concept of freedom is different from the West's. But it should be appreciated that an official Islamic institution emphasizes the fact that the other two „revealed“ or „heavenly“ religions, Christianity and Judaism, should not be offended.

Conclusion

To understand these documents, it should be noted that in the Egyptian context and in the current global Islamic context, religious fanaticism and intolerance are prevalent. In this context, documents like that of Al-Azhar are great steps forward, especially because

they come from the highest Islamic authority in Egypt, respected by Sunni Islam all over the world. If they are able to apply these criteria, there will be a profound change: they separate the religion and the politics and so support the pre-political loyalties.

The government in Cairo may be in the hands of Islamic currents, but at least it will ensure tolerance and respect for religions.

If these documents become the inspiration for the new government, it will be a new step not only for Egypt but also for other Islamic countries.

RECOMMENDED READING:

Al Aswany, A. (2006). *The Yacoubian Building: A Novel*. New York: Harper Collins.
 Dodge, B. (1961). *Al-Azhar: A Millennium of muslim learning*. Washington: The Middle East Institute.
 Falk Gesink, I. (2010). *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London – New York: I.B. Tauris.

Hatina, M. (2010). *'Ulama', Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Salt Lake City: University of Utah Press.
 Scruton, R. (2002). *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat*. Delaware: ISI Books.
 Zeghal, M. (1996). *Gardiens de l'islam: Les oulémas d'Al Azhar dans l'Egypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

Odraz historických, politických, kmeňových a náboženských tenzií v súčasnej Sýrii

MAREK ZEMAN

Katedra porovnávacej religionistiky Filozofická fakulta UK, Bratislava

The article deals with Syria from the 19th century till present, based on a historical approach. It focuses on historical, demographic and religious developments on Syrian territory and revises historical contexts of religious, tribal and social life. The article also deals with present existing tensions. The results are applied to the current social and political situation in Syria. The last part of the article suggests feasible solutions of the current political situation.

Key words: Syria, tribalism, religion, politics, Arab Spring

Článok sa v historickom priblížení zaoberá Sýriou v 19., 20. a 21. storočí. Kladie dôraz na historický, demografický, sociálny a náboženský vývoj na území Sýrie. Zvýrazňuje existujúce napätia v spoločnosti. Výsledok aplikuje na súčasnú sociálnu a politickú situáciu v súčasnej Sýrii.

V nami pozorovanom období je Sýria pod vplyvom islamu. Islam sa dostal do Sýrie v roku 640, keď ju zabrala armáda vedená Chálidom ibn al-Walídom (*sajf Alláh*, „mečboží“), dovtedy to bola hraničná provincia Byzancie. Sýria bola značne zničená, pretože boje trvali už od roku 635, navyše v roku 639 prešla krajinou epidémia emauzského moru. Po dobytí Sýrie vzrástla mierová kolonizácia rodín z Arabského polostrova. Kalif Umar neobracal obyvateľstvo na islam, pretože v Sýrii žili „ľudia knihy“ (*ahl al-kitáb*). Naopak, rôznorodosťou v náboženstvách chcel vytvoriť čo najväčší rozdiel medzi prichodiacimi arabskými kmeňmi, ktoré vyznávali Islam, a pôvodným obyvateľstvom, ktoré bolo kultúrne a hospodársky vyspelejšie (Tauer 2006: 49). V rokoch 661 až 750 patrila Sýria pod Umajjovský kalifát. V rokoch 750 – 1258 sa tu rozprestieral Abbásovský kalifát. Následne časť územia zaberali Križiacke štáty (1097 – 1254), kým ich v roku 1254 ne-

dobyl Egyptský mameluk, sultán al-Malik az-Záhir Bajbars. Týmto zjednotil Egypt a Sýriu do jedného štátu. Od polovice 13. stor. sa snažili dobyť Sýriu Mongoli, podarilo sa to až v roku 1400 turkickému panovníkovi Timur-i Langovi. Po Timurovej smrti vzrástla moc Osmanskej ríše, ktorá zabrala v roku 1516 Sýriu a v tom istom roku aj Egypt. Tento stav zostal do prvej svetovej vojny.

Záujmy v Juhozápadnej Ázii si počas prvej svetovej vojny rozdelili mocnosti Francúzsko a Británia. V apríli roku 1920 sa Sýria dostala pod mandát Francúzska. V tom istom roku sa stal kráľom Sýrie Faisal I (Faisal Ibn Husajn), neskôr ho dosadili Briti za kráľa Iraku. Francúzi nemali podporu od Sunitskej elity, preto podporovali Alawitov. Proti francúzskemu mandátu sa vzbúril Sultán Al-Atraš v roku 1925. Povstanie vypuklo v pohorí Džabal al-Drúz a viedol ho Sultán Al-Atraš, arabský a drúzsky vojvodca, bojovník za oslobodenie. Francúzom sa podarilo povstanie potlačiť až na jar v r. 1927. Sultán ušiel do Zajordánska a vrátil sa až v roku 1937, keď pokračoval v boji za oslobodenie Sýrie. Prvou formálnou dohodou, ktorá sa považuje za uznanie národného hnutia v Sýrii, je francúzsko-sýrska dohoda o nezávislosti (1936). Francúzsko ju podpísalo, ale ne-

ratifikovalo. Na základe tejto zmluvy a novej ústavy bola zvolená vláda v Sýrii. Po páde Francúzska (1940) patrila Sýria pod Francúzsky štát (známy aj ako Vichysťické Francúzsko), kým nebola oslobodená vojskami Británie a Slobodného Francúzska v roku 1941. Proti francúzskemu mandátu sa postupne zdvíhal odpor podporovaný stávkami a demonštráciami, ktorý vyvrcholil bombardovaním Damasku francúzskym letectvom. Sýria v roku 1944 získala samostatnosť. Následne s príspevom Organizácie spojených národov opustili Sýriu francúzske jednotky, posledné 17. apríla 1946.

Po odchode francúzskej armády nasledovalo búrlivé obdobie sprevádzané politickými prevratmi. V roku 1958 Sýria a Egypt vytvorili Zjednotenú arabskú republiku. V rýchlom slede nasledovali výmeny: 1963 – pri moci bola socialistická strana, 1966 – pri moci je ortodoxná časť strany Baas, viedol ju Núr ad-Dín Mustafá al-’Atási. 1970 – vojenským prevratom generála Háfiza al-Asada sa k moci dostalo pragmatické krídlo strany Baas. 1973 – Ľudová strana schválila ústavu, Sýria je demokratická, socialistická, ľudová republika, s dôrazom na sekularizáciu. Prezident musel byť moslim.

Spoločnosť Sýrie po roku 1800

Popíšme si rozdelenie obyvateľstva, pričom všetky náboženské, kmeňové a politické údaje, ktoré budeme využívať, sú údaje od roku 1800. Historické zápisy, ktoré popisujú vidiecky život pred rokom 1800, sú skôr výnimočné. Prvé zápisky hodné skúmania pochádzajú až z osmanskej doby, pričom tieto archívy sa len začínajú vedecky skúmať (Hourani, 2010: 110).

V Sýrii nachádzame dva základné druhy arabskej spoločnosti: beduínska civilizácia (*badáwa*) a mestská civilizácia (*hadára*). Za „pôvodných“ beduínov sa považujú bojové beduínske kmene chovajúce ťavy. Významným faktorom pre jednotu kmeňa je udržiavanie kmeňovej solidarity (*‘asabíja*). Beduíni pásli ovce v Náfúde a na zimu odchádzali na severozápad Sýrie alebo severovýchod Iraku. Ich genealogický pôvod sa odvodzuje od skutočného alebo mystického kmeňa. Platí to aj pre polokočovné alebo usadené beduínske kmene. Za seberočných považovali len kmene rovnakého pôvodu, nerovné manželstvá sa nesmeli uzatvárať. Ide o rodinnú alebo rodovú endogamiu („arabský zväzok“, *nahwa*), sobáš muža so sesternicou z otcovej strany, alebo inou sesternicou či neterou. V prípade jednostranného sobáša to ukazuje na vzťah nadriadený–podriadený, pričom podriadená rodina vydávala dcéru. Táto prax v uzatváraní manželstiev sa dodržiava v elitných rodinách Sýrie aj v súčasnosti. Podobné manželstvá sú aj v rámci beduínskych kmeňov. Nadriadení pastieri tiav si mohli zobrať za manželku ženu z „podriadeného“ kmeňa pastierov oviec (*šawíja*). Za

nižšiu skupinu bola považovaná usadlá časť arabského obyvateľstva (*hadar*). Často to boli pôvodní kočovníci, v súčasnosti poľnohospodári. Manželstvá medzi beduínmi a poľnohospodármi organizovanými v kmeňoch boli možné. Beduíni chovajúci ťavy sú na vrchole spoločenskej dôležitosti. Potom nasledujú beduíni chovajúci ovce a kozy, na dne beduínskej spoločnosti sú korisťníci, banditi, lovci gaziel a pštrosov (*suláb*), ktorí si genealogický pôvod neuchovávali. V poradí dôležitosti po beduínch v spoločnosti nasledovali remeselníci, obchodníci a otroci. Zaujímavosťou je, že „pre emirom bolo prijateľnejšie vziať si za manželku otrokyňu, ako dievča z obchodníckeho rodu“. Dochádzalo aj k „mliečnemu“ príbuzenstvu, na báze spoločného kojenia. Toto pseudopríbuzenstvo vznikalo medzi emirom a otrokom a využívalo sa v klientelizme (Gombár, 2004: 15-17).

Hadára– mestské a vidiecke elity v Sýrii žijú najmä v sunitských mestách Halab (Aleppo), Hamá, Hims a Damask. Na spoločenské postavenie elitných rodín vplyvajú politické, podnikateľské a duchovné aktivity, ale najviac je založené na kvalite jednotlivca. Priblížme si, ako fungovala mestská elita v Halabe. Halab bol od začiatku 19. storočia arabské veľkomesto. Halabská mestská elita (*a‘ján*) a jej rodiny (*‘á‘ilát*) sa delila podľa genealógie alebo zamestnania. Najvýznamnejšia halabská rodina bola rodina duchovných Táhá a jej odnož Čelebi Zade. Rodina Šajchbandar viazala pôvod na osmanského guvernéra Mustafu Pašu Bujúního, vlastnila pozemky ešte z tímárskeho systému. K obchodnej elite patrila rodina Šurajjif, genealogicky sa viazala na kmeň Banú Tamín a druhému kalifovi Abú Bakrovi. V halabskej elite, špeciálne medzi obchodníkymi rodinami dochádzalo k arabským sobášom s cieľom koncentrácie majetku (Gombár, 2004: 17).

Mestské elity pri vzťahu s vládnucimi inštitúciami využívajú klientelizmus. Je to typický jav pre blízky východ, bežne sa uplatňoval a za základ sa považujú praktiky v lokálnych politických štruktúrach Osmanskej ríše. V Sýrskych mestách a aj na vidieku lokálne elitné rodiny viedli vodcovia (*za‘ím*), ktorí prostredníctvom mladíkov (*qabadáj*) ovládali mestské časti a oblasti. V rámci klientelizmu je dôležitá rola sprostredkovateľov (*wásita*), či už to boli duchovní vodcovia (*‘ulamá*), kresťanskí duchovní alebo prední/elitní občania v meste. Klientelizmus sa presunul najmä do bezpečnostných štruktúr, týmto presunom sa stále snažia vládnuce elity zabrániť transformácii politických systémov.

Demografický pohľad po druhej svetovej vojne

V súčasnosti sa polopúšť na západe krajiny, kde beduíni pásli stáda (*badia*), významne zmenšila vplyvom

urbanizácie, rozvojom železníc a motorizmu a výstavbou vojenských táborov. Pastierstvo tiaľ sa zmenšilo na úkor oviec. Zároveň sa celkovo zmenšil dopyt po poľnohospodárskych zvieratách. Návratnosť z pestovania plodín bola celkovo väčšia ako z pastierstva. Niektoré kmene sa stiahli na Arabský polostrov, niektoré usadili a začali žiť usadlým životom. Na území Sýrie sú stále kmene, ktoré žijú kočovným spôsobom. Zmenil sa prístup ku kočovaniu veľkých stád. Dôležitým prvkom prosperity stád sa v súčasnej dobe stalo rozdelenie rodinných stád na menšie, ktoré je ľahšie úspešne rozmnožiť a vychovať, pretože zabráni vypaseniu všetkej trávy v lokalite.

Život beduínov nebol legislatívne pokrytý počas vládnutia Assadovcov. Dosah na reálny život bol však minimálny. Začiatkom osemdesiatych rokov sa presadil pohľad na kmeňových šejkov ako na tradičných vodcov v oblastiach *badáwa* v Sýrii. V súčasnosti ich autorita a sila je uznávaná miestnymi obyvateľmi, aj štátnym aparátom. Niektorí šejkovia sú zároveň zvolení do parlamentu. Zaujímavosťou je, že hoci celkovo v obyvateľstve majú beduíni zastúpenie asi 5-7%, v parlamente majú zastúpenie 12%. Tento nárast sa však vysvetľuje disciplinovanosťou beduínskych voličov a nie podporou vlády. Na uznanie šejka však stále čiastočne vplyva strategické umiestnenie dediny, veľkosť pastvín či vlastníctvo studní (Chatty, 2010).

Pri súčasnom kmeňovom pohľade na Sýriu sa stretávame s nasledovnými kmeňmi, ktoré pasú stáda (Collelo 1987):

- Sýrska púšť: kmeňový zväz ^{cAniza} (kmene Ruwála, Hassána, Ál Džáš)
- Palmýra (Tadmúr, provincia Hims) – okolie: Butaj-nát a Abáda
- Eufratská púšť: Fadán walad a Fadán charsa
- Provincia Dajr az-Zawr: Šammar az-Zúr a Šammar al-charsa

Zástupcovia kmeňov sa pravidelne stretávajú, súčasným hovorcom vodcov kmeňov je šejk Ahmed Sallaš.

Jazykovo je delenie Sýrie veľmi výrazné. Arabský jazyk tu má štyri veľké zastúpenia v dialektoch:

- Severný, mezopotámsky (*džazráwí*)
- Levantský
- Nadžský
- Mezopotámsky, resp. iracký

Zároveň sú na území Sýrie zastúpené ďalšie jazyky: arménsky, asýrsky, neo-arameský, čerkézsky, kabardo-čerkézsky, kurdsý, rómsky a lomavrenský, a západný neo-arameský. V menšinovom pohľade je na území Sýrie významná kurdsá menšina, ktorá nesie so sebou zároveň národnostné napätie.

Náboženský vývoj

Na území Sýrie sú zastúpené nasledovné náboženstvá: islam, kresťanstvo, drúzi a judaizmus.

Islam

V Sýrii sú zastúpené obe vetvy islamu: suniti aj šíiti. Vyznávačmi islamu sú aj nasledovné etnické menšiny: Kurdi, Turkméni, Palestínčania a Čerkézi. Suniti sa nelia v základných náboženských princípoch, delenie sa aplikuje v interpretácii práva. V Sýrii je dominantná škola hanafovská islamská právna škola.

V šíitských vetvách v Sýrii sú zastúpené nasledovné odnože: alawiti, drúzovia a v malom zastúpení smery: *isná'ašaríja*, *ismá'ílíja*, a *jazídíja*. Podľa šíitov *imám* je jediným a neomylným interpretom proroka a jeho zjavenia. Úcta a oddanosť, ktorú prechováajú šíiti voči *imámom*, dosahuje takmer mieru zbožštenia, lebo sú presvedčení, že práve v línii ich rodu sa prenáša „iskrička božstva“, teda archetypálnej Muhammadovej podstaty (*haqíqa muhammadija*), a preto *imámovia* (aj celý ich rod) bývajú nadaní nadľudskými vlastnosťami (Ostránský, 2009: 87).

Zakladateľom alawitov bol Muhammad ibn Nusajr. Podľa učenia Ibn Nusajra jediný Boh je nepopísateľný, emanuje z neho hierarchia bytia, 'Alí ibn Abí Tálíb je stelesnením najvyššieho bytia. Skupina sa pôvodne volala po svojom zakladateľovi Nusajriti, no premenovali sa, aby viac reflektovali „stranu 'Alího“.

Šíitsky smer *isná'ašaríja* (strana dvanástich *imámov*) je zastúpený na území Sýrie aj z dôvodu výmeny a priateľských vzťahov s Iránom. Uznávajú líniu dvanástich *imámov*. Veria, že posledný, dvanásty *imám* zmizol, ale keďže veria, že bez *imáma* nebude svet, veria, že stále žije a keď sa vráti ako očakávaný *mahdí*, nastolí „Božie kráľovstvo na zemi“.

Ismá'íliti uznávajú radu *imámov* až po staršieho syna Dža'fara as-Sádiqa Ismá'íla alebo jeho syna Muhammada. Rozlišujú medzi exoterickým (*záhír*) a esoterickým (*bátín*) poznaním, to druhé považujú za dôležitejšie. Uznávajú tiež neomylnosť *imáma*.

Jazídi sú náboženskou komunitou, ktorej niektoré rysy vierouky prejavujú známky islamu, ale s prvkami gnózy, manichejizmu, kresťanstva a judaizmu. Zakladom vierouky je dualizmus: viera v Boha, ktorý stvoril svet a teraz je nad ním, transcendentný, a jeho emanácia Malak Tá'ús ako padlý anjel, ktorý sa kajal. Bývajú nazývaní aj ako uctievači diabla. Na území Sýrie sem patrí prevažne kurdsá menšina. Je to uzavreté spoločenstvo.

Kresťanstvo

Kresťania v Sýrii sú v porovnaní s moslimami viac urbanizovaní, vzhľadom na štátnu podporu dosahujú vyšší stupeň učnosti a sú aktívnejší v politike. Kresťania

ťanské zastúpenie cirkví v Sýrii: Sýrska ortodoxná, Grécka ortodoxná, Melkitská Ortodoxná katolícka cirkev, Arménska ortodoxná, Protestantská, Koptská, Maroniti, Arménska katolícka, Sýrska katolícka, Chalcedónska katolícka a Rímskokatolícka cirkev.

Drúzovia

Drúzovia sú monoteistická, náboženská aj etnická komunita. Odštípili sa v roku 1017 od ismá'ílskej vetvy. Formálne sa hlásia k sunitskému islamu, dodržujú islamské sviatky. Neuznávajú päť pilierov islamu, ale sedem povinností:

- Hovoriť len pravdu.
- Ochrana a vzájomná pomoc pre bratov v boji.
- Zrieknutie sa iného uctievania a falošnej viery.
- Odmietanie života bez viery, zavrhnutie diabla (Iblisa).
- Uznanie kalifa al-Hákima ako boha.
- Prijímať božie skutky.
- Absolútne podvolenie sa božím činom, vnútorným a vonkajším.

Učenie je ezoterické, spoločnosť sa delí na tých, čo porozumeli (*uqqál*, môžu sem patriť aj ženy) a nevediacich (*džuhhál*). Vzhľadom na prenasledovanie osídľujú horské časti Sýrie a Libanonu.

Judaizmus

Judaizmus je vedený ako náboženstvo (*músáwíjín, nasledovníci Mojžiša*), nie ako národ (*jahúdíń, žida*). Príslušníkov je ťažko rozlíšiť, pretože sa obliekajú ako Arabi a rozprávajú po arabsky. Židia v Sýrii majú zaručenú náboženskú slobodu, ale nie osobnú, stále sú pod policajnou kontrolou. Mnoho sýrskych židov emigrovalo po r. 1948 do Izraela.

Rozloženie síl

Po stiahnutí francúzskych vojsk zostali pri moci príslušníci mestských elít. Okrem pevných pozícií v mestách vlastnili rozsiahle časti pozemkov na vidieku. Ich cieľom bolo vytvoriť Sýrsky štát založený na unitárnej koncepcii. Rozličné očakávania prinášali aj veľké rozdiely, ktoré boli medzi obyvateľstvom. To sa skladalo z roľníkov, nomádov, usadených nomádov a mestského obyvateľstva. Vzhľadom na vznik Izraela a porážku arabských vojsk pri útoku na Izrael mestská elita prišla o reputáciu. Tým sa možnosti presadenia mestskej elity zminimalizovali.

Pred nástupom strany Baas (vzkriesenie) k moci boli na území Sýrie štyri významné politické sily:

- armáda, ktorá sa javila ako samostatná apolitická sila,
- Halabské mestské elity s napojením na Irak,
- Damašské mestské elity s napojením na Saudskú Arábiu
- a na stranu Baas ktorá sa orientovala na stredné

a nižšie vrstvy mimo Damask a Halab, a na vojakov.

Na verbovanie strana Baas využívala odpor, ktorý mali obyvatelia k pôvodným vládncim vrstvám. Strana sa zamerala na otázky národnej identity. Po nástupe strany Baas s prezidentom Háfizom al-Asadom na čele sa k moci dostala alawitská (cca 13% obyvateľstva) a drúzska menšina. Išlo o revolučné vidiecke elity, ktoré odstavili tradičné mestské elity. Teda k moci sa dostali nové elity s novým systémom klientelistických vzťahov. Assadov politický systém sa dá charakterizovať ako autoritatívny prezidentský systém so silnými klientelistickými prvkami. V Sýrii sú štyri vládnuce vrstvy. Na vrchole je samotný prezident, pod ním je asi 40 dôstojníkov z bezpečnostných a spravodajských sietí. Treťou vrstvou je regionálne vedenie strany Baas. Poslednou vrstvou sú významné osobnosti, ministri, guvernéri provincií, predstavitelia profesijných organizácií a náboženskí predstavitelia. Za zdroj sily Assadovho režimu sa považujú štyri piliere moci: Stranícky aparát strany Baas; Populárne organizácie, ktorými sú ľudia kontrovaní v konfesných rezoch (nap. Únia žien, obchodné únie, únie roľníkov,...); Štátna byrokracia; Podpora armády, bezpečnostných síl a spravodajských služieb (*muchábarát*) (Hinnesbusch, 2002).

Piliere moci znamenajú pre systém pri pomerne veľkej nezamestnanosti podporu zo strany obyvateľstva a aj dostatočnú kontrolu obyvateľstva. Zároveň podpora prichádza aj z menšinových náboženských obcí. V nemalej miere aj od samotnej väčšinovej sunitskej časti obyvateľstva, pre ktorú Assadov režim znamená politickú stabilitu, a tým aj stabilitu pre podnikanie.

Sýria má „najstaršiu tradíciu moderného islamského reformistického fundamentalizmu“. Moslimské bratstvo (*al-Ichwán al-muslimín*) bolo založené v roku 1935 v Halabe, v roku 1945 sa presunulo do Damasku a roku 1946 sa zlegalizovalo. Moslimské bratstvo propagovalo ideológiu s nacionálnym, náboženským a sociálnym tónom. V roku 1964 radikáli z Moslimského bratstva vyvolali povstanie v Hamá, podporovali ich sunitské podnikateľské kruhy. Dôvodmi na povstanie bolo preferovanie Šiitov a aplikovanie socializmu. Sunitská menšina bola naďalej nespokojná, vyvrcholením bolo predloženie sekulárnej ústavy, kam prezident Háfiz al-Asad musel presadiť dodatok, že prezident musí byť moslim. Sýrske Moslimské bratstvo sa rozdelilo na tri frakcie podľa miest pôvodu:

- z mesta Hamá, najradikálnejšie,
- z mesta Halab, radikálne,
- z mesta Damask, umiernené.

Ďalšie radikálne prejavy Moslimského bratstva, ktoré začalo preferovať džihád, boli naviazané na von-

kajšiu politickú situáciu. V rokoch 1975 – 1976 počas Libanonskej občianskej vojny Háfiz al-Asad podporil maronitskú menšinu, čím dal podnet k útokom zo strany Moslimského bratstva. V rokoch 1979 – 1980 povstalo Moslimské bratstvo v Hamá, Hims a Halabe, do Damasku sa povstanie neprenieslo. Vojaci z Moslimského bratstva zabili asi 300 ľudí, odvety úder armády si vyžiadali okolo 1000 ľudských životov. Moslimské bratstvo sa následne zreorganizovalo. Naplánoval sa prevrat na začiatok roku 1982 a vydali Manifest a program islamskej revolúcie (9. 11. 1980). 17. 1. 1981 bol založený na základe iniciatívy Moslimského bratstva Sýrsky islamský front (*al-Džabha al-islámíja as-sú-ríja*). Vodcovia požiadali v Bagdade Saddáma Husajna o finančnú aj vojenskú pomoc, ktorú dostali. Následne sa od septembra začali bombové útoky, vyvrcholením bol bombový útok v Damasku 29. 11. 1981 so stovkami obetí. Povstanie začalo v noci z 2. na 3. januára, keď islamskí extrémisti vraždili v Hamá. Odpoveďou bolo zrovnanie časti starého mesta Hamá so zemou aj s vyvraždením danej časti obyvateľstva armádou. Počty obetí sa podľa zdrojov pohybujú od 5000–10 000. Výsledkom bolo upokojenie situácie. Moslimské bratstvo sa rozdelilo na časť, ktorú viedol šejk ‘Abd al-Fattáh Abú Ghudda zo Saudskej Arábie a ktorá získala medzinárodné uznanie, a časť, ktorú viedol ‘Adnán Sa‘d ad-Dín z Iraku. Tí sa premenovali na Národnú alianciu oslobodenia Sýrie, neskôr podporovali Saddáma Husajna a čiastočne sa zdiskreditovali.

Režim začal v 80. rokoch uvoľňovať obchod, podporoval tradičné obchodné rodiny, čím znížil podporu Moslimského bratstva. Zároveň udržiaval dobré vzťahy s islamskými organizáciami: Hizballáh (Libanon), Front islamskej akcie (Jordánsko), Islamský džihád (Palestína), Hamás (Palestína). Počas nástupu do vlády Bašar al-Asad vymenil všetkých vysokopostavených sunitov a už ich nenahradil. Zástupcom sunitov boli počas vládnutia Asadovcov pridelené niektoré ministerské miesta a parlamentné kreslá. Reálna moc im však pridelená nebola, iba pozície. Kreslo ministra zahraničných vecí bolo obsadzované sunitským kandidátom. Hlavným dôvodom je, že suniti majú väčšie známosti a skúsenosti so zahraničím a arabské štáty sú najmä sunitské.

V októbri roku 2005 bola vydaná Damašská deklarácia pod patronátom Moslimského bratstva. Označuje vládu autoritársku, totalitnú a kľúčujúcu. Žiada postupné reformy a mier, uznávanie všetkých na základe národnosti aj náboženstva. Špeciálne bolo vydvihnuté zrovnoprávnenie Kurdov so všetkými sýrskymi občanmi.

Súčasnosc' a načrtnutie ďalšieho smerovania Sýrie

Ako významný prvok v snahe udržať stranu Baas pri moci sa ukazuje zotrvanie a pozdvihnutie alawitov. Stranu Baas podporujú aj sýrski kresťania. Majú dva dôvody: prvý Baas stále oficiálne podporuje sekularizáciu štátnej správy, druhým je obava pred budúcnosťou, ak by sa suniti dostali k moci. Na zníženie obáv kresťanov preto vodcovia kmeňov vydávajú vyhlásenia – šejk, vodca kmeňa Šammar al-charsa (2012): „Naši predkovia boli kresťania, máme kresťanskú krv, zachováme ich kostoly a kláštory, ochránime kresťanov na našom území.“

Z medzinárodného hľadiska sa neprejavil zásadný radikálny postoj zo strany západných mocností, ktoré sa angažovali v Arabskej jari 2011. Dôvodom na pomalý odpor a nie radikálny je, že Sýria je záujmová oblasť Ruska, má tu jedinou námornú základňu (Tartus) mimo svojho výsostného územia, zároveň je Sýria Iránom deklarovaná ako priamy spojenec aj vzhľadom na sýrske šíitské smerovanie.

Obmedzenia západných a arabských krajín boli ekonomické, zmrazenie účtov sýrskymi firmami a bankami, s prepojením na vládu zo strany USA a Európskej únie, zákaz vstupu vysokým vládnym predstaviteľom na územie USA a Európskej únie. Pozastavenie členstva v lige Arabských štátov a rušenie zastupiteľských úradov zo strany Turecka, Saudskej Arábie, Bahrajnu, Kuvajtu a Tuniska. Na druhej strane Rusko, Čína, India, Brazília a Južná Afrika odmietli rezolúciu Bezpečnostnej rady o aplikovanie významného tlaku na sýrsku vládu.

Radikálna zmena zvonka nie je zatiaľ možná vzhľadom na postoj veľkých krajín ako Rusko a Čína. Zároveň sa západné krajiny obmedzujú len na ultimáta, oznámili, že priama vojenská intervencia nepripadá do úvahy. Následné zrušenie zastupiteľských úradov im vzalo moc vyjednávať. Naproti tomu susedia Sýrie priamo zasahujú do života na území Sýrie. Vrchný muftí Sýrie, šejk Ahmad Badr ad-Dín al-Hasan hovorí v článku vydanom v *Der Spiegel ONLINE*: „Pozrite sa na druhé centrá nepokojov Hims: mesto je veľmi blízko hraníc, v tomto prípade Libanonu. Nepríjemné elementy ako sú Iračania, Afgánci, Saudí a Jemenci prichádzajú odtiaľ, všetci s radikálnou a fundamentalistickou agendou.“ Proti veľkému muftímu však niektorí radikálni sunitskí imámovia broja, pretože je v ich očiach umiernený. Náboženstvo ako jeden z motivátorov súčasných nepokojov na území Sýrie potvrdzuje rozhovor s nemenovaným sunitským šejkom pre *Der Spiegel ONLINE*, počas interview, pri ktorom zostal v utajení, povedal: „Stávam sa lídrom revolúcie, naše kmene sú utláčané“ (*Syria News: Iraqi Sunni tribal sheikh admits sending men to fight against Bashar al-Assad in Syria*, 2012).

Z pohľadu vedenia Sýrie je nepríjemným faktom snaha o zjednotenie opozície a založenie Sýrskej národnej rady. Na jednej strane je Sýrska národná strana hlavným hovorcom sýrskej opozície, na strane druhej je však vo vnútri od založenia silné napätie. Sýrska národná rada je od založenia obviňovaná z preferovania Moslimského bratstva, z nedostatočného styku a znalosti pomerov v Sýrii. Dôvodom tohto obviňovania je, že prevažná časť ľudí z rady žije mimo Sýrie. Z predsedníctva rady musel odstúpiť prof. Burhán Ghajlún (prednáša na Sorbonne). Špeciálnou časťou opozície sú Miestne koordinačné výbory (LCC). Pôsobia priamo na území Sýrie. Vynikajú svojou radikálnosťou a aj prezentovaním informácií. Zameriavajú sa na heslovité informácie podporované fotografiami a videami z nepokojov (LCC Syria – Photo Blog).

V blízkej budúcnosti sa predpokladá, že štáty Perzského zálivu a Turecko vyvolajú väčšiu agresiu s podporou Francúzska a USA. Podpora by sa mala viazať najmä na oblasť komunikácie, koordinácie záškodníckych akcií a dodávku protitankových zbraní. Prípadná agresia je predpokladaná najmä od štátov Turecko,

Saudská Arábia, Katar a Spojené arabské emiráty. Dôležitým faktorom na misiu sa stáva náboženský aspekt, kde sa sunitské krajiny snažia oslobodiť nábožensky utláčanú väčšinu na sýrskom území. Ďalším predpokladom je, že to bude na pozadí veľkých zmien, ako je vypísanie referenda o ústave prezidentom a vypísanie volieb. Zároveň sa vyvíja stále väčší tlak na Rusko, aby umožnilo zasiahnuť v Sýrii. Predpokladá sa, že Rusko nakoniec ustúpi, ale cena ústupu zatiaľ nie je známa. Tlak sa zároveň vytvára na verejnú mienku, cez počty zobrazovania obetí útokov armády, pričom nie je jasné, ktorá strana bola pôvodcom útokov. V prípade veľkého konfliktu však zo strany západných mocností bude prevládať snaha skrátiť konflikt na minimum a využiť Sýriu na prepravu nerastného bohatstva z krajín Perzského zálivu.

Sýria je štátom, v ktorom sa pokusy o výmenu vlády, úspešné alebo neúspešné, striedali na pravidelnej báze od pádu Osmanskej ríše. Striedania boli pravidelne sprevádzané veľkými stratami na životoch. Teľrajší stav sa javí ako snaha o výmenu súčasného vedenia väčšinovou opozíciou na náboženskom princípe.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

Literatúra

- Gombár, E. (2004). *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Nakladatelství Karolínium.
- Gombár, E. (2002). Islamistické organizace v Sýrii, v Jordánsku a v Libanonu. In: *Mezinárodní vztahy*, 37(2): 84-97.
- Hinnesbusch, R. (2002). *Syria, revolution from above*. New York: Routledge.
- Hourani, A. (2010). *Dějiny arabského světa od 7 století po současnost*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

- Lewis, N. N. (1987). *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800 – 1900*. New York: Cambridge University Press.
- Ostřanský, B. (2009). *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Praha: Libri.
- Pipes, D. (1990). *Greater Syria, The History of an Ambition*. New York: Oxford University Press.
- Rubin, B. (2007). *The truth about Syria*. New York: Palgrave Macmillan.
- Slodička, A. (2008). *Orientálne ortodoxné cirkvi*. Michalovce: Vydavateľstvo Misionár.
- Tauer, F. (2006). *Svět islámu, dějiny a kultura*. Praha: Vyšehrad.

Internetové zdroje

- Burke, E. (2012). *Západ nezvládol v Sýrii diplomaciu* [online]. EuroActiv.sk [cit. 23. 05. 2012], Dostupné na internete: <http://www.eaq.sk/clanok/2012-03-06-zapad-nezvladol-v-syrii-diplomaciu>
- Collelo, T. (1987). *Syria: A Country Study: Syria Tribes* [online], Federal Research Division, Library of Congress [cit. 10.05.2012]. Dostupné na internete: <http://countrystudies.us/syria/28.htm>
- Chatty, D. (2010). *The Bedouin in Contemporary Syria: The Persistence of Tribal Authority and Control* [online]. Middle East Institute [cit. 03. 5. 2012], Dostupné na internete: http://www.ou.edu/mideast/Additional%20pages%20-%20non-catagory/Chatty_Tribes_of_Syria_2010_MEJpdf.pdf
- Damascus Declaration in English* [online]. SyriaComment.com [cit. 11.05.2012], Dostupné na internete: <http://faculty-staff.ou.edu/L/Joshua.M.Landis-1/syriablog/2005/11/damascus-declaration-in-english.htm>
- Democracy, Human Rights, and Labor [cit. 03. 5. 2012], Dostupné na internete: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2006/71432.htm>
- Interview with Syrian Grand Mufti 'Assad Could Step Down After Free Elections'* [online].
- LCC Syria - Photo Blog* [online]. The Revolting Syrian [cit. 29. 05. 2012], Dostupné na internete: <http://www.the-revoltingsyrian.com/post/16335144804/lcc-syria-photo-blog>
- World Report 2012: Syria* [online]. 2011, Human Rights Watch [cit. 03. 05. 2012]. Dostupné na internete: <http://www.hrw.org/world-report-2012/world-report-2012-syria>
- LookLex: Syria Religions* [online]. LookLex Encyklopaedia [cit. 03. 5. 2012], Dostupné na internete: <http://looklex.com/e.o/syria.religions.htm>
- International Religious Freedom Report 2006: Syria* [online]. U.S. Department of State, Bureau of SPIEGELonline [cit. 11. 05. 2012], Dostupné na internete: <http://www.spiegel.de/international/world/interview-with-syrian-grand-mufti-assad-could-step-down-after-free-elections-a-796363.html>
- Syria News: Iraqi Sunni tribal sheikh admits sending men to fight against Bashar al-Assad in Syria* [online]. 2012, The Telegraph [cit. 11. 5. 2012]. Dostupné na internete: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/syria/9137115/Iraqi-Sunni-tribal-sheikh-admits-sending-men-to-fight-against-Bashar-al-Assad-in-Syria.html>

Prečo nie je jedno, ako sv. Juraj zabíja draka. Alebo čo môžu povedať výtvarné pramene o kultúre stredovekého Uhorska¹

MARTIN TRIBULA

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta Masarykovej Univerzity, Brno

The majority of research in the academic study of religions is based on the study of textual sources. This paper is focused on medieval artifacts as potential sources of complementary information about this period of Christianity. The first part of the thesis deals with the role of visual sources in religious studies in general. The next part proposes a method of interpreting medieval artifacts which is later applied to a certain empirical material – the mural paintings of St. George killing the dragon located in the Zvolen region. The use of the interpretative method led to the conclusion, that these murals were commissioned by local aristocrats. These paintings were some kind of mass media, means of communication with local peasants and also with the Kings of Hungary.

Key words: St. George, dragon, chivalry, Christian iconography, religious art, Zolná, Poniky, Čerín

Rozširovanie religionistického poznania sa v zásade uskutočňuje dvoma spôsobmi. Buď sa zväčšuje empirický záber disciplíny smerom k popísaniu a vysvetleniu doteraz nepopísaných a nevysvetlených javov, alebo sú už známe fenomény postavené do nového svetla využitím doteraz nevyužitých metodologických postupov. Tretiu cestu môže predstavovať čerpanie poznatkov zo zatiaľ opomínaného typu primárnych prameňov. Nasledujúci text sa snaží vychádzať práve z takéhoto prístupu, pričom ako základný zdroj informácií slúžia vybrané stredoveké výtvarné diela, konkrétne tri nástenné maľby zobrazujúce zápas sv. Juraja s drakom, nachádzajúce sa v troch vidieckych kostoloch na území niekdajšej Zvolenskej župy.

Úvodné dve časti textu sú orientované skôr teoreticky a zameriavajú sa na stručné uvedenie do proble-

matiky využívania výtvarných prameňov v religionistike, resp. načrtnutie možnej metódy výskumu stredovekých výtvarných diel. Pokračovaním je praktická aplikácia navrhnutého pracovného postupu na príklade vybraných malieb, pričom záverečná časť obsahuje interpretácie ich funkcií. Odhalením významu týchto artefaktov v súdobom kultúrnom kontexte sa zároveň získa komplexnejší pohľad na vtedajšie nábožensko-spoločenské realie, čo môže byť pre religionistiku rozhodne zaujímavé.

Náboženské texty verzus náboženské obrazy

Už od počiatkov etablovania religionistiky ako samostatnej vednej disciplíny na konci devätnásteho storočia až dodnes spočíva ťažisko výskumu historických

¹ Text štúdie vznikol v rámci riešenia projektu „Využitie výtvarných prameňov pri štúdiu stredovekého kresťanstva na príklade analýzy nástenných malieb vo vybraných kostoloch na strednom Slovensku“, financovaného z grantového fondu dekana Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne. Za kritické poznámky k textu ďakujem Lubošovi Bělkovi a Michalovi Cigánovi.

náboženských foriem na štúdiu textových prameňov. Informácie (priame či nepriame) o skúmanom fenoméne sa zvyčajne čerpajú buď z textov primárne náboženského charakteru (posvätné spisy, zbierky mytologických príbehov, teologické traktáty, náboženská poézia, texty piesní atď.), alebo z dobových dokumentov nenáboženskej povahy (zápisky historických udalostí, korešpondencia rôzneho druhu, nariadenia mocenských orgánov, najrozmanitejšie zmluvné listiny atď.). V prípade, že literárne pramene neposkytujú dostatočnú evidenciu (zachovali sa iba zlomkovito alebo nikdy neexistovali), si religionistika vypomáha archeologickým výskumom materiálnej kultúry (sakrálna architektúra, hrobový inventár, predmety s predpokladanou rituálnou funkciou atď.). Výtvarná kultúra spätá s určitou náboženskou tradíciou však často zostáva nepovšimnutá. Paralelne k textovým pamiatkam, týkajúcich sa nejakého náboženského javu, sa pritom mnohokrát dochovala aj rozsiahla súdobá výtvarná produkcia s náboženským významom (Brandon, 1975: 3-8; Cort, 1996: 613-615).

Jednoznačná preferencia textových prameňov pred výtvarnými v religionistickom bádani zrejme súvisí s akousi implicitne prítomnou domnienkou, že obraz je len ilustráciou k pramennému textu, jeho vizuálnym doplnkom s viac-menej totožným obsahom. Pri zobrazení akejkoľvek náboženskej témy sa potom akoby automaticky predpokladá, že existuje nejaký konkrétny literárny útvar, ktorý je predlohou pre dané výtvarné dielo. Vzťah medzi textom a obrazom v skutočnosti nie je ani zďaleka taký čierno-biely.

Kľúčovým faktorom v tomto prípade je zásadný význam mediálnej odlišnosti písaného slova a vizuálneho obrazu. Obraz totiž principiálne nemôže vyjadriť všetky myšlienky a obsahové roviny prítomné v texte. Súčasne však môže zachytiť a rozvinúť množstvo iných detailov, o ktorých text mlčí. Okrem obmedzení a možností plynúcich z mediálnej transformácie témy existuje početná skupina prípadov, keď konkrétne dielo vôbec nečerpá z textovej, ale obrazovej predlohy. Takisto je známy celý rad rýdzo výtvarných tém, ktoré nemajú nijakých textových pendantov. Komplikovanosť vzťahu náboženských textov a obrazov ilustrujú aj situácie, keď sa „tradičná“ úloha obracia a výtvarné prevedenie témy vplývajú na jej písomné zachytenie.²

Zdá sa teda celkom oprávnené rehabilitovať v rámci religionistického bádania náboženskú výtvarnú produkciu ako alternatívny prameň s potenciálom prinášať originálne a plnohodnotné informácie, napomáhajúce vysvetleniu rôznych náboženských fenoménov.

Takýto prístup má špeciálnu opodstatnenosť pri výskume stredovekého kresťanstva. Vtedajšia výtvarná tvorba, dnes nazývaná umením, je totiž charakteristická tým, že v nej dominovali náboženské funkcie (oslava Boha, komunikácia posvätných právd, vyvolanie zbožných afektov, votívna funkcia atď.) nad estetickými. Výtvarné diela navyše do veľkej miery neodrážali vnútorný svet autora (ako tomu bolo v neskorších obdobiach západných dejín umenia), ale rozmanité záujmy objednávateľa, pevne ukotveného v určitom spoločensko-historickom kontexte.³ Religionistická reflexia stredovekých artefaktov teda môže rozšíriť poznanie súdobých reálií.

Práca s materiálom, ktorý je pre akademické štúdium náboženstiev relatívne netradičný, si vyžaduje aplikovanie adekvátnych metód. Ako obzvlášť užitočné sa pritom ukazuje obrátenie pozornosti na niekoľko vybraných aspektov stredovekých výtvarných diel s náboženským významom. Ich zhrnutie zároveň môže poslúžiť ako zdroj metodologickej inšpirácie.⁴

Náčrt metódy

Stredoveké výtvarné diela predstavujú bezpochyby nespočetne heterogénny súbor pamiatok, kvôli čomu je nemožné vytvoriť nejaký všeobecne záväzný pracovný postup ich vedeckej reflexie. Takýto manuál by bol navyše nežiaduci, pretože by mohol znásilňovať a deformovať onú rozmanitosť. Nižšie uvedený výpočet vybraných aspektov stredovekých artefaktov, ktoré je vhodné brať na zreteľ pri (nielen) religionistickej analýze, je iba orientačný. Pri kontakte s konkrétnym empirickým materiálom vyjde rýchlo najavo, že niektoré „body“ sú v danom prípade zbytočné a iné naopak chýbajú. Hlavným cieľom nasledujúcej časti však nie je úplnosť, ale podnetnosť.

Popis. Východiskovým momentom každej religionistickej analýzy určitého stredovekého výtvarného diela je jeho popis (Bělka, 2006: 34), zahŕňajúci tiež základné doplňujúce informácie, týkajúce sa predovšetkým bližšieho určenia ikonografie, proveniencie, autorstva, doby vzniku a pod.

Porovnanie s textami. Ďalším nevyhnutným krokom je zasadenie zobrazeného námetu do literárneho kontextu (Bělka, 2006: 34-35). Pritom je rovnako relevantné hľadanie obsahových paralel, ako aj odlišností medzi skúmaným artefaktom a rôznymi literárnymi pamiatkami, ktorých výber je odôvodnený ad hoc. Inými slovami, ide o to zistiť, ako inkriminovanú tému popisujú texty a ako ju vykresľuje príslušný obraz.

Výber námetu. Pri koncipovaní v podstate akejkoľvek

² Všeobecne o spojitosti obrazov a textov pozri napr. Cassidy, 1993: 9-10. Konkrétny príklad vplyvu obrazov na text uvádza Ivan Gerát (1996: 15).

³ O dobových funkciách stredovekého „umenia“ podrobnejšie píše napr. Hans Belting (1990: 41-64), v češtine Milena Bartlová (2001: 47-50).

⁴ V mnohom inšpiratívny návrh pracovného postupu religionistického výskumu tibetských artefaktov ponúkol Luboš Bělka (2006: 31-45).

vek témy si mohli stredovekí výtvarníci vybrať z množstva variácií a jemných významových odtieňov, prítomných v jestvujúcich textoch aj obrazoch, alebo iniciatívne vytvoriť vlastnú verziu. Odhalenie prípadného zdôraznenia nejakého konkrétneho momentu v rámci určitej témy má z perspektívy religionistiky potenciálnu informačnú hodnotu.

Reprezentatívny/naratívny charakter. Zjednodušene povedané, reprezentatívne zobrazenia sprítomňujú isté osoby a vízie, pričom bývajú určené na kontempláciu či dokonca uctievanie, naratívne zobrazenia rozprávajú príbehy o udalostiach, ktoré sa niekedy a niekde stali a ich hlavnou úlohou je zväčša poučiť a informovať diváka. V prvom prípade námet rezignuje na výtvarnú evokáciu priestoru a času (frontálne zobrazenie nehybnej figúry sv. Matúša s knihou v ruke na zlatom pozadí), v druhom prípade je námet umiestnený do konkrétnych časopriestorových súradníc (sv. Matúš sedí za písacím pultom v miestnosti, do ruky berie písacie brko).⁵

Porovnanie s inými obrazmi. Ku klasickým pracovným postupom, ktoré nemožno vynechať, patrí zasaďenie vybraného výtvarného diela do (viac či menej) širšieho kontextu súvisiacej výtvarnej produkcie (Bělka, 2006: 34; Gerát, 2004: 79-94). Takáto komparácia je azda najbežnejším zdrojom poznatkov a prebieha takpovediac automaticky. Výber vhodných artefaktov, zaručujúcich plodné porovnávanie, býva odôvodnený ad hoc, pričom najčastejšie ide o exempláre príbuzné na základe podobnosti (či priam analógií) týkajúcich sa zobrazenej témy, autorstva, proveniencie, doby vzniku atď.

Zvláštne detaily. Výsledkom porovnávania je okrem iného identifikácia prípadných ikonografických anomálií, teda takých prvkov, ktoré tradičná ikonografia danej témy neobsahuje. Odchýlky od zaužívaných výtvarných riešení, resp. doplnky nad rámec obvyklých ikonografických schém totiž zvyčajne nie sú dielom náhody, ale určitých eventuálne vysvetliteľných okolností (Cassidy, 1995: 344).

Médium. O funkciách a postavení v kontexte stredovekej religiozity veľa napovie aj analýza média použitého na zobrazenie určitej témy. Jednotlivé výtvarné druhy boli totiž často určené rôznym skupinám veriacich, a preto môže mať zásadný význam fakt, či je daná téma stvárnená prostredníctvom maľby nástennej, tabuľovej, knižnej, sklomaľby, liturgickej výšivky, voľnej plastiky, kameňosochárskeho architektonického článku atď.

Bezprostredný situačný kontext. Fungovanie v súdobej nábožensko-rituálnej praxi môže ďalej pomôcť osvetliť aj štúdium artefaktu in situ, zhodnotenie jeho pôvodného umiestnenia (ak je zrejmé, resp. možné ho

zrekonštruovať). Je vysoko pravdepodobné, že inú úlohu v živote určitého farského spoločenstva hrá obraz namaľovaný na vonkajšom múre tamojšieho kostola, ako maľba na vnútornej stene lode, klenbe presbytéria, v sakristii či podzemnej krypte toho istého chrámu.

Kontext bezprostredne príbuzných diel. Ak je skúmaný artefakt súčasťou väčšieho celku, je prirodzené porovnávať ho so zvyšnými článkami. Znamená to zamerať pozornosť aj na ostatné nástenné maľby v chrámovom interieri, tabuľové maľby oltára či iluminácie v kódexe.

Autor/objednávateľ. V podstate každé stredoveké výtvarné dielo je ideologickou výpoveďou vytvorenou niekým s nejakým zámerom. Vtedajšia výtvarná produkcia je charakteristická tým, že výslednú podobu určitého artefaktu v rozhodujúcej miere ovplyvnil objednávateľ financujúci jeho realizáciu (resp. ľudia z okolia mecenáša). Odhalenie identity donátora (jednotlivca či korporatívnej zložky) je jedným z kľúčových predpokladov pochopenia miesta vybraného diela v príslušnom kultúrnom kontexte (Kessler, 2004: 45-64, hlavne 58).

Publikum. Vymedzenie okruhu divákov, ktorým bolo nejaké dielo prístupné, je podobne dôležité, pretože stredoveké artefakty sa často obsahovo aj formálne prispôbovali svojmu obecenstvu. Pri koncipovaní konkrétnej ikonografie sa niekedy priamo zohľadňovali intelektuálne možnosti vnímateľov (porovnaj Togner, 1992: 104-106), či sa aspoň dopredu počítalo s tým, kto dielo uvidí.

Nábožensko-kultúrny a historický kontext. Vzhľadom na spomínanú prevahu sociálnych a náboženských funkcií v stredovekej výtvarnej tvorbe je azda najzákladnejším krokom pri práci s dobovými výtvarnými prameňmi zachytenie spoločensko-historického pozadia skúmaného diela. Takýmto štúdiom možno lepšie porozumieť danému dielu, ktoré zároveň vypovedá o okolnostiach svojho vzniku (porovnaj Cassidy, 1995: 344-345).

Sv. Juraj v stredovekej nástennej maľbe v okolí Zvolena

Na strednom Slovensku, presnejšie na území niekdajšej Zvolenskej župy, sa zachovala skupina typovo príbuzných vidieckych kostolov, postavených na začiatku štrnásteho storočia. Ide o stavby v obciach Zolná, Čerín, Horná Mičina a Poniky (Buran, 1994: 1). Geografická blízkosť, príslušnosť k jednému politicko-správnemu celku a spoločné stavebné pozadie sú dostatočne relevantnými faktormi odôvodňujúcimi výber práve týchto sakrálnych pamiatok pre výskum stredovekých výtvarných prameňov. Vo všetkých kostoloch sa na-

⁵ K tomu pozri napr. Kessler, 2000: 1-28; v češtine Hlaváčková, 1981: 516-525.



Zápas sv. Juraja s drakom, 1370 – 1380, nástenná maľba, Zolná, kostol sv. Matúša, severná stena lode (foto: Barbora Tribulová)

chádzajú nástenné maľby, ktoré predstavujú najautentickejší materiál vhodný k religionistickej reflexii. Na rozdiel od striedmej architektúry stavieb bez rozsiahlejšej figuratívnej výzdoby alebo väčšinou nedochovaného pôvodného stredovekého mobiliáru. Bohužiaľ, maliarske realizácie v Hornej Mičinej sú s výnimkou niekoľkých fragmentov stále ukryté pod neskoršie naneseným vápenným náterom, a preto im ďalej nebude venovaná žiadna pozornosť.

Steny zvyšných chrámov zdobia maľby rozmanitej ikonografie, rozsahu a výtvarného štýlu, pochádzajúce z rôznych časových úsekov štrnásteho a pätnásteho storočia. Už len zbežný pohľad na ne však prináša zaujímavé zistenie. V každom kostole sa vyskytuje v podstate identická kompozícia sv. Juraja na koni zabíjajúceho draka. Výnimočnosť tejto situácie dokazuje porovnanie výskytu inkriminovaného motívu v ikonografickej výbave ďalších kostolov v ostatných historických regiónoch dnešného Slovenska. Aj keď je obraz zápasu sv. Juraja s drakom v stredovekej nástennej maľbe hornouhorskej proveniencie pomerne obľúbený, rozhodne sa nikde neopakuje s takou pravidelnosťou ako v skúmanej lokalite (porovnaj Smoláková, 2006a: 433-442). Napríklad v susednej gemerskej ob-

lasti, známej bohatstvom zachovaných stredovekých nástenných malieb v početných sakrálnych objektoch (medzi najvýznamnejšie patria chrámy v Štítniku, Koceľovciach, Ochtinej, Rákoši, Chyžnom, Kyjaticiach, Rimavskej Bani, Rimavskom Brezove, Kraskove, Šiveticiach), sa takýto výjav nachádza iba v kostole sv. Šimona a Júdu v Szentsimone (na území dnešného Maďarska).⁶ Existenciu troch stredovekých nástenných malieb s uvedeným námetom v troch kostoloch tzv. zvolenského okruhu možno len ťažko považovať za náhodu, pričom hlbší rozbor týchto malieb odhalí oveľa početnejšie analógie, ktoré priam nabádajú k ďalšej interpretácii.

Podrobný popis vybraných zobrazení je vhodné začať pri najstaršom exemplári, nachádzajúcom sa v kostole sv. Matúša v Zolnej. Tunajší výjav zápasu sv. Juraja s drakom je namaľovaný na severnej stene lode. Ide o obraz nezvyčajne malého formátu, orámovaný jednoduchou zelenou bordúrou, umiestnený vo výške asi jedného metra nad podlahou. Svätec sediac na hneďom koni vyráža v pohybe zľava doprava čelne proti drakovi, v pravej ruke drží kopiju v horizontálnej polohe, ktorú si ďalej pridržia pod pazuchu a jej hrot zabodáva do dračej papule. V ľavej ruke má štít obrátený vonkajšou stranou k divákovi s namaľovaným

⁶ Podrobne ku gemerským maľbám pozri: Tognier, 1989.



*Zápas sv. Juraja s drakom, 1375 – 1385, nástenná maľba, Poniky, kostol sv. Františka Serafínskeho, severná stena lode
(foto: Barbora Tribulová)*

dvojkřížom a dvomi hviezdami. Oblečený je v krúžkovej zbroji bez prilby, vďaka čomu vynikajú jeho dlhé svetlohnedé vlasy upravené do účesu podľa dobovej módy. V tvári sa mu zračí sústredený výraz zameraný na obludného protivníka. Okolo hlavy má svätožiaru. Telo draka s dlhým chvostom, dvomi nohami a krídlami je natiahnuté pod konskými kopytami, pričom hlavu má prišera zdvihnutú a obrátenú v ústrety svätcovi. V celkom pravej časti obrazu, vedľa dračej hlavy, je situovaný štylizovaný skalný masív, na ktorom kľáči princezná s dlhými hnedými vlasmi, výraznou korunou na hlave a rukami spojenými v modlitebnej geste. Oblečená je v jednoduchom tmavom odeve a zrak upiera na svojho záchrancu. Figúra princeznej kľáčiacej na vyvýšenom teréne sa nachádza v jednej úrovni s postavou jazdca sediaceho na koni, pričom ich veľkosť je v podstate rovnaká. Na úpätí skalného masívu je zobrazená jaskyňa, z ktorej vykúkajú smerom k sv. Jurajovi ďalšie dve dračie hlavy. Celý výjav sa odohráva v plytkom pláne na neutrálnom bielom pozadí v bližšie neurčenom prostredí.

Obraz bol namaľovaný pravdepodobne niekedy v rokoch 1370 – 1380,⁷ slohovo nesúvisí s ostatnými maľbami v chráme a podľa všetkého vznikol ako príležitostná jednorazová objednávka. O zhotoviteľovi diela a jeho objednávateľovi nie je známe nič konkrétnejšie.

Ďalšiu maľbu v regióne, zachytávajúcu boj sv. Juraja s drakom, nesie severná stena lode ponického kostola sv. Františka Serafínskeho. Ide o úplne totožnú kompozíciu ako v Zolnej, rozdiely spočívajú iba v drobných maličkostiach. Celkovo je výjav zachytený na oveľa väčšej ploche. Jazdec, identifikovaný nápisom *s. giegus* pri hlave, sedí v tomto prípade na bielom grošovanom koni a chráni ho plátová zbroj s dôkladnejšie prevedenými detailmi. Podobne realisticky vypracovaný postroj koňa tvoria vybíjané kožené remene. Štít svätého bojovníka je zobrazený z vnútornej strany, takže nevidieť prípadnú heraldickú výzdobu. Na hlave má čelenku. Princezná kľáči na štylizovanom kopci, pričom na hlave jej chýba koruna a dlhé hnedé vlasy má upravené rovnakou čelenkou, akú používa aj sv. Juraj. Odev princeznej pozostáva z jednoduchých šiat mod-

⁷ Týmto obdobím vymedzuje pravdepodobný vznik maľby Magdaléna Brázdilová (2001: 73), Ivan Gerát (2011: 143) ju datuje zoširoka do 14. storočia. V prípade všetkých skúmaných zobrazení je určenie doby vzniku iba orientačné.



Zápas sv. Juraja s drakom, 1400 – 1430, nástenná maľba, Čerín, kostol sv. Martina, severná stena lode (foto: Marián Piatrov)

rej farby, v drieku stiahnutých pásom takisto rovnakého vzhľadu ako remene z konského postroja. Na úpätí kopca nie je zobrazený nijaký dračí brloh a absentujú aj ďalšie dračie figúry. Celý výjav je zasadený do kopcovitej krajiny, zarostenej niekoľkými stromami a kríkmi. Inak sú všetky podstatné obsahové, ikonografické (nie štýlové) prvky zhodné s predchádzajúcim príkladom - bojová technika jazdca, jeho účes, farba vlasov, smer pohľadu, dračia fyziognómia, poloha dračieho tela, situovanie postavy princeznej, jej póza, pohľad, rovnaká veľkosť oboch ľudských figúr.

Maľba vznikla niekedy medzi rokmi 1375 – 1380, dielo je znova štýlovo ojedinelé v kontexte ostatnej výzdoby chrámu a tiež bolo najskôr realizované ako osobitá zákazka, pričom maliar aj mecenas zostávajú neznámi (Buran, 1994: 9).

Posledné skúmané zobrazenie sa nachádza znova na severnej stene lode, tentokrát čerínskeho kostola s patrociom sv. Martina. Opäť ide o takmer identickú kompozíciu ako v predchádzajúcich dvoch prípadoch. Podstatnejšie jedinečnosti tohto obrazu možno jednoducho zhrnúť. Svätec má hnedého grošovaného koňa, v ruke drží štít s namalovaným tzv. maltským krížom a na hlave má prilbu s vyklopenou časťou chrániacou

tvár. Na nohách má oblečené priliehavé zelené nohavice. Trup svätca chráni plátová zbroj, cez ktorú má prevlečenú zelenú tuniku, pričom zbroj dopĺňajú pancierové rukavice s chráničmi lakťov a ramien. Pohľad upiera priamo na modliacu sa princeznú odetú v jednoduchých červených šatách a bez koruny na hlave, kľaciau na štylizovanom skalnom masíve. Tá pohľad opätuje. Na obraze nevidno nijakú dračiu noru, ani iných drakov. V ľavej časti kompozície nie je znázornená krajina, ale pomerne rozmerná architektúra mesta, pozostávajúca z hradieb, mestskej brány a akejsi stavby - najskôr kráľovského paláca. V dvoch oknách tejto budovy sú zachytené tri postavy, dve ženské a jedna mužská, bez korún na hlavách, ako s rukami vzopätými k modlitbe sledujú boj svätca s príšerou. Na dolnom okraji obrazu je v rámci orámovania umiestnený čiastočne čitateľný nápis informujúci o mene maliara.

Maľba bola vytvorená v rozpätí rokov 1400 – 1430 (Gerát, 2011: 129), z hľadiska doby vzniku a štýlu je opäť medzi ostatnými maliarskymi realizáciami v chráme osamotená. Okrem mena (Augustinus) nevieme o autorovi nič bližšie a objednávateľ zostáva takisto neznámy.

Vytvoriť si ucelenejšiu predstavu o deji zachytenom na vybraných zobrazeniach umožní *porovnanie s textami*, ktoré podrobnejšie popisujú danú udalosť. V tomto prípade sa dá považovať za najviac relevantný predovšetkým jeden konkrétny literárny prameň. Ide o Zlatú legendu Jakuba de Voragine, typický stredoveký kompilát množstva jestvujúcich textov zostavený niekedy okolo roku 1260, zahŕňajúci najmä životopisy rôznych svätcov. V období vrcholného a neskorého stredoveku bol tento spis nesmierne obľúbený a rozšírený v celej latinskej kresťanskej Európe (Gerát, 2011: 111), takže obsahuje akúsi reprezentatívnu verziu inkriminovaného príbehu tak, ako koloval v súdobej verbálnej kultúre. Nedá sa samozrejme stopercentne dokázať, že autori malieb v Zolnej, Ponikách a Čeríne priamo vychádzali pri vytváraní svojich diel z textu Zlatej legendy, je však takmer isté, že príbeh o sv. Jurajovi z tejto zbierky poznali.

Príslušná časť venovaná svätcovi začína epizódou o porazení draka, pokračuje popisom jeho martýria za vršenom sťatím (so zdôraznením nadprirodzeného odolávania mučiteľským tortúram) a končí posmrtnými zázrakmi (Voragine, 1998: 146-150). Vzhľadom na námet skúmaných zobrazení je prirodzené sústreďiť sa iba na inkriminované pasáže zápasu s obludou. Zlatá legenda predstavuje sv. Juraja ako kresťana slúžiaceho v rímskom vojsku. Svätý bojovník raz išiel okolo istého kráľovského mesta menom Silena, pričom ešte netušil, že v jazere neďaleko žije drak, ktorý už dlhšiu dobu terorizuje miestnych obyvateľov jedovatým dychom. Tí sa spolu so svojim kráľom dohodli, že každý deň drakovi odnesú dve ovce, aby sa nasýtil a nechal ich na pokoji. Keď sa zásoby dobytky postupne mýňali, dávali mu jednu ovcu a jedného človeka, vybraného lósom. Týmto spôsobom prišla na rad aj jediná kráľova dcéra a panovník bol nútený ju obetovať. Princezná sa teda rozlúčila s otcom a odišla, odetá do kráľovského rúcha, smerom k jazeru naplniť svoj neblahý osud. Keď plačúc čakala na príchod draka, stretol ju sv. Juraj idúci náhodou okolo a ponúkol jej v mene Krista svoju pomoc. Vtom sa objavila príšera, svätec sadol na koňa a neohrozene zaútočil kopijou. Draka vážne zranil a vyzval dievčinu, aby mu okolo krku uviazala svoj pás a takto ho doviedla do mesta. Keď mešťania zbadali prichádzajúcu princeznú s drakom, veľmi sa zľakli a v obave o vlastné životy utekali preč. Tu sv. Juraj sľúbil, že draka zabije ak kráľ a všetci poddaní prijmú kresťanstvo. Po kladnej reakcii a masovom pokrstení zástupov ľudí ukončil život obludy mečom (Voragine, 1998: 146-148).

Ďalej Jakub de Voragine stručne spomína existenciu kníh, v ktorých sa píše, že sv. Juraj zabil draka hneď počas prvého útoku (1998: 148).

Pri porovnávaní vybraných zobrazení s voľne prerozprávaným príbehom treba zamerať pozornosť predovšetkým na črty, ktoré sú oproti textu navyše, resp. mu odporujú. Absenciu množstva detailov prítomných v Zlatej legende možno totiž vysvetliť (do veľkej miery nevyhnutným) redukovaním celého sujetu na nosné momenty.

Úplne v rozpore s uvedeným textom je zobrazenie jaskyne a vykúkajúcich dvoch dračích hláv v Zolnej. Inak sa vo všetkých prípadoch súboj odohráva voľne v krajine, rešpektujúc literárne znenie príbehu, čomu neodporuje ani neprítomnosť jazera ako dračieho príbytku, viackrát spomínaného v Zlatej legende. Drak totiž vyšiel z jazera na breh v ústrety svätcovi (Voragine 1998: 147). Okrem toho chýba na každom zobrazení aj ovca, ktorá dopĺňala ľudskú obeť. Pôvodcovia čerínskej maľby sa priblížili vernejšie k textu legendy stvárnením architektúry kráľovského mesta s divákmi sledujúcimi dramatické divadlo.⁸ Iným výrazne protirečivým prvkom k literárnej verzii je jednoduchý odev princeznej. Podľa Jakuba de Voragine totiž panovník pri poslednej rozlúčke obliekol svoju dcéru do „kráľovského rúcha“ (Voragine, 1998: 147). Podobným protikladom je pokojný výraz tváre zachránenej, keďže dievčina sa podľa opisu udalosti pri objavení príšery „roztriasla strachom“ (Voragine, 1998: 147).

Samostatný interpretačný materiál tvoria také prvky, ktoré písomná verzia legendy nikde nešpecifikuje a obraz sa s nimi musí chtiac-nechtiac vysporiadať. Text napríklad nič nehovorí o výzore svätca, jeho výstroji, výzbroji a konkrétnom spôsobe boja. Sv. Juraj je však na všetkých skúmaných maľbách zobrazený ako pekný muž, v Zolnej a Ponikách dokonca s vlasmi svedomito upravenými podľa aktuálnej módy (v Čeríne účes zakrýva prilba)⁹ a používa vzhľadom na súdobé trendy modernú rytiersku zbroj (s výnimkou archaického štítu v Zolnej).¹⁰ Podobne neprehliadnuteľným momentom je fakt, že svätec bojuje typickou rytierskou technikou – cválajúc na koni s nohami pevne zapretými v strmeňoch a pridŕžajúc si pod pazuchu dlhú kopiju horizontálne natiahnutú proti cieľu. Takáto útočná metóda je absolútne charakteristickým znakom stredovekého rytierstva (Flori, 2008: 80-81). V Zlatej legende sa nič nepíše ani o korune kráľovej dcéry, čiže jej zobrazenie, resp. vynechanie je plne v autonómnej kompetencii obrazu. Stredovekí výtvarníci inštruovaní objednávateľmi si tak mohli vybrať, či

⁸ Podľa Zlatej legendy čakala princezná na draka „pred zrakmi všetkého ľudu“. Pozri: Voragine, 1998: 147.

⁹ K účesu sv. Juraja pozri: Benešová, 2007: 29.

¹⁰ K rôznym typom stredovekej výzbroje pozri: Čepela, 2011.

zdôraznia alebo naopak potlačia urodzený pôvod obete. Rovnako kľachiaca póza princeznej so spojenými rukami je čisto výtvarnou licenciou, vyjadrujúcou odovzdanie sa do vôle Božej a dôveru v úspešný zákrok svätého hrdinu.

Po predstavení literárnej verzie príbehu stvárneného skúmanými dielami a identifikácii najvýznamnejších rozdielov medzi nimi, spolu s rozborom obrazových doplnkov idúcich nad rámec textu možno analyzovať užší *výber námetu*. Na všeobecnej úrovni je jasné, že pôvodcovia vybraných malieb úplne ignorovali hrdinstvo sv. Juraja pri obhajobe kresťanskej viery, sprevádzané znášaním mučeníckych útrap vyvrcholených popravou. Zlatá legenda pritom kladie rovnaký dôraz na priblíženie oboch epizód svätcovho života (pasáž venovaná trestnému procesu je dokonca o niečo rozsiahlejšia). Ani posmrtné zázraky mučeníka nezažali objednávateľov skúmaných zobrazení. Takáto situácia je v kontexte stredovekej religiozity pomerne netradičná, keďže práve nábožensky motivovaná dobrovoľná smrť býva ústrednou udalosťou životných osudov ranokresťanských mučeníkov (mučeníctvo v podstate automaticky znamená kanonizáciu) a konkrétne spôsoby či nástroje popravy sa takmer pravidelne pretavili do výtvarných atribútov jednotlivých svätcov. Podobne sú zázraky dôležitou manifestáciou svätosti určitých osôb.

V Zolnej, Ponikách a Čeríne však uprednostnili iné hrdinstvo z biografie sv. Juraja. Ako je zrejmé z vyššie prerozprávaneho príbehu obsiahnutého v Zlatej legende, výtvarníci inšpirovaní touto pasážou si navyše mohli vybrať minimálne z troch navzájom úzko súvisiacich motívov – zabitie draka, konverzia pohanov a záchrana princeznej. Aj z tejto perspektívy je možné v prípade vybraných diel rozpoznať dodatočnú významovú preferenciu istých momentov. Predovšetkým ide o zdôraznenie postavy princeznej. Ako už bolo spomínané, na všetkých zobrazeniach je ženská figúra z hľadiska veľkosti rovnocenným pendantom jazdca a okrem toho sa situovaním na vyvýšenom skalnom masíve posúva bližšie k ohnisku obrazového poľa. V nijakom prípade teda nejde o nejakú marginálnu postavu.¹¹ Tento prvok je jednoznačne podčiarknutý v čerínskej maľbe. Sv. Juraj si tu vôbec nevšima draka zvíjajúceho sa pod nohami svojho koňa, ktorému práve zabodáva kopiju do papule, ale uprene hľadá na dievčinu. Spojenectvo záchrancu a obete v Ponikách zas demonštrujú rovnaké čelenky na ich hlavách a podobnosť devinho pásu s časťami postroja jazdcovho koňa. Súvisiacou črtou je

už naznačené vykreslenie sv. Juraja ako ideálneho rytiera. Celkovo sa dá konštatovať, že skutočným námetom skúmaných zobrazení nie je ani tak zabíjanie draka či obrátenie obyvateľov sužovaného mesta na kresťanskú vieru, ako záchrana dievčiny/princeznej (korunu ako odkaz k maximálne urodzenému pôvodu má iba v Zolnej) rytierskym svätcom.

Maľby v Zolnej a Ponikách výrazne redukovujú pomerne rozvetvený pôvodný príbeh zo Zlatej legendy na jednoduchú schému – svätý rytier zachraňuje princeznú tak, že poráža príšeru, ktorá ju ohrozuje. V pozadí výjavov nie je zachytené nijaké mesto, odkiaľ prišla na scénu princezná spolu s ovcou, ani jazero, z ktorého sa pripachtil drak. Nič nenaznačuje, že by rytier s devou viedol pred bojom nejaký dialóg, ani že dôležitým (ak nie hlavným) zmyslom hrdinovej akcie bolo podľa Zlatej legendy presvedčiť pohanov o pravdivosti kresťanskej viery. Podobne nijaké indície nenapovedajú o konečnom usmrtení príšery pod ostrím svätcovho meča. Toto všetko platí aj pre čerínsky obraz, na ktorom jedine pridaná architektúra mesta odhaľuje niečo viac o okolnostiach zápasu podrobne popísaných v Zlatej legende.

Skúmané zobrazenia rozprávajú príbeh o záchrane princeznej a majú teda *naratívny charakter*, pričom je potrebné dodať, že ich rozprávačský potenciál je potlačený na úkor zdôraznenia spomínaného ústredného motívu. Aj keď je celý dej stlačený do jedného výjavu s minimálnou fabuláciou, dôležitý je fakt, že zámerom objednávateľov malieb očividne nebolo zobrazenie sv. Juraja, ale zobrazenie sv. Juraja zachraňujúceho princeznú porazením draka.

Odôvodnenosť uvedených záverov ohľadom užšieho výberu námetu skúmaných malieb možno oprieť o *porovnanie s inými obrazmi* príbuznej témy, proveniencie a doby vzniku.¹² Reprezentatívny portrét svätca namalovali niekedy v rozpätí rokov 1380 – 1390 na víťazný oblúk dnes evanjelického kostola v Rimavskej Bani. Sv. Juraj oblečený v plnej zbroji stojí na drakovi, pričom v pravej ruke drží kopiju, ktorú zabodáva do dračej papule.¹³ Tvorcovia obrazu tu zvečnili iba postavu svätca bez priblíženia jeho životných osudov a zabíjanie draka má len funkciu atribútu.

Opačný príklad predstavujú nástenné maľby v sakristii kostola sv. Mikuláša v Podunajských Biskupiciach, vytvorené okolo polovice štrnásteho storočia. Obsahujú okrem výjavu zápasu s drakom aj samostatnú scénu privádzania pokorenej príšery do mesta princeznou a viaceré obrazov svätcovho martýria (Smoláč-

11 V stredovekom výtvarnom umení nebola rozdielna veľkosť figur spôsobená perspektívnou skratkou, ale vyjadrením rôzneho významu zobrazovaných osôb. Hlavné postavy boli pochopiteľne väčšie ako vedľajšie. K tomu pozri napr.: Travis, 1999: 167.

12 Všeobecne k ikonografii sv. Juraja pozri napr.: Braunfels, Lucchesi Palli, 1973: 365-390; Hahn, 2001: 77-91; Myslivec, 1933.

13 Datovanie aj reprodukciu maľby uvádza Togner, 1989: 140.

ková, 2006a: 436-440; 2006b: 79-81). Na rozsiahlej ploche sú tak prezentované hlavné udalosti svätcovho života tak, ako ich popisuje aj Zlatá legenda. Hrdinský boj proti príšere, aj hrdinské znášanie mučiteľských útrap vyvrcholených dobrovoľnou smrťou za kresťanskú vieru. Pri značne poškodenom zobrazení zápasu s drakom je dôležité, že pravdepodobne vôbec nezahŕňa postavu princeznej, resp. jej zničená figúra musela byť celkom marginálna. Obmedzený priestor obrazového poľa, nachádzajúceho sa v štíte klenby (zuzujúcim sa zdola smerom hore), je totiž takmer celý vyplnený rozmerným telom draka v spodnej časti a jazdcom vo vrchných partiách.

V opátskom kostole sv. Benedikta v Hronskom Beňadiku sú na severnej stene lode umiestnené dve rovnako veľké scény z legendy sv. Juraja, datované rokmi 1410 – 1430 (Gerát, 2011: 130-131). Zápas s drakom je tu doplnený triumfálnym návratom hrdinu a princeznej vedúcej draka s pásom uviazaným okolo krku do mesta. Je celkom príznačné, že v kláštornej prostredí objednávateľ, opát Mikuláš III. (Gerát, 2011: 131), zdôraznil duchovný význam bojovej akcie svätca – konverziu pohanov.

Dalšie zobrazenie zápasu sv. Juraja s drakom sa nachádza na severnej stene lode kostola Všetkých svätých v Ludrovej a bolo namaľované niekedy po roku 1400 (Šugár 2007: 16 a 17). Celková kompozícia fragmentárne zachovanej maľby je takmer rovnaká ako v prípade skúmaných artefaktov (iba jazdec útočí v opačnom smere – z pravej strany obrazu smerom doľava), avšak s jedným podstatným rozdielom. Na vysokom terénnom masíve, tradične spodobenom v pozadí dračieho tela, sa totiž vôbec nevyskytuje figúra princeznej.

Uvedené príklady predstavujú odlišné riešenia výberu a stvárnenia tém zo života sv. Juraja, dané odlišnými zámermi jednotlivých objednávateľov. Aj mecenáši skúmaných malieb vo Zvolenskej župe sa mohli v tomto smere nepochybne slobodne rozhodnúť, vo všetkých troch prípadoch si však zvolili ikonografický variant, popísaný vyššie v texte.

Na maľbách v Zolnej a Čeríne sa navyše vyskytujú neobvyklé *zvláštne detaily*, hodné bližšej pozornosti. V prvom prípade je to predovšetkým zobrazenie dračieho brlohu doplneného hlavami ďalších dvoch dračích figúr, ktoré majú s najväčšou pravdepodobnosťou predstavovať mláďatá dospelého draka, zvädzajúceho súboj so svätcom.¹⁴ Takýto prvok je v kontexte tradičnej stredovekej ikonografie sv. Juraja maximálne zriedkavý a v odbornej literatúre býva vysvetľovaný rôzne. Jednou z možností je poukázanie na symbolický rozmer zabíjania obludy ako všeobecného boja proti „zlu“.

Pridaním ďalších dvoch drakov sa potom akcentuje náročnosť takéhoto zápasu a potreba vytrvať v ňom, pričom definitívne víťazstvo sa kvôli reprodukčnej schopnosti príšery odsúva až na koniec vekov (Smoláková, 2006: 434). Potomstvo tiež môže vyjadrovať ženské pohlavie draka, čo zas bola podľa prevládajúcich dobových mužských šovinistických názorov priťažujúca okolnosť, podčiarkujúca negatívny charakter príšery (Riches, 2000: 160-178, hlavne 172-175).

Okrem rozmnoženia protivníkov svätého bojovníka je v Zolnej zvláštne poňatá aj heraldická výzdoba rytierovho štítu. V stredovekom výtvarnom umení je typickým erbovým znakom sv. Juraja latinský kríž červenej farby na bielom pozadí (Hahn, 2001: 79). Za výnimkami z tohto pravidla je teda namieste hľadať nejaký zámer. Na zolnianskej maľbe je štít vybavený dvojitém krížom, ktorý má medzi priečnymi ramenami dve hviezdy. Takáto heraldická konštelácia môže odkazovať na uhorský panovnícky dvor (dvojkriž patrí k tradičným znakom uhorských kráľov) a neďaleké mesto Zvolen (používajúce veľmi podobný erb) s dominantným kráľovským palácom (Ragač, 2004: 22-23; Smoláková, 2006a: 434).

Na čerínskom zobrazení drží sv. Juraj štít s neskorším erbovým znakom duchovného rytierskeho rádu Johanitov (Rád sv. Jána jeruzalemského, rodoských rytierov, maltských rytierov), tzv. maltským či maltézskym krížom (Vrteľ, 1994: 114-115). Toto riešenie zvýrazňuje spätosť svätca s rytierskym prostredím v neskoršej stredovekej projekcii, a zároveň vyvoláva otázky o pozadí objednávateľov maliarskej výzdoby kostola v Čeríne. S Johanitmi totiž úzko súvisí nielen spomínaný erb, ale aj pôvodné patrocínium tamajšieho kostola.¹⁵ Ďalší rytiersky svätec Martin, známy svojou dobročinnosťou, bol jedným z typických patrónov chrámov spojených s aktivitami rádu (Vrteľ, 1994: 124). Navyše, v neďalekej lokalite Viglaš - Zvolenská Slatina existovala v stredoveku johanitská komenda (Slivka, 1987: 391). Na základe týchto indícií sa potom dá uvažovať o vplyve Johanitov v Čeríne.

Analýzované ikonografické ojedinelosti vybrané zobrazenia pochopiteľne rozdeľujú, čo ich však jednoznačne spája, je použité výtvarné *médium*. Vo všetkých prípadoch je téma zápasu sv. Juraja s drakom stvárnena prostredníctvom nástennej maľby. Maliarska výzdoba stien verejne prístupných kostolov bola v stredoveku skutočným masmédiom, schopným osloviť najširšie zástupy veriacich. Množstvo plných múrov stredovekých vidieckych kostolov na našom území, prerušovaných iba úzkymi južnými okennými otvormi, pritom poskytovalo dostatok voľnej plochy vhodnej na ma-

14 O nedospelosti oboch drakov odkazuje menší vzrast (oproti drakovi zápasiacemu so sv. Jurajom) a umiestnenie v brlohu.

15 Patrocínium sv. Martina je v Čeríne doložené od roku 1332, pozri Hudák, 1984: 165.

liarsku realizáciu. Zvolený výtvarný druh teda naznačuje, že skúmané diela neboli určené na súkromnú kontempláciu, ale verejnú prezentáciu.

Túto domnienku potvrdzuje aj ich *bezprostredný situačný kontext*. Všetky tri obrazy sa nachádzajú na severnej stene lode, hneď oproti (pôvodne jedinému) vstupu do interiéru, tradične prelamujúcemu južný múr lode jednotlivých kostolov. Popísaná poloha im zaručuje maximálnu vizuálnu dostupnosť. Návštevníkovi doslova padnú do oka hneď po prekročení prahu. Priestor chrámovej lode bol navyše prístupný v princípe naozaj každému, na rozdiel dajme tomu od sakristie či presbytéria. V stredovekej nástennej maľbe hornouhorskej proveniencie sú pritom známe aj iné riešenia umiestnenia podobných tém. Napríklad už spomínaný obraz sv. Juraja v Rimavskej Bani namaľovali na stenu víťazného oblúka zo strany presbytéria (čiže je viditeľný iba z chrámovej svätyne). Tiež už zmienené maľby rozsiahleho cyklu zo života svätca v Podunajských Biskupiciach sa nachádzajú na južnej stene sakristie. V Čeríne je okrem výjavu zápasu sv. Juraja s drakom zobrazený ďalší rytiersky svätec Ladislav (uhorský kráľ Ladislav I.), avšak na južnej stene lode. V kostole sv. Kataríny vo Veľkej Lomnici zase scény legendického bojového víťazstva sv. Ladislava nad pohanským únosom uhorskej dievčiny pokrývajú severnú stenu mierne stiesnenej sakristie.¹⁶ Pri celkovom koncipovaní skúmaných malieb si teda jednotliví donátori dali evidentne záležať na tom, aby ich bolo dobre vidieť.¹⁷

Iná spoločná črta všetkých troch malieb takisto súvisí s procesom tvorby. Zameraním pozornosti na *kontext bezprostredne príbuzných diel* totiž vyjde najavo, že každý obraz vznikol ako samostatná jednorazová zákazka a nepatrí do nijakej z rozsiahlejších maliarskych vrstiev zachovaných v jednotlivých interiéroch. V Zolnej je obraz zápasu sv. Juraja s drakom pravdepodobne úplne najstarší, pričom hlavná časť tunajšej maliarskej výzdoby, tvorená kristologickým cyklom na severnej stene lode, je o niečo mladšia (Brázdilová, 2001: 75-77; Gerát, 2011: 143). V interiéri ponického kostola sa nachádza veľké množstvo nástenných malieb realizovaných v rámci niekoľkých maliarskych podujatí, predchádzajúcich aj nasledujúcich vytvorenie výjavu so sv. Jurajom. Rozsahom, ikonografiou aj umeleckou úrovňou najvýznamnejšie maľby patriace k jednej vrstve sú presne datované nápisom do roku 1415 a pokrývajú všetky steny a klenbu presbytéria, celú východnú

stenu lode, čiastočne severnú stenu lode a východnú stenu sakristie (Buran, 1994: 2 a nasl.; Brázdilová, 2006: 68). Maľba sv. Juraja v Čeríne patrí k najmladším v celom objekte, väčšina ostatných vznikla v priebehu druhej polovice štrnásteho storočia, keď bola komplexne vymaľovaná celá plocha stien a klenby presbytéria (Brázdilová, 2006: 71). Všetky skúmané obrazy teda predstavujú výsledok osobitých objednávok a nie sú súčasťou ucelených ikonografických programov. Z toho vyplýva, že ak kvôli priestorovým či finančným obmedzeniam bolo možné v jednotlivých prípadoch stvárniť iba jednu tému a objednávateľ si vybral práve zápas sv. Juraja s drakom, musela mať pre nich nejaký špeciálny význam.¹⁸

Zistiť, kto bol *autor/objednávateľ* skúmaných zobrazení, je však vzhľadom na absenciu prameňov nemožné. Identita maliarov pritom nie je až taká dôležitá. Ich práce totiž po umeleckej stránke nevyčnievajú z priemeru súdobej výtvarnej produkcie a navyše, o konkrétnej ikonografii rozhodoval donátor. Práve obsah malieb je z perspektívy religionistiky zaujímavejší ako ich forma. V prípade objednávateľov teda stojí za to pokúsiť sa aspoň všeobecne určiť sociálne prostredie, z ktorého pravdepodobne pochádzali.

Územie, na ktorom sa nachádzajú všetky tri kostoly, bolo od vrcholného stredoveku súčasťou kráľovskej Zvolenskej župy. Uhorskí panovníci však zvykli pomerne častými donáciami ukrajovať zo svojho majetku v prospech rôznych spriaznených osôb (Ďurková, 1996: 165-166). Postupne sa takto v priebehu trinásteho, resp. na začiatku štrnásteho storočia stali zemianskymi dŕžavami aj Čerín (Ďurková, 2008: 8-9), Poniky (Ďurková, 2008: 12-13) a Zolná (Ďurková, 2008: 15). Noví majitelia nechali v týchto dedinách postaviť kostoly a držali nad nimi záštitu. V druhej polovici štrnásteho storočia došlo k zásadným vlastníckym zmenám. Ľudovít Veľký získal všetky tri dediny späť výmenou za iné majetky, pričom Poniky podriadil pod správu kráľovského hradu v Ľupči a Čerín so Zolnou pričlenil k rovnako kráľovskému Víglašskému hradnému panstvu (Ďurková, 2008: 15). Z roku 1424 sa zachovala listina, ktorou Žigmund Luxemburský daroval spomínané majetky svojej manželke Barbore, aj s explicitne vymenovanými inkriminovanými dedinami.¹⁹ Čiže všetky tri lokality boli v čase vytvorenia skúmaných malieb majetkom uhorských panovníkov, spravovaným z neďalekých kráľovských hradov. Za vznikom zobrazení zápasu sv. Juraja s drakom tak pravdepodobne

16 K obrazovým legendám sv. Ladislava pozri napr. Gerát, 1996: 11-56. K možným funkciami malieb legendy sv. Ladislava vo Veľkej Lomnici pozri Gerát, 2011: 94-96.

17 Toto konštatovanie platí iba čiastočne o obraze v Zolnej, ktorý má nevelké rozmery. O možných príčinách malého formátu maľby viď nižšie v texte.

18 Finančné obmedzenia sú možno dôvodom malého formátu zolnianskej maľby a jej mierne nevýrazného umiestnenia približne jeden meter nad podlahou (k realizácii nebolo potrebné zhotoviť lešenie).

stoja aristokratickí objednávateľi v službách kráľa, možno dokonca priamo páni z Lupčianskeho, resp. Víglašského hradu.

Do úvahy by ešte prichádzali aj bezprostrední správcovia jednotlivých kostolov – miestni farári. Už zmienený dedikačný nápis v ponickom kostole oznamuje, že maliarsku výzdobu z roku 1415 dal vytvoriť farár Gregor.²⁰ Vzhľadom na istý svetský charakter (výrazné prvky rytierskej kultúry) témy skúmaných malieb je však táto možnosť málo pravdepodobná (o tom podrobne nižšie).

V Zolnej možno navyše špekulovať aj o zemianskom pôvode objednávateľa. Ľudovít Veľký získal Zolnú okolo roku 1376 (Ďurková, 2008: 15) a vznik obrazu zápasu sv. Juraja je orientačne datovaný v rozmedzí rokov 1370 - 1380 (Brázdilová, 2001: 73). Neskôr bol premaľovaný už spomínaným kristologickým cyklom, v rámci ktorého sa nachádza čiastočne čitateľný nápis informujúci o Tomášovi, Mikulášovi a Jánovi, ktorí dali vyhotoviť obrazy tejto maliarskej vrstvy.²¹ V písomných prameňoch sa pritom v roku 1347 spomína zolniansky farár Mikuláš (Ďurková, 1993: 29). Ak hypoteticky stotožníme túto osobu s objednávateľom malieb kristologického cyklu, výjav so sv. Jurajom mohol vzniknúť aj dávnejšie pred rokom 1370, keď ešte Zolná patrila zemanom. Je teda možné, že si niektorý zo zolnianskych zemanov prial oživiť dovtedy holé steny miestneho kostola obrazom s námetom sv. Juraja,²² pričom dôvodom jeho skromných rozmerov je azda nedostatok finančných prostriedkov. Keď neskôr farár Mikuláš so spoločníkmi koncipovali svoj monumentálny výzdobný program, drobnú kompozíciu premaľovali. K takýmto postupom pritom bežne dochádzalo v rámci celých dejín stredovekého výtvarného umenia, čo mimochodom dokazuje inštrumentálny charakter vtedajšej výtvarnej produkcie. Inak rozhodnutie premaľovať pôvodný výjav zápasu sv. Juraja možno súvisí s osobou farára Mikuláša, ktorý ako príslušník duchovného stavu nemusel mať záujem o zachovanie v celku rytierskej témy.

Ďalej je potrebné zodpovedať otázku, pre aké *publikum* financovali mecenáši realizáciu vybraných obrazov. Z analýzy média a bezprostredného situačného kontextu je jasné, že maľby boli určené naozaj každému návštevníkovi jednotlivých kostolov. Kto ich však navštevoval? Najčastejšie samozrejme farár a miestni poddaní. Okrem toho treba rátať s hojnou prítomnosťou objednávateľov, ktorí mali akiste blízky vzťah k in-

kriminovaným lokalitám. Pritom nie je vylúčená ani možnosť, že obývali niekdajšie zemianske usadlosti priamo v Zolnej, Čeríne, resp. v Ponikách.

To však nie je všetko. Do zoznamu potenciálnych vnímateľov skúmaných malieb možno ešte zaradiť aj osoby na absolútnej špici súdobého spoločenského rebríčka - uhorských panovníkov. Lesy v blízkosti Zvolena, oplývajúce bohatstvom zveri, boli totiž najobľúbenejším miestom poľovačiek Ľudovíta Veľkého aj Žigmunda Luxemburského (Dvořáková, 2010: 189), v priebehu vlády ktorých vybrané zobrazenia sv. Juraja vznikli. Počas mnohých pobytov na území Zvolenskej župy sa zdržiavali predovšetkým na kráľovských hradoch vo Zvolene (Dvořáková, 2010: 189-190), Víglaši (Dvořáková, 2010: 190; Ďurková, 1993: 32) a Ľupči (Oravský, 1990: 168-169), odkiaľ vyrážali do okolia za loveckými dobrodružstvami. Je vysoko pravdepodobné, že pri svojom putovaní krajom prechádzali aj cez Zolnú, Čerín a Poniky, ktoré ležia presne medzi jednotlivými hradnými panstvami.²³ Ak sa kráľovský sprievod v niektorej dedine z rôznych príčin zastavil (odpočinok, úkryt pred vrtochmi počasia, prostá návšteva atď.), určite pobudol v miestnom kostole. Stredoveké vidiecke chrámy neboli čisto sakrálnymi objektmi zastrešujúcimi výhradne rôzne náboženské úkony, ale ozajstnými centrami miestneho spoločenského života. Rozhodne išlo o najreprezentatívnejšie stavby v obci, často široko-ďaleko jediné kamenné. Pri pokuse vysvetliť funkciu, a zároveň príčinu vzniku skúmaných malieb je teda vhodné brať do úvahy skutočnosť, že do okruhu možných divákov patrili domáci nevoľníci, aristokratickí mecenáši i uhorskí panovníci.

Na odhalenie motivácií, ktoré mohli viesť donátorov k zadaniu týchto objednávok, je nevyhnutné priblížiť ich *nábožensko-kultúrny a historický kontext*. Podrobnosti formovania a prvotného šírenia kultu historicky spornej postavy sv. Juraja nie sú pre potreby tejto štúdie dôležité.²⁴ Stačí zhrnúť, že niekedy od piateho/šiesteho storočia bol uctievaný pre svoju mučenícku smrť a vykonané zázraky predovšetkým v oblastiach byzantského kultúrneho vplyvu, kde sa zaradil do nesmierne početnej skupiny svätcov-vojakov (porovnaj Walter, 2003). Spočiatku bol teda sv. Juraj známy najmä ako martýr. Neskôr (nevedno presne kedy) bol do jeho biografie začlenený príbeh o zabíjaní draka (zatiaľ bez princeznej), musel sa však o popularitu deliť s inými obľúbenými svätými drakobijcami, najmä sv.

19 Text listiny v preklade Daniely Dvořákovéj je publikovaný v Bartl, 2001: 208-211.

20 Prepis textu z Poník uvádza Buran, 1994: 9.

21 Prepis a preklad latinského nápisu uvádza Brázdilová, 2001: 76.

22 Maľba sv. Juraja je najstaršou v chráme, porovnaj Brázdilová, 2001: 75-77, najmä 77.

23 Z čias Žigmunda je doložená cesta vedúca z Lučena do Banskej Bystrice priamo cez Zolnú. Pozri: Ďurková, 1993: 32.

24 K tomu pozri podrobnejšie napr. Walter, 1995: 295 a nasl.

Teodorom.²⁵ Obohatenie legendy víťazstva sv. Juraja nad netvorom o motív záchrany princeznej nastalo pravdepodobne až niekedy v priebehu jedenásteho storočia (Walter, 1995: 297).

Vzostup kultu sv. Juraja v latinskej kresťanskej Európe sa vo všeobecnosti dáva do súvislosti s pôsobením križiackych vojsk v Stredomorí (Cormack, Mihalarias, 1984: 132-133). Jadro kresťanských výprav tvorili príslušníci práve sa formujúceho, privilegovaného stavu obrnených jazdcov-rytierov, ktorí sa s postavou svätého bojovníka, na koni hrdinsky zabíjajúceho príšeru a zachraňujúceho princeznú veľmi rýchlo stotožnili. Pritom je zaujímavé, že si križiaci osvojili práve túto tému z množstva slovesných aj obrazových rozprávání o sv. Jurajovi. Na východe bol totiž veľmi častým obsahom legiend a námetom výtvarných diel aj jeden jeho posmrtný zázrak, keď bez boja uniesol zajatého mládenca z nepriateľského tábora a počas noci ho preniesol na koni do stovky kilometrov vzdialenej vlasti.²⁶ Tento príbeh však očividne nebol pre rytierske publikum taký príťažlivý, pretože na západe je úplne neznámy. Je to celkom pochopiteľné, keďže vojaci ako radoví veriaci sa mohli prirodzene ľahšie identifikovať s pozemským bojovým hrdinstvom, než s posmrtným zázrakom bez militantnej akcie.

Okrem toho možno pozorovať aj významnú modifikáciu vlastnej epizódy zabíjania draka smerom k vyzdvihnutiu hrdinových rytierskych cností, ktorá nastala pri transfere témy z jedného konca kresťanského sveta na druhý. Staršie byzantské legendy opakovane zdôrazňujú výdatnú Božiu pomoc, bez ktorej by sv. Juraj draka nepremohol, a navyše samotná konfrontácia protivníkov sa uskutočňuje bez fyzického boja – svätec príšeru spacificuje povelom (!) a už skrotenú neskôr dorazí mečom (porovnaj Zázraky svätého Jirí 1980: 262-264). Vyššie prerozprávany text Zlatej legendy pritom popisuje inkriminovaný zápas ako stret síce výnimočného hrdinu s mimoriadne nebezpečným nepriateľom, víťaz však ostatných smrteľníkov prevyšuje skôr svojimi ľudskými vlastnosťami (odvahou, silou) a triumfuje bez nadprirodzenej intervencie zhora.²⁷ Uctievanie svätca na západe vo vrcholnom stredoveku je teda pevne späté s rytierskym elementom (podrobne MacGregor, 2004: 317-345) a sv. Juraj sa stal exkluzívnym nadpozemským patrónom tejto spoločenskej

vrstvy (Barber 1974: 40). Azda netreba dodávať, že podoby kultu sv. Juraja v latinskej Európe boli zásadne ovplyvnené súdobou dvorskou módou a svetskými rytierskymi románmi (Gerát 2011: 57-74).

Módna vlna pestovania rytierskych ideálov a životného štýlu naplno zasiahla aj uhorskú šľachtu. K rozšíreniu rytierskej kultúry u nás došlo v priebehu štrnásteho storočia za vlády neapolských Anjouovcov Karola Róberta a jeho syna Ľudovíta Veľkého, pričom ozajstný rozkvet nastal počas panovania Žigmunda Luxemburského (1387 – 1437) (Dvořáková 2002: 569). Uhorskí aristokrati dávali svojim deťom mená po postavách z rytierskych románov (Dvořáková 2002: 573), organizovali sa veľkolepé turnaje (Dvořáková 2010: 241-245), donačné listiny vyratúvali nekonečné hrdinské skutky obdarovaných (Dvořáková 2010: 229-236). Na najvyššej štátno-politickej úrovni sa popularita rytierskych ideí pretavila do zakladania laických rytierskych rádov uhorskými panovníkmi. Takáto aktivita plne zodpovedá vtedajšej rytierskej ideológii, pretože kráľ bol považovaný za ideálneho rytiera a pozemského patróna rytierskeho stavu (Kaeuper 1999: 94; Barber 1974: 291 a nasl.). V roku 1326 vzniklo z iniciatívy Karola Róberta Bratské spoločenstvo rytierov sv. Juraja (!), vôbec najstaršia inštitúcia tohto druhu v celej kresťanskej Európe.²⁸ Žigmund Luxemburský zase založil v roku 1408 Dračí rád (!).²⁹ V oboch prípadoch išlo o elitnú pospolitosť kráľa a najvýznamnejších šľachticov (domácich i zahraničných), pričom hlavným zmyslom existencie týchto združení bolo vytvorenie, resp. utuženie spojenectva medzi zainteresovanými osobami. Mimochodom, z ich názvov si možno urobiť celkom jasnú predstavu o nasiaknutí myslenia súdobých vojensko-politických špičiek motívmi z legendy sv. Juraja. V takomto spoločenskom ovzduší zároveň vznikli aj skúmané maľby a zostáva odhaliť, akú funkciu v ňom mohli plniť.

Záver: Miesto obrazov sv. Juraja v kultúre stredovekej Zvolenskej župy

Výsledky analýzy, uskutočnenej na predchádzajúcich stranách, možno stručne zhrnúť do niekoľkých viet. Rozbor sociálneho kontextu ukázal, že vytvorenie maľieb sv. Juraja financovali s najväčšou pravdepodobnosťou aristokratickí donátori s pozitívnymi väzbami

²⁵ Podrobnejšie o zápase sv. Teodora s drakom pozri: Walter, 2003: 47-48 a 50-52.

²⁶ K tomu pozri podrobnejšie Grotowski, 2003.

²⁷ V texte Zlatej legendy sa nadprirodzená pomoc sv. Jurajovi opisuje až v nasledujúcich scénach mučenia. Porovnaj Voragine, 1998: 148-150.

²⁸ Podrobnejšie o Ráde sv. Juraja pozri D'Acry 2000: 27-45. Tiež Graus, 1999: 9-13.

²⁹ Podrobnejšie o Dračom ráde pozri Graus, 1996: 86-106; 2006: 3-25. Zakladacia listina Dračieho rádu obsahuje aj výklad symboliky rádového znaku: „znamenie alebo podoba do kruhu skrúteného draka, omotávajúceho si chvost okolo svojho krku a rozseknutého cez prostriedok chrbta po dĺžke od vrcholu hlavy a nosa až po chvost a rozliatou krvou, s bielym a krvou nedotknutým vnútrom jazvy po rozseknutí a s červeným krížom po dĺžke, rovnakým ako tých, ktorí bojujú pod zástavou onoho slávneho mučenika Juraja a nosia červený kríž v bielom poli“ (Graus, 1996: 92-93).

na kráľa (spravovali jeho majetok) v čase, keď (nielen) najvyššie vrstvy spoločnosti zachvátila módna vlna rytierskej kultúry. Pritom je veľmi dôležité, že sa tieto spoločenské podmienky nemenili v priebehu niekoľkých desaťročí, keď maľby vznikli (medzi najstaršou a najmladšou môže byť teoreticky rozdiel dvoch generácií). Zameranie pozornosti na predpokladané publikum prinieslo vymedzenie okruhu potenciálnych vnímateľov zobrazení zahrňajúcom mecenášov, miestnych poddaných i uhorských panovníkov. Porovnaním spôsobu, akým zabíja sv. Juraj draka na skúmaných výjavoch so súdobými literárnymi a výtvarnými pamiatkami vyšlo najavo, že si objednávateľia očividne želali zdôrazniť motív záchranu princeznej/dievčiny svätým rytierom. Použité výtvarné médium a umiestnenie malieb v chrámových interiéroch tiež napovedá, že im išlo o prezentáciu diel čo najširšej verejnosti. Celkový kontext vnútornej nástennej maliarskej výzdoby jednotlivých kostolov zase svedčí o ich mimoriadnom záujme o danú tému, ktorej stvárnenie je vo všetkých lokalitách výsledkom jednorazovej, osobitej zákazky. Nevieme, či si kvôli rôznym obmedzeniam mohli dovoliť realizovať iba jednu maľbu, alebo cítili potrebu doplniť jestvujúci komplexný ikonografický program kostola vo svojej správe, v každom prípade si z množstva mysliteľných námetov vybrali práve zápas sv. Juraja s drakom. Všetky vyššie uvedené údaje predstavujú základné východisko pre pokus o identifikovanie možných funkcií skúmaných malieb.

Pritom je dôležité uprednostňovať perspektívu objednávateľov, ktorí mali rozhodujúci vplyv na konečný charakter jednotlivých diel. Títo si vytvorením výjavov bojujúceho rytierskeho svätca predovšetkým nechali vo svojom kostole zvečniť tému, ktorá im bola veľmi blízka a v celej aristokratickej spoločenskej vrstve nesmierne populárna (asi ako keď si dnes chlapec zavesí na stenu v izbe plagát obľúbeného futbalistu). Maľby vznikli v čase, keď sa každý šľachtic chcel podobáť hrdinom z rytierskych románov, pričom sv. Juraj predstavoval ideálny prototyp rytiera, a to aj pre cirkev ako „Kristov vojak“ (predsa len, obrazy sa nachádzajú v sakrálnych objektoch). Nemožno totiž zabúdať na fakt naznačený na úvodných stranách, že jednou z hlavných funkcií stredovekej výtvarnej produkcie bola sebaaprezentácia elít (Bartlová 2001: 49). Ďalej nie je vylúčené, že v niektorých prípadoch mohol byť motiváciou financovania realizácie diela súkromný vzťah donátora k svojmu osobnému patrónovi,³⁰ alebo išlo o votívny obraz vytvorený na znak vďačnosti za šťastný návrat z vojenskej výpravy (napr. z bitky pri Nikopole

– viď nižšie v texte). Všetky uvedené funkcie však mohli v zásade plniť akékoľvek zobrazenia sv. Juraja, špecifická ikonografia skúmaných malieb ale umožňuje rozšíriť v ich prípade spektrum prípustných interpretácií o nové aspekty.

Predchádzajúci odsek rozoberal tie významy vybraných diel, ktoré adresovali ich objednávateľia takpovediac sami sebe. Aké posolstvo však vysielali jednotlivé maľby miestnym poddaným? Nie je ťažké si predstaviť, že obrazy rytierskeho jazdca evokovali už len na základe spoločnej príslušnosti k všeobecnej vrstve aristokratických bojovníkov u obyčajných ľudí asociáciu na vlastných pánov. K odkazu sv. Juraja ako nadpozemského ideálneho rytiera sa navyše určite verejne hlásili nielen príslušníci rytierskeho stavu, ale aj všetci ostatní šľachtici, ktorí akiste túžili byť do neho povýšení. V tejto súvislosti je dôležité si všimnúť, v akom svetle sa prezentovali objednávateľia prostredníctvom skúmaných malieb svojim nevoľníkom. Ozbrojený jazdec ako potenciálny zdroj násilia, s ktorým prichádzali poddaní často do kontaktu, je na obrazoch vykreslený v pozitívnej úlohe ochrancu bezbranných, pričom objektom útoku sa stáva nebezpečný nepriateľ.³¹ Z ikonografického hľadiska je tu rozhodujúce zdôraznenie postavy princeznej na jednotlivých výjavoch, potlačenie jej kráľovského pôvodu (má jednoduché šaty, v Ponikách a Čeríne jej ešte k tomu chýba koruna) a redukovanie celého príbehu na ústredný motív bez zbytočných detailov, ktoré by od neho odvádzali pozornosť.

Možno až prekvapivo mnohovrstvové významy skúmaných malieb v živote lokálneho spoločenstva, založeného na feudálnom usporiadaní, poodkryje uvedomenie si faktu, že práve sviatok sv. Juraja patril k tradičným termínom vyberania zemepanských dávok (Dvořáková, 2010: 140). Akiste išlo o slávnostný deň spájajúci dve významné udalosti – sviatok jedného z najobľúbenejších svätcov a splnenie si jednej z najneobľúbenejších povinností. Veriaci sa zhromaždili v kostole, aby si uctili sv. Juraja a vypočuli kázanie o jeho živote, v ktorom určite nemohol chýbať najznámejší a najpopulárnejší príbeh zápasu s drakom.³² Farár (ktorému sa mimochodom tiež odvádzali dávky) slúžiaci omšu pritom najskôr využil aj zobrazenie inkriminovaného výjavu na stene kostola.

V kontexte načrtnutých dobových reálií ponúkali skúmané obrazy idealistickú víziu spoločensko-ekonomického poriadku, ktorý mal vyhovovať všetkým zainteresovaným. Z pohľadu objednávateľov komunikovali maľby poddaným asi takýto odkaz: my vás s nasadením vlastných životov chránime v prípade ohrozenia

30 O tom uvažuje Dušan Buran (1994: 9) v prípade ponického obrazu.

31 Takouto argumentáciou vysvetľuje Ivan Gerát (1996: 11-54, najmä 31-34) funkciu už zmienených obrazových legend rytierskeho svätca Ladislava, oslobodzujúceho uhorskú dievčinu z rúk pohanského únoscu. Evidentne ide o blízko príbuznú tému zápasu sv. Juraja s drakom.

(a vy nás za to máte povinnosť živiť, resp. berieme si čo nám patrí). Diela tak mohli svojím spôsobom prispievať k zmierneniu sociálneho napätia v daných komunitách. V bežnom živote obce boli totiž práve prostí dedinčania vystavení príležitostnej agresii zo strany šľachtických vlastníkov všetkej pôdy ako hlavného zdroja obživy a bohatstva, na obrazoch však útoku podlieha spoločný vonkajší (neľudský) nepriateľ oboch spoločenských vrstiev. Tento aspekt vystúpi ešte vypuklejšie do popredia, ak vezmeme do úvahy súdobú vojensko-politickú situáciu na južných hraniciach Uhorska, bezprostredne ohrozovaných vytrvalým postupom osmanských vojsk (v roku 1396 rozprášila turecká armáda križiacke oddiely pod vedením Žigmunda Luxemburského pri Nikopoli, na území dnešného Bulharska). Drak sa v kresťanských predstavách tradične spájal s diablom a zlom (Metken, 2001: 36-42), čiže mohol byť ľahko stotožnený s úhlavným pohanským nepriateľom.

Nakoniec sa skúmané maľby obracali aj na kráľa. Ľudovít Veľký aj Žigmund Luxemburský boli nadšenými pestovateľmi rytierskej kultúry a jej ideí, takže ich zobrazené výjavy museli zaujať a hádam aj potešiť. O obľúbenosti témy u Žigmunda pekne svedčí skutočnosť, že si ju nechal vyryť v nízkom reliéfe na svoje slávnotné turnajové sedlo zo slonoviny.³³ Na majestátnej

cisárskej pečati je zase zobrazený sám Žigmund sediaci na tróne, pričom mu pod nohami leží skrútený a porazený drak (Studničková, 2005: 234). Objednávatelia tak vytvorili maľby, ktoré akiste panovníkom imponovali, zároveň im však prostredníctvom nich nenápadne podsunuli aj významy, ktoré im vyhovovali. Obrazy totiž kráľovi rafinovane pripomínali, že je ako ideálny rytier a pozemský patrón rytierskeho stavu povinný nasledovať svoj svätý vzor a ochraňovať slabších. Možno (aj) preto je v Ponikách a Čeríne potlačený kráľovský pôvod obete, aby bolo každému jasné, že (ideálny) rytier sa v prípade potreby zásahu neobmedzuje iba na pomoc najurodzenejším. Tento motív vlastne potvrdzoval stredovekú inštitúciu vazalských vzťahov, v rámci ktorej sa malo vernému služobníkovi (princezná/dievčina verne kľáč a pokojne pozoruje zápas) dostať od kráľa zásluženej ochrany a všeobecného dobrodenia.

Skúmané maľby teda plnili viaceré náboženské aj svetské, ideologické funkcie v komplexe vzťahov rôznych spoločenských entít. Analýza týchto výtvarných prameňov ponúkla iný uhol pohľadu na dobové pomery života vo Zvolenskej župe. Zároveň (azda) rozšírila obzory uvažovania o tom, v akých najrozmanitejších významových kontextoch sa môžu nachádzať kresťanské stredoveké výtvarné diela.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Barber, R. (1974). *The Knight and Chivalry*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Bartl, J. (2001) (ed.). *Prvý cisár na uhorskom tróne: Slovensko v čase polstoročnej vlády uhorského, českého, lombardského a nemeckého kráľa a rímskeho cisára Žigmunda Luxemburského, syna Karola IV.* Bratislava: Literárne informačné centrum.
- Bartlová, M. (2001). O spoločenské funkci a praktickém užití středověkých obrazů a soch. In: *Opuscula historiae artium*, 45: 47-50.
- Belting, H. (1990). *The Image and Its Public in the Middle Ages: Form and Function of Early Paintings of the Passion*. New Rochelle: Aristide D. Caratzas, Publisher.
- Benešová, K. (2007). St George the Dragon slayer – the Eternal Pilgrim without a Home? In: *Umění*, 55(1): 28-39.
- Bělka, L. (2006). Tibetská náboženská zobrazení a jejich religionistická reflexe: Text - obraz – rituál. In: H. Babyrádová; J. Havlíček (eds.), *Spiritualita: Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*. Brno: Masarykova univerzita (s. 31-45).
- Brandon, S. G. F. (1973). *Man and God in Art and Ritual: A Study of Iconography, Architecture and Ritual Action as Primary Evidence of Religious Belief and Practice*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Braunfels, S.; Lucchesi Palli, E. (1973). Georg Erzmartyrer. In: W. Braunfels; E. Kirschbaum (eds.), *Lexikon der Christlichen Ikonographie, Bd.5*. Freiburg: Herder (s. 365-390).
- Brázdilová, M. (2001). Peripetie pamiatkovej obnovy a reštaurovania rímskokatolíckeho kostola sv. Matúša v obci Zolná. In: M. Vančo (ed.), *Interdisciplinárne problémy pri reštaurovaní pamiatok*. Bratislava: Knihárstvo Surý (s. 67-78).
- Brázdilová, M. (2006). Poniky – Čerín – Zolná – problémy reštaurovania nástenných malieb. In: Š. Oriško (ed.), *Pocta Karolovi Kahounovi: Súvislosti slovenského umenia. Jubilejný zborník 3*. Bratislava: Stimul (s. 67-76).
- Buran, D. (1994). Príspevok k charakteru nástennej maľby na prelome 14. a 15. storočia na Slovensku: Nástenné maľby v Ponikách. In: *Ars*, 27(1): 1-47.
- Cassidy, B. (1993). Introduction: Iconography, Texts, and Audiences. In: B. Cassidy (ed.), *Iconography at the Crossroads: Papers from the Colloquium Sponsored by the Index of Christian Art, Princeton University, 23-24 March 1990*. Princeton: Princeton University Press (s. 3-15).
- Cassidy, B. (1995). Iconography in Theory and Practice. In: *Visual Resources*, 11(3): 323-348.

32 Stredovekí kazatelia napr. často používali príbehy zo spomínanej Zlatej legendy. Pozri: Gerát, 2011: 111.

33 Reprodukciu publikovala Dvořáková, 2010: neustránované.

- Cormack, R.; Mihalarias, S. (1984). A Crusader Painting of St George: 'maniera greca' or 'lingua franca'? In: *The Burlington Magazine*, 126(972): 132-141.
- Cort, J. E. (1996). Art, Religion, and Material Culture: Some Reflections on Method. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 64(3): 613-632.
- Čepela, V. (2011). Ochranná zbroj trupu ťažkoodenca v 14. a na začiatku 15. storočia na Slovensku. In: *Vojenská história*, 14(3): 3-39.
- D'Acry, J. D. B. (2000). *The Knights of the Crown: The Monarchical Orders of Knighthood in Later Medieval Europe 1325 – 1520*. Woodbridge – Rochester: The Boydell Press.
- Đurková, M. (1993). Sídľiskové pomery na víglašskom panstve do začiatku 16. storočia. In: *Historický časopis*, 41(1): 23-35.
- Đurková, M. (1996). Vývoj osídlenia Zvolenskej a Pliešovskej kotliny v stredoveku. In: *Historický časopis*, 44(2): 161-185.
- Đurková, M. (2008). Vznik a vývoj najstaršej zvolenskej šľachty. In: *Historický časopis*, 56(1): 3-28.
- Dvořáková, D. (2002). Rytierska kultúra v živote uhorskej šľachty na prelome 14. a 15. storočia. In: *Historický časopis*, 50(4): 569-586.
- Dvořáková, D. (2010). *Rytier a jeho kráľ: Stibor zo Stiboríc a Žigmund Luxemburský: Sonda do života stredovekého uhorského šľachtica s osobitým zreteľom na územie Slovenska*. Budmerice – Bratislava: Vydavateľstvo Rak – VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Flori, J. (2008). *Rytířia rytířství ve středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Gerát, I. (1996). Naratívny cyklus zo života sv. Ladislava v ikonografickom programe gemerských kostolov (poznámky ku vzťahu obrazov k textom). In: *Ars*, 29(1-3): 11-56.
- Gerát, I. (2004). O porovnávaní neskorogotickkej maľby. In: Š. Oriško (ed.), *Pocť Vladimírovi Wagnerovi. Zborník štúdií k otázkam interpretácie stredoeurópskeho umenia 2*. Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave (s. 79-94).
- Gerát, I. (2011). *Sväti bojovníci v stredoveku: Úvahy o obrazových legendách sv. Juraja a sv. Ladislava na Slovensku*. Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Hlaváčková, J. (1981). Časovosť obrazu jako míra jeho kultovnosti. In: *Umění*, 29(6): 516-525.
- Graus, I. (1996). Dračí rád Žigmunda Luxemburského a jeho symbolika. In: *Slovenská archivistika*, 31(2): 86-106.
- Graus, I. (1999). Laické rytierske rády v Uhorsku 14. – 20. storočia (Stav a perspektívy výskumu). In: *Vojenská história*, 3(2): 3-27.
- Graus, I. (2006). Rád draka a jeho insígnie. In: *Vojenská história*, 10(4): 3-25.
- Grotowski, P. (2003). The Legend of St. George Saving a Youth from Captivity and its Depiction in Art. In: *Series Byzantina*, 1: 27-77.
- Hahn, S. (2001). Die Ikonographie des hl. Georg. Darstellungen im Westen Europas. In: S. Hahn; S. Metken; P. B. Steiner (eds.), *Sanct Georg: Der Ritter mit dem Drachen*. Freising: Kunstverlag Josef Fink (s. 77-91).
- Hudák, J. (1984). *Patrocinia na Slovensku*. Bratislava: Umenovedný ústav Slovenskej akadémie vied.
- Kaeuper, R. W. (1999). *Chivalry and Violence in Medieval Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Kessler, H. L. (2000). *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kessler, H. L. (2004). *Seeing Medieval Art*. Peterborough – Orchard Park: Broadview Press.
- MacGregor, J. B. (2004). Negotiating Knightly Piety: The Cult of the Warrior-Saints in the West, ca. 1070 – ca. 1200. In: *Church History*, 73(2): 317-345.
- Metken, S. (2001). Den Drachen besiegen: Engel und Heilige im Kampf gegen das Böse. In: S. Hahn; S. Metken; P. B. Steiner (eds.), *Sanct Georg: Der Ritter mit dem Drachen*. Freising: Kunstverlag Josef Fink (s. 36-42).
- Myslivec, J. (1933). Staří Jiří ve východokřesťanském umění. In: *Byzantoslavica*, 5: 304-375.
- Oravský, H. (1990). *Slovenská Lupča*. Martin: Vydavateľstvo Osveta.
- Ragač, R. (2004). Nález gotického dvojkríža v Zolnej. In: *Pamiatky a múzeá*, 52(2): 22-23.
- Riches, S. (2000). *St George: Hero, Martyr and Myth*. Stroud: Sutton Publishing.
- Slivka, M. (1987). Rádové domy v štruktúre osídlenia Slovenska a v jeho politických a sociálno-ekonomických vzťahoch (so zameraním na krížovnícke rády). In: *Archaeologia Historica*, 12: 383-402.
- Smoláková, M. (2006a). K ikonografii sv. Juraja v stredovekom umení na Slovensku: Nástenné maľby kostola v Podunajských Biskupiciach. In: *Archaeologia historica*, 31: 433-442.
- Smoláková, M. (2006b). Gotické nástenné maľby vo farskom kostole v Podunajských Biskupiciach. In: Š. Oriško (ed.), *Pocť Karolovi Kahounovi: Súvislosti slovenského umenia: Jubilejný zborník 3*. Bratislava: Stimul (s. 77-88).
- Studničková, M. (2005). Panovnícky majestát Zikmunda Lucemburského ve výtvarném umění. In: L. Bobková; M. Holá (eds.), *Lesk královského majestátu ve středověku*. Praha – Litomyšl: Paseka (s. 233-241).
- Šugár, P. (2007). *Nástenné maľby kostola v Ludrovej*. Bakaľarska práca, Masarykova univerzita, Filozofická fakulta.
- Togner, M. (1989). *Stredoveká nástenná maľba v Gemeri*. Bratislava: Tatran.
- Togner, M. (1992). Monumentálna nástenná maľba na Spiši 1300 – 1550. In: *Ars*, 25(2): 100-149.
- Travis, W. (1999). Representing "Christas Giant" in Early Medieval Art". In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 62(2): 167-189.
- Voragine, J. de (1998). *Legenda Aurea*. Preložila Anežka Vidmanová. Praha: Vyšehrad.
- Vrteľ, L. (1994). O symbolike niektorých rytierskych rádov. In: *Slovenská archivistika*, 29(1): 110-136.
- Walter, Ch. (1995). The Origins of the Cult of Saint George. In: *Revue des études byzantines*, 53: 295-326.
- Walter, Ch. (2003). *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*. Aldershot – Burlington: Ashgate.
- Zázraky svätého Jiří (1980). Preložil V. Konzal. In: *Byzantské legendy. Výběr textů ze IV. – XII. století*. Preložili a vybrali E. Bláhová, Z. Hauptová, V. Konzal a I. Páclová. Praha: Vyšehrad (s. 246-264).

Guadalupská púť ako súčasť domorodého katolicizmu v Mexiku

RADOSLAV HLÚŠEK

Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií, Filozofická fakulta UCM, Trnava

Basilica of Our Lady of Guadalupe in Mexico City represents the central point on the map of Mexican Catholicism and as the most important sanctuary in whole country it attracts masses of pilgrims every year. There are a lot of Virgins in Mexico but only Virgin of Guadalupe acquired the position of national saint as the consequence of policy of independent Mexico since the War of Independence. As Mexican Virgin which comes from Mexican land she became the symbol of the new nation. But we can observe two major lines in her cult – the official one which considers the Virgin of Guadalupe to be Virgin Mary, and the native one which consider her to be Mother Earth and the patron of Mexican Indians. The apparition of Our Lady of Guadalupe in 1531 took place on the hill of Tepeyac where the ancient sanctuary of Nahua maternal goddess Tonantzin had existed before the conquest. The Indians identified the new Virgin with their traditional deity and continued to pilgrimage to the same place as they did before. That is why the native Mexicans accepted Our Lady of Guadalupe and considered her to be their mother and patron. And one of the biggest demonstrations of their devotion to her are the pilgrimages which were common in pre-Hispanic religious practices as well as in the Catholic tradition. To pilgrimage to basilica is considered to be a great honor and millions of pilgrims leave their villages for Tepeyac every year to pray for prosperity of their families and the entire community. For the purpose of this study, which is the investigation of the phenomenon of pilgrimage from anthropological point of view, we chose as an example so called pilgrimage with the torch, which is organized in Nahua community of Santa Clara Huitzilpetec in the state of Puebla.

Key words: pilgrimage, Our Lady of Guadalupe, Mexico, Catholicism, Indians

V dnešnom Mexiku by sme po náboženskej stránke určite nenašli dôležitejšie miesto ako je bazilika Panny Márie Guadalupskej¹ v hlavnom meste.² Keďže krajina je už takmer päťsto rokov katolíckou, guadalupský

kult aj samotnú baziliku môžeme zaradiť do širšieho rámca katolíckej zbožnosti, avšak pre Mexičanov domorodého, mestického i kreolského pôvodu má špecifický význam, ktorý prekračuje hranice katolicizmu,

1 *Nuestra Señora de Guadalupe*, teda Naša Pani z Guadalupe, alebo tiež *Virgen de Guadalupe*, čiže Panna z Guadalupe. V súlade so slovenským úzom však budeme používať formu Panna Mária Guadalupská, prípadne populárnu mexickú formu Guadalupana.

2 Mesto Mexiko, teda bývalý aztécky Tenochtitlan, resp. Mexiko-Tenochtitlan, je u nás známejšie ako Mexico City, prípadne po španielsky Ciudad de México. Zatiaľ čo my používame názov Mexiko pre krajinu, samotní Mexičania ho asociujú v prvom rade s hlavným mestom. Ide o ojedinelý prípad, keď bol význam niektorého mesta taký veľký, že sa jeho meno prenieslo do pomenovania celej krajiny. Vzhľadom na to, že hlavné mesto Mexika je neoddeliteľnou súčasťou guadalupského kultu, budeme na niektorých miestach na jeho označenie používať slovenský ekvivalent mesto Mexiko, zatiaľ čo samotné slovo Mexiko budeme v duchu slovenských zvyklostí vzťahovať na krajinu ako celok a etnonym Mexičan/Mexičania na všetkých jej obyvateľov.

ale aj hranice náboženstva ako takého. Vzhľadom na to, že bazilika predstavuje najdôležitejšiu svätyňu krajiny, každoročne a celoročne priťahuje veľké davy pútnikov, čo je najlepšie viditeľné 12. decembra počas sviatku zjavenia Panny Márie Guadalupskej, keď posvätný okrsok baziliky navštívia milióny pútnikov.³

Človek znalý tamojších pomerov však veľmi dobre vie, že v Mexiku existuje veľa Paniien, ale iba Guadalupská získala v priebehu dejín pozíciu národnej mexickej svätej, čo sa dá vnímať ako dôsledok politiky republikánskeho Mexika od víťaznej vojny za nezávislosť. Bola totiž chápaná ako mexická Panna, ktorá pochádza z mexickej zeme a ako taká sa stala symbolom nového národa (v protiklade napr. s Pannou Máriou Uzdravujúcou⁴). Napriek takémuto výnimočnému postaveniu však jej kult nemá jednotnú podobu a môžeme rozlíšiť minimálne jeho dva hlavné prúdy – oficiálny, ktorý Guadalupanu vníma a prezentuje ako Pannu Máriu v intenciách katolíckej viery, a domorodý, považujúci Guadalupanu za patrónku mexických Indiánov a Matku Zem. Domorodá podoba guadalupského kultu je výsledkom náboženského synkretizmu, ktorý zmiešal a doplnil pôvodnú úctu k predhispánskej nahuaskej bohyni Tonantzin (božstvo plodnosti, Matka Zem) s úctou ku katolíckej Panne Márii (Božia matka, Matka Ježiša Krista). K známemu zjaveniu Panny Márie Guadalupskej v roku 1531 došlo na kopci Tepeyac, ktorý bol v nahuaskom náboženstve stotožnený s Tonantzin a na ktorom sa svätyňa tejto bohyně nachádzala dávno pred príchodom Španielov. Zároveň išlo o významné pútnické miesto, čo ilustruje svedectvo františkánskeho misionára Bernardina de Sahagún, podľa ktorého bola svätyňa na Tepeyacu navštevovaná nespočtým množstvom pútnikov z ďalekých krajín (de Sahagún, 2000: 1143-1144). Indiáni identifikovali novú Pannu so svojou obľúbenou materskou bohynou a pokračovali v pútnickej tradícii na to isté miesto tak ako predtým. Nahradenie domorodého božstva niektorým zo svätcov bolo v katolíckej misijnej praxi bežné, predovšetkým pokiaľ šlo o materské bohyně, ktoré bývali vždy nahradzované Pannou Máriou.⁵ Je to jeden z dôvodov, ak nie ten najhlavnejší, prečo mexickí Indiáni Pannu Máriu Guadalupskú pri-

jali a začali ju považovať za svoju matku a ochrankyňu. Úcta k nej je okrem iného dobre viditeľná aj v pútnictve, ktoré možno bez preháňania označiť za najdôležitejší (alebo aspoň najviditeľnejší) prejav guadalupského kultu. Pútnická prax bola rovnako bežná a populárna v náboženskej tradícii predhispánskeho Mexika (lepšie povedané Mezoameriky vo všeobecnosti) ako v katolicizme, čo na jednej strane umožnilo akceptovanie novej viery, na strane druhej bolo spolu s inými javmi živnou pôdou pre náboženský synkretizmus. Putovať do baziliky v meste Mexiko je považované za veľkú česť a milióny pútnikov každý rok opúšťajú svoje domovy, aby prišli na Tepeyac, kde prosia o dobro a prosperitu pre svoje rodiny a komunity. Takýmto spôsobom púť slúži ako puto, ktoré spája ich dediny s náboženským centrom celej krajiny a zároveň s ich matkou a patrónkou.

Samozrejme, existuje veľa foriem pútnictva, ktoré praktizujú Mexičania vrátane Indiánov. Bežne sa organizujú pešie púte, púte na rôznych typoch dopravných prostriedkov (bicykle, autá a pod.), pričom dĺžka ich trvania je takisto rôzna. Za účelom tejto štúdie sme si vybrali tzv. púť s fakľou, ktorej sme sa zúčastnili v roku 2010 v nahuaskej dedine Santa Clara Huitziltepec, nachádzajúcej sa v štáte Puebla. Avšak skôr ako sa zameriame na samotnú púť s fakľou, pokúsime sa ju najprv zasadiť do všeobecného rámca pútnictva, aby sme ju potom mohli v tomto kontexte klasifikovať a analyzovať.

Pútnické kontexty

Prax putovať na posvätné miesta je inštitucionálnou súčasťou všetkých náboženstiev, ale predovšetkým tých, ktoré Victor Turner nazýva historické, čím ich chce odlíšiť od náboženstiev kmeňových (Turner, Turner, 1978: 1). K tomuto typu náboženstva patria tie, ktorých pôvod možno nájsť v historickej dobe a ich zakladateľom je tiež osoba historická, ako je to v prípade kresťanstva, islamu či budhizmu. Ako historické sú klasifikované aj judaizmus a hinduizmus, ktoré síce nevykazujú vyššie uvedené atribúty, ale z hľadiska dĺžky svojho trvania, pretrvania do súčasnosti a stupňa inštitucionalizácie a organizácie patria medzi historické náboženstvá.⁶ Podľa tejto typológie sa pôvodné

3 V priebehu posledného desaťročia sa guadalupská bazilika stala najnavštevovanejším pútnickým centrom katolíckeho sveta, ktorú ročne navštívi viac pútnikov ako svätopeterská bazilika vo Vatikáne. Aj keď ide väčšinou o Mexičanov, nie je zvláštnosťou vidieť tam pútnikov z iných krajín Latinskej Ameriky, Severnej Ameriky, Európy (vrátane Slovenska) a vlastne z celého sveta.

4 *Virgen de los Remedios*. Aj jej svätyňa sa nachádza v meste Mexiko a počas koloniálneho obdobia sa tešila podobnej popularite ako Panna Mária Guadalupská, keďže bola tiež ochrankyňou mesta. To sa zmenilo počas vojny za nezávislosť (1810 - 1821), keď si Miguel Hidalgo zvolil Guadalupanu za patrónku svojho povstaleckého vojska, zatiaľ čo Panna Mária Uzdravujúca sa objavila na štandarde kráľovskej armády.

5 Ešte v roku 601 pápež Gregor Veľký vyhlásil misijnú doktrínu, v ktorej šíriteľom kresťanstva radil, aby zbytočne nestavali kostoly na nových miestach, ale aby na tento účel využívali posvätné miesta pohanov, nahradiac ich modly ukrižovaným Kristom, obrazmi svätých a Panny Márie. Gregor Veľký venoval osobitnú pozornosť všeobecne rozšírenému kultu bohyně matky, ktorý bolo možné integrovať do kultu Panny Márie. Z uvedeného je zrejmé, že mariánsky kult uspel predovšetkým kvôli svojej materskej povahe (Westerfelhaus et al., 2001: stránkovanie chýba).

6 Takto poňatej definícii vyhovujú aj tzv. nové náboženské hnutia, ktoré sa za posledné viac ako polstoročie rozšírili či už zo Západu alebo z Východu, avšak ich existencia je zatiaľ natiaľ krátka, že ich s ohľadom na našu tému nebudeme brať do úvahy.

mezoamerické náboženstvá vymykajú z historickej kategórie, o čom sa však dá diskutovať, aspoň čo sa týka ich spojitosti s pútnictvom, ktoré patrí tiež medzi znaky historických náboženstiev. Súhlasiac s tým, že mezoamerické náboženstvá majú svoj pôvod v časoch mýtických a nie historických, však treba mať na pamäti, že pútnictvo tvorilo ich integrálnu časť, čo je dostatočne doložené v historických prameňoch.

Ako každý fenomén aj púť môže byť definovaná z viacerých uhlov pohľadu (religionistického, teologického, sociologického, antropologického, historického a pod.). Sme si vedomí rozsahu tejto problematiky a rovnako aj toho, že iní bádatelia sa na ňu môžu pozerať zo svojej vlastnej perspektívy a definovať ju inak. V súlade s naším výskumom navrhujeme definíciu, podľa ktorej môže byť púť chápaná ako duchovná a posvätná cesta výnimočného charakteru, ktorá vedie z miesta bydliska pútnika do centra vnímaného ako posvätné. Túto posvätnosť získalo vďaka tomu, že je považované za sídlo nejakého božstva, že sa tam zjavila nejaká nadprirodzená bytosť (alebo skutočná osoba, ktorá bola za svojho života vnímaná po náboženskej stránke ako výnimočná), alebo vďaka životu či smrti (a veľakrát hrobu) zakladateľa nejakého náboženstva či jeho žiakov, prípadne neskorších významných nasledovníkov, poprípade vďaka zázrakom spôsobeným nejakou nadprirodzenou bytosťou či svätcom, resp. na jeho príhovor. V prípade kresťanstva, lepšie povedané katolicizmu, keďže pútnictvo sa viaže viac ku katolicizmu ako k ostatným kresťanským denomináciám a guadalupský kult, ktorý nás v tejto štúdii primárne zaujíma, je tiež jeho súčasťou, medzi pútnické centrá patria miesta, kde historicky žil Ježiš Kristus a jeho učeníci (Svätá zem, Rím a pod.), kde sa zjavila Panna Mária (Tepeyac, Lurdy a pod.), resp. kde žili dôležití svätci (veľakrát národní ako v prípade jazera Lough Derg v Írsku, kde žil svätý Patrik a ďalší írski svätí), alebo sa tam stal nejaký zázrak na príhovor svätcov či Panny Márie (Šaštín na slovenskom Záhori, kde sa síce nezjavila Panna Mária, ale na jej príhovor sa zmenila krutá povaha manžela Angeliky Czoborovej-Bakičovej a tá na znak vďaky nechala vyhotoviť sochu Panny Márie Sedembolestnej).

Ako sme spomenuli v našej definícii, púť je duchovnou cestou a ako taká je podnikaná za nejakým účelom. Rozoznávame viacero typov pohnútok, kvôli ktorým sa ľudia vydávajú na púť, pričom sme sa ich rozhodli rozdeliť do troch skupín. V súvislosti s týmito rozdelením však treba mať na pamäti, že jednotlivé kategórie neexistujú oddelene, ale že sa často vzájomne dopĺňajú. V prvej skupine dôvodov, ktoré sme nazvali duchovné, vyniká návšteva posvätného miesta za účelom uctenia si jeho patróna, ale rovnako sem môžeme zaradiť aj pokánie, keď púť slúži na odpustenie hrie-

chov. Dôvody patriace do druhej skupiny pohnútok sme označili ako zámerne, pretože cieľom pútnika je žiadať alebo ďakovať za niečo. Zaraďujeme sem žiadosti, prosby a poďakovanie (za zdravie, prácu, peniaze, blaho rodiny alebo komunity a pod.) a tiež sľuby, pri ktorých patrón daného miesta vystupuje ako svedok. Napokon do poslednej skupiny pohnútok, ktoré nazývame svetské, zaraďujeme turistiku a zvedavosť (niekto putuje preto, aby videl posvätné miesto, ako aj iné lokality), ale i samotnú cestu, ktorá môže byť pre niekoho dôležitejšia ako svätyňa, ku ktorej sa uberá. Opätovne však musíme mať na pamäti, že zámerne a svetské dôvody prakticky nikdy nenahrádzajú (aspoň nie úplne) tie duchovné, ale ich dopĺňajú.

Keď chceme skúmať fenomén pútnictva, nevyhnutne musíme analyzovať jeho všeobecné atribúty, jedno-ducho povedané, nájsť to, čo robí z púte výnimočnú cestu. Uvažujúc týmto smerom sme dospeli k viacerým záverom, pričom na tomto mieste uvedieme tie, ktoré považujeme za najcharakteristickejšie. V prvom rade nesmieme opomenúť priestor a čas. Vo vzťahu k nim vyvstala podstatná otázka, ktorej zodpovedanie nás, ako dúfame, posunie ďalej. Čo robí z tej istej cesty, ktorú v tom istom geografickom priestore môžeme absolvovať kedykoľvek, výnimočnú, duchovnú a posvätnú cestu? Ak vezmeme do úvahy, že ten istý človek môže cestovať po tej istej trase ako turista, resp. za prácou, alebo aby navštívil príbuzných či priateľov, musia existovať špecifické podmienky, ktoré zmenia tú istú cestu na cestu posvätnú, pokiaľ ju niekto podniká ako pútnik. Toto je obzvlášť viditeľné v prípade nami skúmanej guadalupskej púte. Milióny Mexičanov z rozličných príčin dokonale poznajú cesty do hlavného mesta, ale keď putujú na Tepeyac, vnímajú okolitú krajinu a celú cestu s rešpektom. Jedným z dôvodov je to, že ako pútnici sledujú dobre známu trasu vo výnimočnom čase. Každá svätyňa, každé pútnické centrum má v liturgickom roku svoj dátum, kedy sa slávi sviatok jeho patróna (napr. deň jeho zjavenia). Ak niekto podnikne svoju púť v tomto období, čas, v ktorom sa pohybuje, sa automaticky zmení na posvätný. To isté platí aj pre jeho trasu, čiže pre priestor, ktorým prechádza a ktorý je taktiež považovaný za posvätný, odhliadnuc od areálu samotnej svätyne, ktorý je vnímaný ako posvätný neustále. Pochopiteľne, je úplne bežné, že púte sa organizujú nielen počas výročného sviatku, týkajúceho sa daného pútnického centra. Aj v tom prípade, samozrejme, chápeme priestor a čas ako posvätné, pretože samotný úmysel podniknúť púť zbavuje oba tieto prvky profánneho charakteru, pričom nezáleží na tom, kedy sa tak stane.

Musíme ale podotknúť, že iba na cestu tam, teda z miesta bydliska do pútnického centra, je treba naze-
rať ako na posvätnú. Počas nej pútnici urobia viacero

zastávok, často usporiadaných podľa určitého poriadku, ktoré sú potrebné preto, aby sa púť mohla považovať za správne vykonanú, kompletnú a úspešnú. Rovnako nechýbajú ani modlitby a náboženské piesne, celkovo možno konštatovať, že počas cesty tam sú zbožnosť a viera pútnikov najviditeľnejšie. Pri návrate cesta stráca svoj posvätný charakter, pútnici chcú prísť domov čo najrýchlejšie a nijaké zastávky s výnimkou jedla či nocľahu už nerobia. Ak je totiž púť ukončená a poslanie, kvôli ktorému bola podniknutá, splnené, niet sa už prečo zastavovať. A ak predsa len áno, tak kvôli profánnym dôvodom, akými sú návšteva príbuzných a priateľov, historických pamiatok a pod. Keď už sme spomenuli poslanie pútnikov, treba pripomenúť, že v ňom vidíme ďalšiu odpoveď na otázku položenú vyššie. Zjednodušene, človek putuje kvôli niečomu alebo niekomu a toto robí zo špecifických pohnútok, ktorým sme sa už venovali. Takže i poslanie je niečo výnimočné a veľmi seriózne, čo sa prejavuje na samotných pútnikoch (konkrétne na ich správaní) a čo má tiež posvätný charakter.

Posledná odpoveď, ktorú chceme predostrieť, pochádza z teórie Arnolda van Gennepa (van Gennep, 1997: 169-170), ale najmä Victora Turnera, ktorí púť zaraďujú medzi prechodové rituály. Podľa Turnera sa pútnici nachádzajú v liminálnej (*liminal*), lepšie povedané v liminoidnej (*liminoid*) fáze, čím chce povedať, že nepatria k nijakému stabilnému a trvalému, ale iba k dočasnému spoločenstvu. Je dôležité opätovne zdôrazniť, že vo všeobecnosti je púť vo väčšine prípadov dobrovoľná, čo kontrastuje s rituálmi prechodu v tradičných, resp. kmeňových spoločnostiach, ktoré sú vždy povinné. Preto v prípade púte Turner preferuje používanie termínu liminoidný, aby tým zvýraznil dobrovoľnosť ako jej dôležitú vlastnosť (Turner, Turner, 1978: 34-35).

Pokračujúc v odhaľovaní atribútov púte sa nám ako veľmi významná javí tiež rovnosť pútnikov. Skutočne, keď si pútnici spomínajú na svoju cestu, ich skúsenosť explicitne alebo implicitne vyzdvihuje fakt, že sa cítili byť všetci rovní bez ohľadu na svoje spoločenské postavenie a bohatstvo, resp. chudobu. Všetci rovnako zdieľali strasti a tešili sa z radosti cesty, pretože ich spájal vznešenejší cieľ. Avšak táto rovnosť je vždy iba dočasná a len čo je púť ukončená a poslanie splnené, stratí sa. Aplikujúc znova Turnerovu terminológiu, pútnici sa stali súčasťou tzv. *communitas* (alebo sociálnej *anti-štruktúry*), čiže dočasnej, homogénnej a špecifickej komunity, vytvorenej vďaka výnimočným podmienkam, čo je v kontraste s heterogénnou, nerovnou a stálou sociálnou *štruktúrou*, v ktorej bežne žijú a ktorá ani počas púte nezanikla, pretože po jej skončení sa do nej zasa vrátili (Turner, Turner, 1978: 250-252).

Ďalším z dôležitých atribútov púte je jej symbolika,

ktorú môžeme rozdeliť do troch tried. V prvom rade uvedieme symboliku samotného pútnického centra, pretože každé jedno ako posvätné miesto par excellence sa vyznačuje svojimi vlastnými symbolmi, spojenými buď s jeho patrónom alebo so samotným miestom (napr. jaskyňa a prameň v Lurdách či slávny obraz Panny Márie Guadalupej v bazilike pod Tepeyacom). Svojou vlastnou symbolikou sa však vyznačuje aj každá konkrétna púť (v prípade tejto štúdie ide o fakľu, ktorá symbolizuje svetlo a vieru) a napokon aj každý jeden pútnik, resp. skupina pútnikov. Tí so sebou často nesú svoje vlastné obrazy alebo sochy patróna dotyčného posvätného miesta, aby sa tieto „stretli“ s originálom vo svätyni, a tiež zvyknú niesť emblém alebo erb svojej komunity, aby tým vyjadrili, odkiaľ prišli. Symbolika pútnikov môže (nemusí) byť tiež vyjadrená prostredníctvom ich oblečenia, na ktorom sa dajú nájsť motívy svätyne a ktoré často býva u všetkých v rámci jednej skupiny rovnaké, čo má aj svoj praktický význam, pretože je potrebné, aby sa členovia každej pútnickej skupiny dokázali spoznať a nestratiť v davoch ďalších pútnikov v areáli samotného pútnického centra.

Posledný z atribútov púte, ktorý chceme spomenúť, je spätý viac s daným posvätným miestom ako so samotnou púťou a vyznačuje sa svetskými a profánnymi rysmi. Ide o trh a zábavu, ktoré predstavujú protikladný, či lepšie povedané doplnujúci element posvätného. Okolie každého pútnického centra je plné stánkov, kde sa predávajú jedlá a nápoje, ako aj rozmanité upomienkové predmety. Okrem stánkov pútnici môžu naraziť na rôznych tanečníkov (v Mexiku napr. na tzv. *concheros*) a hudobníkov, zábavu jednoducho treba vnímať ako integrálnu súčasť púte. No a skúmať ekonomickú úlohu pútnických centier by presahovalo ciele tejto štúdie, je však zrejmé, že je obrovská a mnoho miestnych ľudí je po ekonomickej stránke závislých od pútnikov, ktorým poskytujú ubytovanie, stravu, alebo im predávajú suveníry.

Keďže sme sa najprv snažili charakterizovať fenomén pútnictva vo všeobecnosti, až doteraz sme sa nepokúsili púte nejakým spôsobom klasifikovať. Avšak stanoviť úplnú klasifikáciu tiež nie je jednoduché, pretože každá závisí na vybranom kritériu, od ktorého sa rôzne typy pútí budú odvíjať. Keď zoberieme do úvahy rozdielne kritériá, môžeme dospieť k rôznorodým klasifikáciám, resp. typológiám. Majúc na pamäti ciele tejto štúdie (analýza púte s fakľou) rozhodli sme sa využiť klasifikácie, ktoré nám na jednej strane ponúka už viackrát spomínaný Victor Turner, na strane druhej Fiona Bowie.

Napriek tomu, že Turner to vyjadruje iba nepriamo, jeho klasifikácia je založená na kritériu vzniku podľa jednotlivých období. Púte rozdeľuje do štyroch skupín a na prvom mieste uvádza tzv. prototypické, ktoré boli

ustanovené zakladateľom nejakého historického náboženstva, jeho žiakmi či prvými nasledovníkmi, a ktoré dôsledne demonštrujú ortodoxiu daného náboženstva. Patria sem kresťanské púte do Jeruzalema či Ríma, ako aj moslimská púť do Mekky. Nasledujú púte archaické, charakterizované synkretizmom a miešaním pôvodných a starobylých vier s novými, ktoré boli prinesené hlásateľmi proselytických náboženstiev (najmä kresťanstva a islamu). Sem zaraďujeme kresťanské púte na Tepeyac v Mexiku alebo do Croagh Patrick v Írsku. Tretími v poradí sú púte stredoveké, pričom ich vznik je dôsledkom kresťanskej teológie a filozofie v ére stredoveku a ich typickým príkladom je púť do Santiaga de Compostela v Španielsku. Tento typ púti sa vyslovne týka kresťanstva, podobne ako posledný typ, ktorý Turner nazval moderné púte, čím má na mysli púte, ktoré vznikli v novoveku a špeciálne po priemyselnej revolúcii. Charakterizuje ich aj ako púte vizionárske, pretože vychádzajú z posolstiev vizionárov, ktorým sa zjavila Panna Mária. Asi najznámejšími príkladmi pre tento typ sú púte do francúzskych Lúrd alebo portugalskej Fatimy (Turner, Turner, 1978: 17-19).

Ani Bowie bližšie nešpecifikuje kritérium pre svoju klasifikáciu, ale na základe jej textu by sme ho mohli označiť ako kritérium určené cieľom púte. Postupujúc podľa neho Bowie ponúka päť typov púti, medzi ktorými ako ten najbežnejší vyniká púť na posvätné miesto (Jeruzalem, Mekka, Tepeyac a pod.). Púť k posvätné osobe alebo svätcovi nie je až taká bežná, pretože ide o púť k žijúcim osobám považovaným za nábožensky výnimočné (a tých nie je veľa), ako je tomu v prípade mariánskych vizionárov z Medžugorja v Bosne a Hercegovine. Do tretieho typu Bowie zaraďuje púť spojenú s posvätným predmetom, čím má na mysli relikvie významných predstaviteľov nejakého náboženstva alebo posvätné obrazy či sochy. Pod štvrtým typom rozumie púť ako posvätný text, čo znamená, že potenciálny pútnik si najskôr naplánuje svoju cestu podľa posvätných písiem svojho náboženstva a až potom ju podľa tohto plánu skutočne podnikne. Tento typ je príznačný pre kresťanské púte do Svätej zeme, v rámci ktorých pútnici prechádzajú jednotlivými miestami spätými so životom a smrťou Ježiša Krista, ako sú uvedené v Novom zákone. A napokon púť môže byť vnímaná aj ako alegorická cesta, keď pútnik nepodnikne svoju cestu naozaj, ale iba vo svojej mysli,

meditujúc napríklad v katolíckom kostole počas krížovej cesty (Bowie, 2008: 252-255). Na rozdiel od Turnerovej typológie Bowie je voľnejšia a otvorenejšia a jedna púť môže byť v skutočnosti zahrnutá do viacerých typov, ako uvidíme neskôr, keď budeme obe klasifikácie aplikovať na nami skúmanú púť s fakľou.⁷

Kult Panny Márie Guadalupskej

Ešte predtým ako budeme venovať pozornosť nášmu konkrétnemu príkladu, myslíme si, že je potrebné urobiť krátky úvod ku guadalupskému kultu ako takému, keďže ide o najdôležitejší prejav mexického katolicizmu. Jeho pôvod siaha do roku 1531, kedy sa Panna Mária Guadalupská zjavila čerstvému neofytovi Juanovi Diegovi, Indiánovi patriacemu k *macehuallin*,⁸ ovládajúcemu iba jazyk náhuatl, ktorým hovorili Aztékovia a ďalšie skupiny usadené v Mexickom údolí. Celá legenda o tomto zjavení je popísaná v príbehu v náhuatli nazvanom podľa prvých dvoch slov *Nican Mopohua* (Tu je vyrozprávané), ktorý, hoci bol prvýkrát publikovaný až v roku 1649, predstavuje posvätný text guadalupanizmu a jeden z dvoch pilierov celého kultu. Tým druhým je slávny obraz Guadalupany, zázračne zjavený na plášti Juana Diega, ako o tom rozpráva *Nican Mopohua*. Tento obraz, ktorý sa nachádza v bazilike v meste Mexiko, sa viac ako čokoľvek iné zmenil na symbol guadalupského kultu par excellence a jeho kópie môžeme nájsť prakticky v každej mexickej domácnosti. Naproti tomu sa to isté nedá povedať o *Nican Mopohua* a hoci existuje mnoho edícií tohto diela v španielčine, je len málo ľudí, ktorí ho aj čítali alebo aspoň dobre poznajú legendu o zjavení.

Nie je naším zámerom popísať celé dejiny a vývoj guadalupského kultu, aj keď si určite zaslúžia pozornosť. Čo je pre nás dôležité a podstatné, je skutočnosť, že od svojich počiatkov bol kult prijatý mexickými Indiánmi, ktorí sa na Guadalupanu dívali ako na svoju ochrankyňu. Ako sa rozpráva v legende o zjavení, identifikovala sa s Indiánmi a následne sa oni identifikovali s ňou. *Morenita*, ako ju nežne nazývajú kvôli rovnakej farbe pokožky⁹, akú majú oni, musí byť v tomto svetle nepochybne považovaná za matku domorodých Mexičanov, ktorá vďaka synkretizmu spomínanému v úvode nesie atribúty bohyne Tonantzin aj Panny Márie. Jej pozícia v indiánskom katolicizme¹⁰ je neotrasiteľná a pre domorodcov, aj keď sme presvedčení, že to platí

7 Púte tiež môžeme klasifikovať na základe spôsobu dopravy. Avšak toto kritérium príliš závisí od technologického vývoja a od dávnych čias, i keď predovšetkým počas posledných sto rokov sa mení. Aj keď niektoré spôsoby dopravy využívané v pútnictve pretrvali stáročia (najmä pešo, veľmi zriedka aj koňmo), iné zanikli (napr. loďou) a boli nahradené modernými dopravnými prostriedkami (vlakom, automobilom, autobusom či lietadlom). Klasifikácie, ktoré používame v tejto štúdii, zmenám nepodliehajú a spôsob dopravy na ne nemá nijaký vplyv.

8 Sg. *macehualli*. Týmto výrazom sa v nahuaskej (vrátane aztéckej) spoločnosti označoval bežný ľud. Ich náprotivkom boli urodzení *pipiltin* (Sg. *pilli*), teda šľachta.

9 *Moreno* znamená snedý alebo tmavý. Tento výraz používajú Mexičania vo všeobecnosti na vyjadrenie farby svojej pokožky a zdobeninou *morenita* sa obracajú najmä na Pannu Máriu Guadalupskú, ale tiež na dievčatá.

pre všetkých Mexičanov, je dôležitejšia ako Ježiš Kristus a Boh samotný. Dokonca ju veľaokrát nestotožňujú s Pannou Máriou, ktorá porodila malého Ježiška v Betleheme, čo sa viackrát potvrdilo v Santa Clare Huitziltepec (ale aj inde), kde nám viacero informátorov vysvetlilo, že Guadalupana je ich, je indiánska a pochádzajúca z mexickej zeme, zatiaľ čo Panna, ktorá porodila Krista, je odtiaľ, zo Svätej zeme a nemá s Guadalupanou nič spoločné.

Guadalupský kult vo vnímaní a chápaní Indiánov je teda viac spojený s domorodými vierami ako s tými, ktoré boli introdukované z Európy. Podobne slovo Tonantzin (prekladané ako Naša uctievaná/vážená matka alebo Naša matička) vonkoncom nezmizlo zo slovnej zásoby náhuatl ani iných domorodých jazykov, v ktorých má tiež svoj ekvivalent. A Tepeyac získal väčší význam a dôležitosť, ako mal v predhispánskych časoch, keď priťahoval predovšetkým Nahuov z centrálného Mexika. Prípád Tonantzin a Tepeyacu je zároveň dobrou možnosťou na aplikáciu teórie centra a periférie.¹¹ V predhispánskej dobe sa Tepeyac so svätyňou Tonantzin nachádzal mimo posvätného okrsku akéhokoľvek mesta a nikdy netvoril súčasť rituálneho centra nijakého mestského štátu. Vždy bol situovaný na periférii, čo platilo aj pre Tonantzin, ktorá sa tiež nestala patrónkou nijakého mestského štátu a podobne nebola podstatnou v štátnej ideológii žiadneho z nich. Avšak ako materská bohyňa, bohyňa zeme a plodnosti bola dôležitejšia v ľudovom kulte a ako taká priťahovala pútnikov (z väčšej časti roľníkov) z veľkej diaľky. Takýmto spôsobom spájala rituálne centrum mestského štátu, ktorému Tepeyac prináležal (Mexiko-Tenochtitlan) s jeho perifériou, ale aj samotný Tepeyac so vzdialenými dedinami a inými mestskými štátmi. Na tejto úrovni Tepeyac a jeho svätyňa už nebudeme chápať ako perifériu, ale ako centrum (pútnické), a to oveľa väčšieho územia, než aké predstavoval mestský štát. Po príchode kresťanstva tieto atribúty Tepeyacu

a Tonantzin nezaniikli, ale sa začlenili do nového kultu Panny Márie Guadalupskej.

Guadalupský sviatok v Santa Clare Huitziltepec

Dedina Santa Clara Huitziltepec¹² leží presne v strede štátu Puebla na severnom okraji regiónu nazývaného Mixteca poblana. Ide o komunitu s približne 2500 obyvateľmi, a aj keď vďaka politike porevolučného Mexika¹³ z nich už len zopár najstarších osôb ovláda náhuatl, väčšina sa považuje za Indiánov, pretože sa cítia byť potomkami svojich predkov, ktorí náhuatlom hovorili.

Čo nás zaujíma s ohľadom na našu tému, je náboženská situácia v dedine. Ide o tradične katolícku komunitu (90%), v ktorej však už žijú aj členovia protestantských cirkví a nových náboženských hnutí (evanjelici, adventisti či mormóni). Počas posledného desaťročia sa tam tiež rozvinulo hnutie nazvané Iný guadalupanizmus (*Otro guadalupanismo*), ktoré však možno chápať viac ako hnutie politické než náboženské a ktorého členovia sa síce považujú za ctiteľov Guadalupany, ale nie katolíkov.¹⁴ Santa Clara Huitziltepec je známa svojimi náboženskými slávnosťami veľkých (ale aj menších) rozmerov, medzi ktorými vynikajú tri najdôležitejšie – Deň kríža (3. máj), Deň svätej Kláry (11. august) a Zjavenie Panny Márie Guadalupskej (12. december). Ide skutočne o veľkolepé slávnosti, ktoré sú organizované príslušnými laickými spoločenstvami, známymi ako majordómie. V týchto prípadoch ide o Majordómiu kríža, Majordómiu svätej Kláry a Majordómiu kopca Tepeyac (alebo Panny Márie Guadalupskej). Existencia majordómií v domorodých (a nielen tých) mexických komunitách je bežnou a tradičnou záležitosťou, ale v každom regióne a takmer v každej dedine sa môžeme stretnúť s rozličnými typmi týchto spoločenstiev, aspoň čo sa týka ich organizácie a štruktúry. V prípade Santa Clary Huitziltepec

10 Lepšie v indiánskych katolicizmoch. Používať množné číslo je adekvátnejšie, pretože každá domorodá komunita v Mexiku, hoci katolícka, má svoje vlastné náboženské predstavy a praktiky, odlišné od susednej dediny.

11 Viď článok Alana R. Sandstroma s názvom Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico, publikovaný v *Ethnology*, 1996, Vol. XXXV, No. 3, s. 161-178.

12 Hoci prvá časť názvu indikuje, že dedina patrila do misionárskej sféry františkánov, druhá poukazuje na jej predhispánsky pôvod. Huitziltepec sa dá preložiť ako Kopec kolibříkov alebo Na kopci kolibříkov (huitzilli/huitzillin – kolibřík, tepetl – kopec, c – miestna prípona), avšak tento tvar je deformáciou spôsobenou Španielmi, čo bolo v období európskej zámořskej expanzie bežné. Pôvodný názov bol Huitztliltepec (podľa kopca nachádzajúceho sa asi 3 km južne od dediny), čo znamená Kopec čiernych trňov alebo Na kopci čiernych trňov (huitztlil – trň, tliltic – čierny, tepetl – kopec, c – miestna prípona). Predhispánsky pôvod dediny potvrdzuje tiež niekoľko *tetelov* (chrámov pyramídového tvaru menšej veľkosti) a dávne osídlenie na kopci nad dedinou, ktorý sa tiež volá Tepeyac (podrobnejšie o ňom budeme hovoriť neskôr).

13 Mexická revolúcia prebehla v rokoch 1910 - 1917. Po jej skončení vládna politika na dosiahnutie integrácie Indiánov do moderného mexického národa zaviedla bilingválne vzdelávanie, vďaka ktorému sa Indiáni naučili rýchlejšie po španielsky a prestali hovoriť svojím materinským jazykom. Mnohí starší Indiáni tiež spomínajú, že boli v škole bití, keď sa rozprávali svojím jazykom. Porevolučné vlády boli v mexikanizačnom úsilí oveľa úspešnejšie ako predrevolučné, ktoré bilingválne vzdelávanie ignorovali.

14 Aj keď ide o veľmi zaujímavú tému, nebudeme sa jej venovať a čitateľa odkážeme na kapitolu, ktorú sme pod názvom Rebuilding the Pyramid. Our Lady of Guadalupe in the Process of Revitalization of Native Mexican Cultures publikovali v knihe *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*; Ostravská univerzita v Ostravě, Ostrava 2009, editor Přemysl Mácha.

sú majordómie tvorené tromi majordómami a viacerými spoločníkmi, pričom hierarchia každej z nich je reprezentovaná prvým, druhým a tretím majordómom, ktorí majú rôznu zodpovednosť a práva, ale ich úlohou je organizovať a predovšetkým financovať (spolu so spoločníkmi) celú slávnosť. Svoju funkciu zastávajú jeden rok, po uplynutí ktorého menujú svojich nástupcov. Keďže v poslednej dobe sa slávnosti organizujú stále s väčšou a väčšou pompou a luxusom, nie je v súčasnosti také jednoduché nájsť dostatok majordómov, čo otvára dvere najbohatším členom komunity, ktorí v nej následne získavajú väčšiu prestíž a moc. Takýmto spôsobom sa slávnosti stávajú stále viac politickou záležitosťou, demonštráciou moci a bohatstva, pretože tí najbohatší sú pevne zviazaní s politickými stranami.

Nemáme v úmysle analyzovať celkový náboženský život v Santa Clare Huitziltepec ani hlavné slávnosti, ktoré ho prestupujú. V súlade s našou témou sa chceme sústrediť iba a predovšetkým na guadalupský kult a jeho formy, prostredníctvom ktorých sa v náboženskom živote dediny prejavuje. I keď dátum zjavenia Panny Márie Guadalupskej je 12. december, slávnosť na jej počesť sa nikde v Mexiku nekoná iba v tento jeden deň. Čo sa týka dĺžky trvania slávnosti, v Mexiku existuje veľa variácií, čo závisí od regiónu a konkrétnej komunity, avšak v prípade Santa Clary Huitziltepec táto slávnosť trvá od 10. do 14. decembra. Týchto päť dní je výnimočných v rituálnom roku dediny, a to predovšetkým preto, lebo celý jej náboženský ako aj spoločenský život sa presunie z rituálneho centra reprezentovaného kostolom svätej Kláry, patrónky obce, na perifériu, ktorú predstavuje kaplnka Panny Márie Guadalupskej, nachádzajúca sa nad dedinou na vrchole kopca Tepeyac. Okrem tzv. polovičnej slávnosti (*media fiesta*), konajúcej sa 12. septembra, tri mesiace pred hlavnou slávnosťou (na sviatok Mena Panny Márie), je kaplnka zatvorená, opustená a na kopec prichádzajú iba roľníci, ktorí tam hore majú svoje polia. Patrí na perifériu, do kreatívnej, dynamickej a nestabilnej zóny, a predovšetkým noc vyvoláva v dedinčanoch na takýchto miestach pocity neistoty a strachu. Toto nepatí iba počas guadalupskej slávnosti, kedy sa prakticky celá dedina nachádza na vrchole kopca, ktorý sa na päť dní zmení na rituálne centrum dočasného charakteru. Takto guadalupská slávnosť spája centrum dediny s jeho perifériou, čo znamená, že symbolicky spája celé univerzum v jeden celok. Čo sa týka samotného kopca, objavuje sa tu analógia s Tepeyacom v meste Mexiko, ktorá je však viac ako len symbolická. Po náboženskej a duchovnej stránke totiž spája dedinu a jej kopec zasvätený Guadalupane s náboženským

(a guadalupským) centrom par excellence celej krajiny a zároveň demonštruje moc a vplyv guadalupského kultu, ktoré sa prejavujú v miestnej topografii vzdialeného regiónu.

Slávnosť v Santa Clare Huitziltepec, ako bolo povedané, začína 10. decembra, keď popoludní z kostola svätej Kláry na centrálnom námestí vychádza procesia s obrazom Guadalupany a smeruje do kaplnky na kopci. Tak isto, ale v obrátenom garde, slávnosť 14. decembra končí. Na rozdiel od sviatku svätej Kláry tieto procesie neprechádzajú celou dedinou, teda všetkými jej svetovými stranami, a teda symbolicky celým univerzom, jednotu univerza vyjadrujú, ako sme už spomenuli, spojením centra a periférie. Slávnosť vrcholí v noci z 11. na 12. decembra, kedy sú kopec a kaplnka nepretržite doslova okupované obyvateľmi dediny, ktorí sa zúčastňujú omši, modlia sa a spievajú tzv. *mañanitas*,¹⁵ ale tiež sa jediac, pijúc a debatujúc zabávajú.

Guadalupská zbožnosť sa však v Santa Clare Huitziltepec prejavuje aj púťami, ktoré organizuje buď Majordómia kopca Tepeyac alebo jednotlivci. Viaceré typy púti (pešie, na bicykloch, autách, kamiónoch i autobusoch) sa konajú vo februári, ktorý je v guadalupskom kalendári vyhradený štátu Puebla, ale počas decembrového sviatku všetky prevyšuje púť s fakľou, ktorá spája komunitu s bazilikou a Tepeyacom v hlavnom meste.

Púť s fakľou

Pútnická tradícia má v Santa Clare Huitziltepec hlboké korene podobne, ako je tomu v ostatných častiach Mexika. Prejavuje sa to organizovaním mnohých púti, pričom tie do guadalupskej baziliky nie sú jediné, keďže pútnických centier väčšieho či menšieho významu je v Mexiku neúrekom. Rovnako, ako sme už uviedli, existuje viacero typov púti, ktoré sa viažu k Panne Márii Guadalupskej. Púť s fakľou patrí medzi púte relatívne novšieho dátumu a v Santa Clare Huitziltepec sa prvýkrát konala v roku 1994. Jej história teda naozaj nie je veľmi dlhá, avšak s ohľadom na predmet nášho záujmu nie je dôležité venovať pozornosť pôvodu a vývoju tohto typu púte. V priebehu času vznikli, rozvinuli sa a zanikli viaceré kultúrne znaky, ktoré formovali podobu akejkoľvek tradície vždy v konkrétnom čase. Tradícia, aj keď máme tendenciu považovať ju za stabilnú a najmä starobylú, je totiž oveľa dynamickejšia a mladšia, ako si zvyčajne predstavujeme. V každej spoločnosti sa transformuje z generácie na generáciu a záleží predovšetkým na rýchlosti zmien, či a ako sú tieto zmeny prijímané a prijaté jej členmi. Preto sa nám nezdá byť až takým dôležitým vek kultúrnych prvkov,

¹⁵ Nábožné piesne na počesť Guadalupany, ale i iných svätcov, ktoré sa zvyknú spievať celú noc až do rána (šp. *mañana*).

ale skôr úloha, ktorú zohrávajú, a význam, ktorý majú v živote tých, ktorí ich praktizujú. Pútnictvo nepochybne odjakživa tvorilo kľúčovú časť guadalupskej zbožnosti v Santa Clare Huitziltepec, ale jeho podoba bola vždy ovplyvňovaná okolnosťami, podmienkami a možnosťami každej doby. Technologický rozmach v doprave sa preto odrazil aj vo formách púti. Pešie púte, ako tie najstarobylejšie nezanikli, ale nové a dostupnejšie spôsoby dopravy výrazne rozšírili pútnické možnosti. Obyvatelia Santa Clary Huitziltepec podobne ako ostatní Mexičania využívajú na pútnické účely rôzne druhy dopravných prostriedkov a púť s fakľou patrí medzi tie, ktoré používajú kamióny a autá, lepšie povedané kombináciu oboch.

Samotná púť netrvá dlhý čas, ide iba o tri dni, ale ak počítame čistý čas, je to menej ako dva dni. Začína 10. decembra o polnoci hore nad kaplnkou, čo však v skutočnosti znamená, že pútnici odchádzajú medzi dvanástou a jednou hodinou po polnoci. Reálne teda nemôžeme zarátať tento deň do priebehu púte, avšak v mysliach obyvateľov dediny predstavuje integrálnu súčasť púte, čo je podčiarknuté prípravami a najmä omšou slávenou v kaplnke za pútnikov pred ich odchodom. Pútnici dorazia do baziliky 11. decembra popoludní, resp. podvečer a do svojej dediny sa vrátia na druhý deň (12. decembra) približne v tom istom čase, záleží na dopravnej situácii na trase. Púť pozostáva z troch alebo štyroch kamiónov (záleží na počte účastníkov) vedených malým nákladným autom (pick-upom), na ktorom je umiestnený obraz Guadalupany, a všetky sú sprevádzané vozidlom s majákom a sirénou, ktoré dohliada na bezpečnosť pútnikov (najčastejšie ide o policajné auto obecnej polície). Okrem toho je na ceste ešte jeden kamión, ktorý slúži ako kuchyňa a ide popredu, aby pútnikov počkal na vopred dohodovom mieste kvôli raňajkám. Trasa začína na Tepeyac v Santa Clare Huitziltepec a pokračuje po federálnej ceste až do Tepeacy, kde sa odbočí na diaľnicu¹⁶ vedúcu do mesta Mexika, urobiac iba jednu prestávku na mieste zvanom Río Frío, kde sa pútnici naraňajkujú. Cesta nazad kopíruje v opačnom smere tú istú trasu.

Cesta z kaplnky nad dedinou až do baziliky v hlavnom meste predstavuje osobitnú a autentickú púť. Ide totiž o akýsi štafetový beh, dlhý približne 200 km, pri ktorom ako štafetový kolík slúži zapálená fakľa. Bežci vystupujú z kamiónov každých 100-150 m, vyčkajú na fakľu, prebehnú svoj úsek, odovzdajú fakľu ďalšiemu pútnikovi a nastúpia na posledný kamión, ktorý, keď už je plný, predbehne ostatné kamióny pred sebou

a kolobeh sa opakuje, až kým štafeta nedorazí na okraj mesta Mexiko, kde sa všetky vozidlá počkajú a spoločne pokračujú do baziliky, pretože pokračovať v behu v samotnom meste by bolo nebezpečné kvôli hustej doprave.¹⁷ Po príchode do blízkosti Tepeyacu (pri našej účasti v roku 2010 sme zostali neďaleko stanice metra Martín Carrera) sa pútnici utáboria, najedia a spoločne idú do samotnej baziliky, kde navštívia všetky miesta, na ktoré sa im kvôli prítomným masám ľudí podarí dostať, ale predovšetkým vojdú do baziliky, aby sa „stretli“ so slávnym obrazom a uctili si Pannu Máriu Guadalupskú, pričom spievajú *mañanitas*, modlia sa a potichu adresujú svojej ochrankyni prosby a poďakovania. Mnohí ani nejdú spať a tí čo áno, tak urobia až po polnoci (z 11. na 12. decembra), kedy sviatok vrcholí. Tradícia predvečerov (vigilíí) je v katolicizme hlboko zakorenená a Mexiko nie je výnimkou. Preto noc, resp. polnoc pred dňom zjavenia predstavuje kulminálny bod v celom guadalupskom roku. Je to noc, keď v areáli baziliky spia tisíce pútnikov a prichádzajú a odchádzajú ďalšie milióny (v roku 2010 masovokomunikačné prostriedky uvádzali, že počas sviatku navštívilo baziliku 8 miliónov pútnikov). Ráno sa pútnici začínajú pripravovať na odchod a popoludní je väčšina z nich už preč, čo je aj prípad účastníkov púte z fakľou zo Santa Clary Huitziltepec. Spiatočná cesta z baziliky do kaplnky nad dedinou, pretože tam púť oficiálne končí, je rýchla a bez zastávok i fakle. Pútnici splnili svoje poslanie, preto sa už niet prečo zdržovať, práve naopak, chcú sa vrátiť čo najrýchlejšie domov, kde sú srdečne a s úctou privítaní ostatnými.

Púť s fakľou spája, ako sme už uviedli, Santa Claru Huitziltepec s posvätným centrom celej krajiny, ale zároveň spája aj jej obyvateľov s ich svätou patrónkou a ochrankyňou. Pútnici nepredstavujú oddelenú skupinu, ale naopak, sú integrálnou súčasťou celej komunity. Keď vezmeme do úvahy túto skutočnosť, neputujú iba kvôli sebe samým, ale kvôli celej komunite, ktorá ich očakáva pri návrate. Samozrejme, nie všetci môžu alebo chcú ísť do baziliky, ale považujú za dôležité, aby niekto z ich dediny púť podnikol a navštívil Guadalupanu na jej vlastnom mieste, čo symbolizuje cestu celej komunity, spojenie jej obyvateľov s Guadalupanou a každoročnú obnovu vzťahu medzi nimi a ňou.

Púť s fakľou zároveň predstavuje akúsi spojnicu aj v zmysle geografickom, je to niečo, čo spája aj dva priestory, dve miesta rovnakého mena – Tepeyac v Santa Clare Huitziltepec a Tepeyac v meste Mexiko. Avšak

16 Pre Európana to môže znieť neuveriteľne, ale počas sviatku Panny Márie Guadalupskej platí nepísaný zákon, ktorý pútnikom povoľuje využívať aj diaľnicu, hoci po nej idú pešo alebo na bicykli.

17 Púť je do určitej miery nebezpečná tak či tak, pretože v davoch pútnikov, ktoré v tento deň smerujú z celej krajiny do baziliky, môže ľahko dôjsť k úrazu hociakde (nielen v samotnom meste), tobôž na diaľnici.

takýmto spôsobom sa prejavuje nielen spojenie a vzťah medzi týmito dvoma miestami, ale aj spojenie a vzťah medzi ľudskými bytosťami (Indiánmi) a krajinou, tradične chápanou ako posvätná.

Pokračujúc v interpretácii púte s fakľou sme sa dostali k bodu, keď ju môžeme analyzovať podľa dvoch typov klasifikácie, ktoré sme spomenuli vyššie. Keď zoberieme do úvahy typológiu Victora Turnera, púť s fakľou zaraďujeme medzi archaické púte, i keď je relatívne neskorého dátumu. Je však neoddeliteľnou súčasťou guadalupského pútnictva, ktoré nepochybne patrí do kategórie archaických pútí, pretože sa vyznačuje synkretizmom. Okrem toho sa púte na Tepeyac konávali už v predhispánskych časoch, keď bolo toto miesto zasvätené Tonantzin, a kontinuálne pokračovali aj vtedy, keď sa Tonantzin pretransformovala do Panny Márie Guadalupskej alebo Tonantzin-Guadalupe, ako sa tiež veľmi často hovorí. Púť s fakľou predstavuje iba inú formu a pokračovanie tej časti guadalupskej tradície, ktorá sa týka pútnictva. Vďaka úsiliu španielskych misionárov sa Tepeyac premenil na katolícke a mariánske posvätné miesto, ale ich úsilie predsa len nebolo dostatočné na to, aby zmenilo aj indiánske myslenie, aspoň nie úplne. Úcta k Tonantzin nezanikla, ale sa pretransformovala do úcty k Panne Márii Guadalupskej, ktorú mexickí domorodci považujú viac za indiánsku Pannu ako za Pannu Máriu. Ako sme už naznačili na inom mieste, Panna Mária a Guadalupeana v indiánskom ponímaní nemusia vždy predstavovať tú istú osobu.

Keď budeme aplikovať klasifikáciu Fiony Bowie, uvidíme, že táto nám ponúka širšie možnosti interpretácie ako Turnerova. V prvom rade je možné púť s fakľou zaradiť medzi púte na posvätné miesto, ktoré predstavuje Tepeyac v hlavnom meste. Tento kopec spolu s bazilikou postavenou na jeho úpätí je vskutku výnimočným posvätným miestom, mohli by sme ho dokonca označiť za ultraposvätný. V Mexiku aj v oboch Amerikách ako takých by sme len ťažko hľadali miesto také posvätné a také dôležité a jeho pozícia vo svetovom náboženskom kontexte je porovnateľná s Rímom, Jeruzalemom, Mekkou alebo Shirdi v Indii. Nami skúmaná púť môže byť zároveň zaradená medzi púte spojené s posvätným predmetom, pretože sa vzťahuje k slávnemu guadalupskému obrazu, ktorý sa nachádza v bazilike. Tento obraz nadprirodzeného pôvodu, ako mnohí veria, je skutočným pupkom sveta pre vyznávačov guadalupského kultu, ktorý samotný vznikol a sústreďuje sa okolo neho a v ňom. Jeho dôležitosť sa slovami takmer nedá vyjadriť a v myslení guadalupských ctiteľov ide o kľúčový a jedinečný objekt ich viery. Táto skutočnosť sa dá demonštrovať na nespočetných kópiách akejkoľvek veľkosti vo forme namalovaného obrazu alebo sochy, ktoré sa vyrábajú po celej

krajine a nachádzajú sa v každom kostole, kaplnke a domácnosti, teda v akomkoľvek priestore verejného, ako aj súkromného charakteru. Tieto kópie sa vyznačujú značnou podobnosťou s originálom, pretože čo sa týka guadalupského obrazu, umelecká voľnosť autorov kópií nie je veľmi zaužívaná. Pre guadalupské púte (vrátane tej s fakľou) je príznačné, že pútnici so sebou nesú svoje vlastné obrazy alebo sochy Guadalupe, teda kópie, ktoré patria buď príslušnej majordómii danej komunity alebo kostolu, prípadne jednotlivým osobám. Alegoricky tak putujú aj samotné obrazy/sochy-kópie, aby sa „stretli“ s originálom v bazilike, ktorý sa nikdy nehýbe a stále zostáva na svojom mieste, čo je takisto dôležité. Kópie sa pohybujú, originál nie. Ak si to celé premietneme do mapy Mexika (alebo oboch Amerík), objaví sa nám centrum vyznačujúce sa silnou gravitáciou, s čiarami predstavujúcimi trasy, po ktorých sa pohybujú nielen pútnici, ale aj obrazy/sochy-kópie. Takto vytvorené „siločiary“ budú, pochopiteľne, najhustejšie okolo centra, čím viac sa od neho budeme vzdalovať smerom na perifériu, tým bude väzieb menej. Popularita guadalupského kultu je však dnes už taká veľká, že „siločiary“ ciest zasahujú, aj keď nerovnomerne, na každý kontinent. Púť s fakľou môžeme napokon zaradiť, hoci len sčasti, aj do kategórie pútí ako posvätný text. *Nican Mopohua* totiž naozaj predstavuje posvätný text guadalupského kultu, je však tiež pravda, že väčšina jeho vyznávačov, vrátane pútnikov, ho nikdy nečítala a často ani dostatočne nepozná príbeh o zjavení. Ostro to kontrastuje s obrazom ako druhým pilierom kultu, ktorý každý pozná veľmi dobre. Preto sa aj púť s fakľou dá do tejto kategórie zaradiť iba čiastočne, hoci podľa *Nican Mopohua* pútnici môžu navštevovať dôležité miesta, o ktorých sa v legende hovorí.

Záver

V tejto štúdii sme sa pokúsili uviesť púť s fakľou ako jednu z mnohých foriem guadalupských pútí do širšieho kontextu pútnictva, ktoré je integrálnou súčasťou nielen katolicizmu, resp. kresťanstva, ale všetkých svetových náboženstiev. Ako môžeme vidieť, táto púť spája obyvateľov jednej indiánskej komunity v Mexiku ako s najposvätejším centrom celej krajiny, tak aj s ich patrónkou a ochrankyňou. Avšak takisto tvorí neoddeliteľnú súčasť guadalupského sviatku v samotnej dedine, kde sa koná nie v rituálnom centre, ale na periférii reprezentovanej kaplnkou, nachádzajúcou sa nad dedinou na vrchole kopca, ktorý sa analogicky volá Tepeyac, rovnako ako kopec, na ktorom sa podľa legendy zjavila Panna Mária Guadalupská Juanovi Diegovi. Púť s fakľou, podobne ako mnohé iné púte, vykazuje atribúty, medzi ktorými vyniká pokánie (cesta je náročná), žiadosti, prosby a poďakovanie. Zároveň premieňa

priestor a čas na niečo výnimočné a posvätné. Trasa zo Santa Clary Huitziltepec do mesta Mexiko je takmer všetkým z dediny notoricky známa, dokonale ju poznajú, pretože v hlavnom meste majú príbuzných alebo tam pracovali či pracujú, ale duchovný účel púte ju prenáša z profánnej sféry do posvätnej. A to isté sa dá povedať aj o čase, v ktorom sa púť uskutočňuje. Takýmto spôsobom púť slúži komunite ako nástroj, pomocou ktorého sa obnovuje vesmírny poriadok, ale tiež sa posilňuje indiánska identita jej obyvateľov, pretože tí Pannu Máriu Guadalupskú vnímajú ako matku a ochrankyňu domorodých Mexičanov. Podobne sa dá rozpoznať aj sociálny rozmer púte. Všetci pútnici sú si rovní a minimálne počas trvania sviatku sa tešia rešpektu svojich príbuzných, priateľov i komunity. Turneroва *communitas* je síce iba dočasná a po pár dňoch sa znova obnoví štruktúra, je však potrebná na upevnenie spoločenských a náboženských väzieb a komunity ako celku. A napokon nesmieme opomenúť ani skutočnosť, že nami skúmaná púť má tiež turistické znaky, pretože sa vždy nájdu aj takí jej účastníci, ktorí putujú

zo zvedavosti, z potešenia zo samotnej cesty alebo aby sa za málo peňazí pozreli do mesta.

Fenoménu pútnictva, ako môžeme vidieť, je pomerne rozsiahly a dá sa skúmať z viacerých uhlov pohľadu. Použitím antropologickú perspektívu sme v tejto štúdii sústredili pozornosť iba na púť s fakľou, ktorá nám, aspoň čo sa týka pútnictva, poslúžila ako vhodný príklad guadalupskej zbožnosti. Sme si vedomí toho, že ide iba o jednu čiastkovú štúdiu a rovnako sa dajú študovať aj iné púte, nielen guadalupské. Nazdávame sa však, že nie je až tak dôležitá nejaká konkrétna púť, ako skôr prístup každého bádateľa a jednotlivých humanitných odborov. Domnievame sa, že keby bola púť s fakľou skúmaná z pohľadu iných disciplín, dospelo by sa k odlišným výsledkom a naopak, ak by sa rôzne druhy pútí skúmali z jednej a tej istej perspektívy, výsledky, ku ktorým by sa dospelo, by boli zrejme podobné. Na príklade púte s fakľou sme tu chceli aj v širšej perspektíve poukázať na to, prečo sú púte v indiánskej podobe guadalupského kultu kľúčové a neodmysliteľne k nemu patria.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál.
- Hlúšek, R. (2009). Rebuilding the Pyramid. Our Lady of Guadalupe in the Process of Revitalization of Native Mexican Cultures. In: P. Mácha (ed.), *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico*. Ostrava: Ostravská univerzita v Ostravě (s. 52-82).
- de Sahagún, B. (2000). *Historia general de las cosas de Nueva España, Tomo III*. México: Conaculta.
- Sandstrom, A. R. (1996). Center and Periphery in the Social Organization of Contemporary Nahuas of Mexico. In: *Ethnology*, Vol. XXXV, No. 3: 161-178.
- Turner, V.; Turner, E. (1978). *Image and pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- van Gennep, A. (1997). *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Westerfelhaus, R.; Singhal, A. (2001). Difficulties in Co-opting a Complex Sign. Our Lady of Guadalupe as a Site of Semiotic Struggle and Entanglement. In: *Communication Quarterly* num. 49 (2): 95-114; elektronický dokument, <http://infotrac.galegroup.com/itweb/dob>, dostupný 25. októbra 2004.

„Usmrtený“ mayský tanier z Jimbalu v Guatemale

LENKA HORÁKOVÁ

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta UK, Bratislava

The paper discusses one of the recent ceramic find of the SAHI-Uaxactun project, a polychrome tripod from the Late Classic period, discovered by one of Uaxactun residents in a nearby site of Jimbal, under supposed ball court structure. Although the surface of this plate is quite eroded, it is clear that it depicts a being in jaguar form, which could be interpreted as way, or animal companion spirit. The “kill hole” indicates, that this vessel was ritually killed and probably was a part of a burial.

Key words: Maya ceramics, Maya eschatology, animism

Počas štvrtej sezóny archeologického projektu SAHI-Uaxactun v Guatemale v roku 2012 bolo v rôznych lokalitách objavených niekoľko pomerne dobre zachovaných keramických nálezov. Jedným z nich je aj polychrómový tanier, ktorého predbežná analýza je predmetom tohto príspevku. Tento nález bol súčasťou „záchranej“ operácie projektu, ktorej cieľom je predovšetkým záchrana tých archeologických objektov, ktoré boli objavené miestnymi obyvateľmi pri každodenných aktivitách, alebo profesionálnymi vykrádačmi hrobov. V mnohých prípadoch sú tieto predmety z rôznych dôvodov darované projektu. Následne je identifikované miesto nálezu a zozbierané všetky dosiahnuteľné vedecké informácie (Kováč, Drápela, 2013: 232).

Rovnakým spôsobom sa k nám dostal aj spomínaný tanier. Ide o takmer kompletný tanier - trojnožku (*tripod*) s polychrómovou, teda viacfarebnou výzdobou. Na základe niekoľkých diagnostických znakov môžeme tento nález zaradiť do neskorého klasického obdobia (550 - 900 n. l.). Polychrómová výzdoba sa síce objavuje už v počiatoch klasického obdobia, o neskorom klasickom období však svedčí predovšetkým tvar nádoby a modelovaná dekorácia na jeho spodnej strane (Smith, 1955: 23), rovnako ako aj vyobrazený motív – dekorácia vnútri nádob je typická pre neskoré klasické obdobie (Silvia Alvarrado, 2013: osobná komunikácia). Hoci je povrch taniera značne erodovaný, okrem hrubého červeného okraja môžeme jasne rozoznať postavu tancujúceho jaguára.

Tanier bol objavený miestnymi obyvateľmi v neďalekej archeologickej lokalite, známej pod menom Jimbal, ktorá sa nachádza približne 13 kilometrov od centra Tikalu a 8 kilometrov od Uaxactunu (Puleston, 1983: 26). Ak sú informácie miestnych sprievodcov dôveryhodné, táto nádoba pochádza z budovy ihriska na rituálnu loptovú hru. Loptové ihriská boli spájané so smrťou, obeťami a podsvetím, vo väčšine prípadov sú súčasťou väčších palácových komplexov (McAnany, Plank, 2001: 93), ich rituálny význam je teda nepopierateľný. Hoci podobné prípady nie sú časté, v tomto prípade sa v ihrisku nachádzal hrob. Svedčí o tom aj jama po vykrádačoch, kde bola podľa svedkov nádoba nájdená.

Kosti pochovaného sa vo väčšine prípadov v miestnej hline zachovávajú len vo veľmi fragmentárnom stave. Je to dôsledok chemických vlastností pôdy. Keď vykrádači hrobov pátrajú po nádobách, ktoré neskôr predávajú priekupníkom, hroby úplne deštruujú a drobné fragmenty kostí vyhadzujú von, kde sa pôsobením dažďov a teplotných rozdielov medzi dňom a nocou rýchlo rozpadnú na prach. Preto aj keď kostra nebýva cieľom vykrádačov, väčšinou sa, podobne ako v tomto prípade, nezachová.

Keď však nemáme kostru, ako môžeme uvažovať o tom, že tanier pochádza skutočne z hrobu a nie je súčasťou nejakej obete alebo votívneho depozitu? O funerálnom charaktere objektu svedčí tzv. „kill hole“, teda diera v strede tohto taniera, ktorá naznačuje, že nádoba bola rituálne „usmrtená“ (Smith, 1932: 6). Ide

o praktiku, ktorá sa často spája s nádobami ukladanými do hrobov. Súčasťou mayského komplexu vier bol totiž animizmus, na základe ktorého Mayovia považovali za živé všetky objekty ako domy, pyramídy alebo nádoby. Po smrti majiteľa bol „ukončený“ aj život jeho obydla a život jeho nádob. Najcennejšie z týchto nádob boli potom s ním uložené do hrobu, aby mu slúžili na druhom svete. Nádoby pôvodne zrejme obsahovali potraviny „na cestu“ do zászvetia, ktorá podľa mayských tradícií trvala štyri alebo päť dní. Podobné predstavy boli zaznamenané aj u mayského kmeňa Lacandóncov, ktorí v súčasnosti obývajú časť juhovýchodného územia mexického štátu Chiapas. Lacandónci prežili bez výraznejšieho vplyvu západnej civilizácie do dnešných dní. V nezmenenej podobe sa tu zachovalo niekoľko častí predkolumbovského mayského kultu, v súčasnosti teda predstavujú akúsi „živú fosíliu“. Funkcia a použitie rituálnych nádob je jedným z aspektov tohto kultu (Kováč, 2004: 95). Ich posvätné nádoby majú svoj osobitný „život“, ktorý začína narodením, teda ich vytvorením, mimoriadne dôležitým je aj rituál, pri ktorom je nádoba za stáleho spevu náboženských špecialistov oživená – nádoba sa stáva príbytkom boha. Po skončení obdobia, keď sa táto nádoba využíva pri rôznych rituáloch, je nevyhnutné obradne ju pochovať na mieste, kde sídlia bohovia – v prípade lacandónskych predstáv ide obvykle o jaskyňu alebo skalný previs (Kováč, 2004: 97). Rituálne usmrtené nádoby sú pomerne častou súčasťou hrovej výbavy, o hrob by teda mohlo ísť aj v tomto prípade. Archeologický kontext tohto darovaného nálezu nám však zostal neznámy. Môžeme iba uvažovať, že na základe umiestnenia hrobu na rituálnom loptovom ihrisku muselo ísť o významnú, vysoko postavenú osobu, možno kňaza alebo člena panovníckeho rodu. Svedčí o tom aj vyobrazenie tancujúceho jaguára v strede taniera.

Mayské umenie prekypuje symbolickými hádankami a skrytými významami rôznych prvkov (Špoták, 2011: 11), inak to nebude ani v tomto prípade. Postava, ktorá je na tanieri vyobrazená, je pravdepodobne *way* vo forme jaguára (Kováč, Drápela, 2013: 237). V klasickom období bol *way* predovšetkým alter-ego, na ktoré sa mohol zmeniť jednotlivec v určitom špecifickom postavení a za určitých okolností. Wayovia mali podobu rôznych démonov alebo zvierat. *Way* bol dôležitou súčasťou integrity vladára, v niektorých prípadoch sú zaznamenaní aj ako súčasť kráľovských mien. Okrem panovníkov však *wayov* mohli mať aj božstvá. Pôvodne sme nachádzali v mayskom umení množstvo vyobrazení postáv, ktoré bolo možné len ťažko identifikovať. Tieto postavy boli často interpretované ako

blížšie neurčené podsvetné bytosti. V roku 1989 však Stephen Houston, David Stuart a Nikolai Grube nezávisle od seba rozlúštili hieroglyf T539, s významom „šaman, čarodejník, duchovný zvierací spoločník“ (Grube, Nahm, 1994: 686). Vďaka možnosti identifikácie týchto postáv a pochopeniu identity *wayov* je dnes už možné klasifikovať množstvo z vyobrazených postáv, ktoré inak unikajú akémukoľvek ikonografickému kánonu (Kováč, 2002: 174). Často ide o hadov, kostlivcov, rôzne zvieratá spojené s podsvetím, ale *wayom* par excellence je jaguár. Nie je úplne jasné, či okrem panovníkov a božstiev mohol mať *wayov* u Mayov aj prostý ľud, a tiež či nimi mohli byť iba zvieratá. Skôr sa zdá, že prostí Mayovia mali svojich pasívnych zvieracích dvojníkov, čo je súčasťou v celej Mezoamerike rozšíreného nagualizmu. Avšak iba výnimoční jednotlivci boli zrejme schopní aktívne vystupovať v podobe takéhoto dvojníka a ovplyvňovať cielene svoje okolie. Spojenie *waya* s podsvetím a schopnosť komunikovať s mŕtvymi a silami smrti robila z jeho ľudského nositeľa na sociálnej úrovni mimoriadne silného jednotlivca. Máme dostatok dôkazov, že to boli predovšetkým mayskí králi, kto sa dokázal intencionalne premieňať na svojich *wayov* (Kováč, 2007: 66). Je však pravdepodobné, že táto schopnosť nechýbala ani kňazom a ďalším hodnostárom z radov *ajawob* – teda z panovníckych rodov.

Identitu *wayov* získavali títo vysokopostavení Mayovia predovšetkým prostredníctvom tanca, ktorý býva často zobrazený práve na keramike. V mnohých prípadoch ide o druh extatického tanca, ktorý navodzujú vízie. Aktéri sa pohybujú v mytologickom prostredí, najčastejšie v podsvetí. *Way* reprezentuje ich podsvetnú, a teda zrejme aj budúcu posmrtnú prirodzenosť (Kováč, 2007). Počas takéhoto tanca sa ich ľudská podstata transformuje na svojho *waya* – v zászvetí nie sú nikdy vyobrazení vo svojej ľudskej podobe (Kováč, 2002: 178).

Pozícia, v ktorej je vyobrazený jaguár na jimbalskom tanieri nasvedčuje, že by mohlo ísť o vyobrazenie *waya* v podobe jaguára práve pri takomto tanci. Ide teda zrejme o jeden zo vzácnych dôkazov o mayských eschatologických praktikách. Majiteľ taniera totiž zrejme symbolicky vstupoval do podsvetia už počas svojho života, a to počas extatického tanca v podobe jaguára. Tieto vzácne okamihy vrcholu svojej sociálnej prestíže si dal namaľovať na luxusný tanier, ktorý mal pravdepodobne svoje dôstojné miesto v jeho obydli. Po jeho smrti bol tanier rituálne usmrtený a uložený k pánovi, ktorý tentokrát vstúpil, opäť v podobe jaguára, ktorého tanier zobrazuje, do natrvalo podsvetia.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Grube, N.; Nahm, W. (1994). A Census of Xibalba: A Complete Inventory of Way Characters on Maya Ceramics. In: J. Kerr (ed.), *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Volume 4*. New York: Kerr Associates.
- Kováč, M. (2002). *Slnko jaguára: náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov*. Bratislava: Chronos.
- Kováč, M. (2004). Život a smrť ceremoniálnych nádob kmeňa Lacandóncov. In: E. Krekovič, T. Podolinská (eds.), *Kult a mágia v materiálnej kultúre*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, (s. 95-99).
- Kováč, M. (2007). Lacandónsky totemizmus dnes. In: *Hieron*, 8-9: 51-69.
- Kováč, M.; Drápela, T. (2013). Programa de Rescate y Recorridos en Uaxactun y las zonas adyacentes. In: M. Kováč, E. Arredondo Leiva, *Proyecto arqueológico SAHI-Uaxactun. Informe no. 4: Temporada de campo 2012*. Guatemala: SAHI (s. 201-242).
- McAnany, P. A.; Plank, S. (2001). Perspective on Actors, Gender Roles and Architecture at Classic Maya Courts and Households. In: T. Inomata, S. D. Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya. Volume I: Theory, Comparison and Synthesis*. Colorado: Westview Press.
- Puleston, D. E. (1983). *The Settlement Survey of Tikal*. Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania.
- Smith, L. (1932). *Two Recent Ceramic Finds at Uaxactun*. Elektronická verzia (2005): www.mesoweb.com/publications/CAA/5.pdf.
- Smith, R. E. (1955). *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala, Volume I*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University.
- Špoták, J. (2011). Nebesia v mayskom umení: astronomické vlastnosti ikonografického elementu „nebeský pás“. In: *Axis Mundi*, 6 (2): 11-24.

Konferencia Dejiny religionistiky na Slovensku¹

(29. marec 2012, Prešov)

MONIKA SLODIČKOVÁ

Gréckokatolícka teologická fakulta (GTF PU) v Prešove usporiadala dňa 29. marca 2012 vedeckú konferenciu s názvom „Dejiny religionistiky na Slovensku“. Hlavným organizátorom konferencie bol doc. PaedDr. ThDr. Andrej Slodička, PhD., spolugarant študijného programu religionistika na GTF PU v Prešove. Konferencia bola venovaná pamiatke zomrelého religionistu prof. PhDr. Jána Komorovského, CSc. (zomrel 20. marca 2012), za ktorého sa účastníci konferencie pomodlili.

Jednotliví prednášatelia priblížili širšej akademickej obci na Slovensku autorov, ktorí sa zaslúžili o vznik tejto akademickej disciplíny na Slovensku, prezentovali súčasný stav religionistiky a poukázali na jej budúce perspektívy v slovenskom kontexte. Na konferencii participovala Fakulta reformovanej teológie Univerzity J. Seleyho v Komárne, Filozofická fakulta Univerzity Komenského (UK) v Bratislave, Evanjelická bohoslovecká fakulta UK v Bratislave, Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied (SAV), Katolícka univerzita v Ružomberku a poľské inštitúcie.

V úvodnom slove Mons. prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., dekan GTF PU v Prešove, poukázal na význam religionistickej konferencie. V úvodnej prednáške doc. Andrej Slodička prezentoval religionistické pracoviská na Slovensku v kontexte dejín religionistiky na Slovensku. Vyjadril názor, že veriaci religionista s vlastnou náboženskou skúsenosťou má spravidla k náboženstvu bezprostrednejší vzťah, čo sa prejaví aj na jeho vedeckej práci. Spomenul svetoznámeho religionistu Eliadeho a slovenského religionistu Komorovského. Doc. PhDr. János Molnár, dekan Fakulty reformovanej teológie Univerzity J. Seleyho v Komárne, poukázal na Rudolfa Macúcha, slovenského teológa, orientalistu a religionistu. Doc. Mgr. Attila Kovács, PhD. z Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty UK v Bratislave vo svojom príspevku pod názvom „Z Dunajskej Stredy do Buchary a späť: Armin Vámbéry a začiatky moderných štúdií islamu“ reflektoval skutočnosť štúdií islamu. PhDr. Roman Kečka, PhD. prezentoval život a dielo profesora Jána Komorovského (1924 – 2012), zakladateľa religionistiky na Slovensku.

Dr. Sándor Földvári interpretoval význam a rolu východného Slovenska vo vývoji gréckokatolíckej inteligencie Mukačevského biskupstva v polovici 18. storočia. Doc. ThDr. Jozef Trstenský, PhD. sa venoval religiozite na Slovensku od roku 1990 po súčasnosť. Doc. ThDr. Michal Hospodár, PhD. v kontexte diela Jána Komorovského „Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia“, ktoré publikoval náboženský spolok sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, sa pokúsil o odkrytie významu Vladimíra S. Solovjova a jeho stúpencom pre „dýchanie dvoma pľúcami“. Mgr. Mária Poliaková, PhD. prezentovala problematiku náboženského fundamentalizmu v ponímaní religionistiky na Slovensku. Mgr. Andrea Čusová poukázala na dielo Vojtecha Zamarovského, ktoré bolo prínosom do slovenskej religionistiky.

V poľskej sekcii dr. hab. prof. WSA Wiesław Wójcik poukázal na rozličné smery výskumu nad náboženstvom. Dr. hab. Marek Rembierz reflektoval metodologické problémy vied o náboženstve. Dr. Mirosław Murat aktuálnym spôsobom zdôraznil špecifický charakter religionistiky v Poľsku. Dr. Mięczysław Dudek priniesol komparáciu náboženstva a sociálnej práce. Dr. Stanisław Ciupka poukázal na religionistické bádania v Poľsku v krakovskom prostredí.

Sme presvedčení, že táto vedecká konferencia pomohla nadviazať spoluprácu medzi rozličnými religionistickými pracoviskami a obohatila reflexiu o náboženstve v kontexte Slovenska. Z konferencie bude publikovaná monografia, reflektujúca dejiny religionistiky na Slovensku.

Konference Vizuální studia – věda, umění, instituce

(19. – 20. duben 2012, Brno,
Česká republika)

ADÉLA SOURALOVÁ

Ve dnech 19. až 20. dubna 2012 se na Masarykově univerzitě v Brně uskutečnil první ročník konference „Vizuální studia – věda, umění, instituce“. Cíl konference, kterým bylo navodit společný dialog mezi odborníky a odborníky z různých disciplín (od sociální antropo-

¹ Táto správa bola pôvodne publikovaná na webovej stránke Gréckokatolícka teologická fakulta (GTF PU) v Prešove.

logie přes religionistiku a kulturní studia až po uměnovědná studia) a z různých profesí (jak vyplývá z názvu – od členek a členů akademické obce přes umělkyně a umělce až po zástupkyně a zástupce institucí) se podařilo naplnit díky inspirativním a velmi kvalitním příspěvkům více než 40 účastnic a účastníků. Paralelně po celou dobu konference probíhala také výstava známých i méně známých umělkyň a umělců.

První den konferenci zahájili představením svých děl Kateřina Šedá, Jindřich Štreit, Lenka Klodová a Aleš Hnízdl. Po spíše umělecky laděném panelu přišly na řadu prezentace tematicky zaštitěné analýzami prostoru – města, vesnice a krajiny – kde se představili Jiří Siostrzonek, Petr Gibas a Martin Veselý. Následující panel byl věnován různorodosti vizuálních materiálů a jejich významům. A právě zde zazněl první v diskurzu religionistiky rámovaný příspěvek: Attila Kovács představil svou analýzu vizuálních podob kolektivního času hnutí Hamás, ve které diskutoval zásadní posuny v propagandě tohoto palestinského hnutí. Příspěvek vycházel z velice bohaté sbírky vizuálních materiálů (propagandistických plakátů) a poukázal nejen na „vizuální obrat“ ve strategii propagandy – od textu k obrazu – ale obecně na stěžejní roli analýzy obrazů (nejen) v religionistice. V tomto tematicky rozmanitém panelu přednesli příspěvky také Eva Šlesingerová, která prezentovala kritickou analýzu dokumentárního filmu o DNA, Soňa G. Lutherová s Tomášem Hirtem představili svůj etnografický film a pozadí jeho vzniku a Miroslav Maixner se věnoval fenoménu „indigenous cinema“.

Další tři „religionistické příspěvky“ následovaly ve třetím panelu prvního dne, který probíhal paralelně s příspěvky orientovanými na teorie, ve kterém se představili Csaba Szaló, Milan Kreuzzieger, Klaudia Kosziba a Blahoslav Rozbořil. Ve zmíněné sekci prezentoval Luboš Bělka příspěvek s názvem „Religionistika a film: Potomok Čingischana nově interpretovaný“, ve kterém zdůraznil roli vizuální religionistiky v analýzách vizuálních materiálů – v tomto případě filmu, který je na pomezí hraného a dokumentárního (němý film z roku 1928). Jednou z hlavních otázek, které se autor v příspěvku věnoval, bylo mimo jiné to, jaký obraz buddhismu film vytváří a jak tento obraz koresponduje s jeho obrazem v jiných médiích tehdejšího SSSR. Zuzana Kubovčáková se následně ve svém příspěvku zaměřila na zobrazování prince Šótoku, zakladatele japonského buddhismu, a sledovala funkce obrázkových životopisů této postavy. Autorka se soustředila na otázku, zda bylo zobrazování prince aktem uměleckým, náboženským či politickým. Na tento referát pak navázal Jakub Havlíček, který se zaměřil na vizuální aspekty náboženství v Japonsku. Prezentující zdůraznil důležitost artefaktů a performancí vizuální povahy

pro toto náboženství, což ukázal na obrázcích pořízených během svých vlastních návštěv Japonska. Tento panel pak uzavřela Beata Jablonská příspěvkem o proměňující se roli umělce a „uměleckého habitu“ v kontextu privatizované veřejné sféry.

Druhý den probíhala konference ve dvou paralelních sekcích. V prvních panelech zazněl příspěvek věnující se analýze zobrazování ženství ve sbornících České gynekologické a porodnické společnosti od Ivy Šmídové, analýza pojmenování „banánové děti“ pro potomky imigrantů z Vietnamu od Adély Souralové a diskuse role hypermédií v sociálních vědách od Michala Šimůnka. Ve druhém panelu druhého dne se představili Jiří Pavelka se svou úvahou nad mimetickým zobrazováním, Filip Cwierz s analýzou vizuality jako součásti racionality moderní korporace a Miloslav Halák s příspěvkem o Abu Ghraib jakožto politické ikony 21. století. Paralelně s tímto panelem pak přednesly své příspěvky, které spojoval pohled na tělo, tělesnost a gender, Jana Oravcová, která se zaměřila na otázku zobrazování žen v socialistických vizuálních reprezentacích 50. let v Československu, Petra Pollaková, která posluchačstvo zavedla do současného čínského umění a způsobu zobrazování žen v něm, a Barbora Řiháková se svým referátem o retuších profilových fotografií.

První odpolední sekce byly tematicky rozděleny – zjednodušeně řečeno – na vizuální reprezentace v kontextu historických věd na jedné straně a politiku reprezentace na straně druhé. V prvním zmíněném panelu tak zazněl příspěvek analyzující archeologické výstavy ve středních Čechách od Karolíny Pauknerové, analýza reprezentace pravěku od Milana Šimánka a Eva Kubátová přednesla příspěvek o reflexi mezietnických vztahů v nizozemských koloniích a jejich reflexe v románech vybrané autorky. Druhý panel pak nabídl analýzu významů státní posvátné symboliky maďarské ústavy od Gábora Oláha, příspěvek o vztahu mezi komiksem, pamětí a historií od Ondřeje Krajtla a v neposlední řadě pak analýzu vizuálních reprezentací vlastnictví fanoušků přednesenou Zuzanou Botíkovou. V posledních paralelních panelech se pak představili Monika Brenišínová s příspěvkem o významu vyobrazení Posledního soudu v klášterní architektuře Nového Španělska 16. století, Beata Benczeová s referátem o melancholii nejen jako individuálním-psychologickým fenoménem, ale jako o možné kolektivní epochální črtě společnosti, a Kateřina Březinová, která představila „řeč obrazů“ v rámci kulturního a politického hnutí mexické menšiny v USA. V souběžně probíhajícím panelu se Denisa Sedláčková věnovala analýze vizuálních reprezentací autismu, Johana Kotišová sledovala různé pojetí každodennosti ve dvou filmech a Petr Sič představil svůj projekt o čokoládových sochách. Diváci

a divačky tohoto panelu také měli možnost jeho umění doslova ochutnat. Dvoudenní konference pak byla uzavřena prezentací společného fotografického projektu Veroniky Kašparové a Petra Dubjaka.

Domnívám se, že rozmanitost příspěvků, jakož i entusiasmus jednotlivých prezentujících a otevřenost k transdisciplinárnímu dialogu učinily z konference inspirativní a podnětnou akci. Během dvou dnů bylo také nakročeno k alespoň částečnému etablování vizuálních studií spojujících různé disciplíny, metodologie a přístupy, které snad bude moci být dále upevňováno nejen v dalších ročnících této konference.

Druhá krakovská mayologická konferencia / 2nd Cracow Maya Conference

(23. – 26. február 2012, Krakov, Poľsko)

JAKUB ŠPOTÁK

V poradí druhá mayologická konferencia, organizovaná Jagellonskou univerzitou, sa konala v dňoch 23. až 26. februára 2012 v poľskom meste Krakov. Išlo o druhý ročník, ktorý nadväzoval na úspešnú prvú krakovskú mayologickú konferenciu (1st Cracow Maya Conference). Organizáciu tohto podujatia úspešne zvládajú ľudia pod vedením mayológa a archeológa Jarosława Żrałka. Vôbec prvé veľké podujatie, ktoré započalo tradíciu tejto konferencie v meste Krakov, bolo štrnásťte EMC 2009 (European Maya Conference), teda európska mayologická konferencia z roku 2009. Mal som možnosť zúčastniť sa tejto konferencie a moje dojmy boli viac než pozitívne. Profesionalita, bezproblémový chod konferencie a pohostinnosť poľských kolegov počas veľkej európskej konferencie smerovali k myšlienke vzniku síce menšej, ale úrovňou podobnej konferencie vo februári 2011.

Konferencia bola rozdelená na dve rôzne podujatia. V prvom rade ide o sympóziu a ostatné dni konferencie sú vyhradené pre workshop, ktorý sa venuje štúdiu mayských hieroglyfov. Tento model konferencie je častý pre mnohé európske i zámorské mayologické konferencie. Téma tohtoročnej krakovskej konferencie bola vodné hospodárstvo, resp. využívanie prírodných

vodných nádrží a zdrojov v rámci mayských osídlení, umenia či predstáv.

Celá konferencia sa začala 23. februára 2012 v priestoroch Jagellonskej univerzity, konkrétne v priestoroch Inštitútu (katedry) histórie, resp. v jej aule, kde mal už tradične privítací a úvodný prejav Jarosław Żrałka. Počas neho predstavil aj originálne logo krakovskej konferencie, ktoré vytvoril Christophe Helmke na základe príbehu o mytologickom drakovi Krakova. Logo je v tvare hieroglyfu a ten foneticky predstavuje meno tohto draka. Samotné sympóziu bolo rozdelené na tri tématické celky – archeológia, epigrafia a ikonografia, etnohistória a etnografia. Oproti prvému ročníku však aula nebola úplne zaplnená, to ale vyhovovalo tradičným návštevníkom a participantom európskych konferencií, ktorí si počas „coffee breakov“ našli priestor na neformálnu diskusiu medzi sebou.

Prvá časť sympózia pozostávala z troch príspevkov z oblasti archeológie. Estella Weiss-Krejci z Viedenskej univerzity prezentovala výsledky výskumu s dopadom na vodné hospodárstvo Mayov z oblasti severozápadu Belize. Jej príspevok s názvom Mayské staroveké dažďové nádrže v severozápadnom Belize (Ancient Maya rain water reservoirs in northwestern Belize) priniesol jasné vymedzenie rôznych spôsobov udržiavania vodných, najmä dažďových zdrojov aj počas dlhých suchých období. Svoje tvrdenia podložila archeologickým výskumom v danej oblasti. Druhým v poradí, v rámci archeologickej sekcie, bol Nemec Nicolaus Seefeld z Univerzity v Bonne. Predniesol svoju aktualizovanú prácu, ktorej prvú verziu odprezentoval už na Varšavskej konferencii (Warsaw Maya Meeting v roku 2010), kde uvádza spôsoby uskladňovania zásob v prepojení aj na architektúru, pričom sa opiera o svoje archeologické dáta z projektu z mesta Uxul. Posledným príspevkom v archeologickej sekcii bola „domáca“ prezentácia výsledkov z poľského projektu z mesta Nakum, kde poľský tím už niekoľko sezón úspešne pôsobí. Jarosław Żrałka a Wiesław Koszkuł z domácej Jagellonskej univerzity spoločne prezentovali, ako Mayovia prispôbovali stavby, resp. ich architektúru k efektívnemu zberaniu vody, ktorej bol v období sucha nedostatok. Týmto bol završený prvý blok sympózia, po ktorom nasledovala obedová prestávka.

Pre mňa osobne bola najzaujímavejšou časťou sympózia epigrafia a ikonografia. V tomto bloku boli naplánované dve prezentácie, ktoré si pripravili dve dvojice veľmi talentovaných a uznávaných epigrafov. Na jednej strane ide o Fína Harriho Kettunena a Francúza Christopha Helmkeho, na druhej strane Rusov Dmitriho Beliaeva a Alexandra Safronova. V oboch prípadoch však jeden z dvojice počas konferencie absentoval. Epigrafický blok teda naštartovala už tradične veľmi zaujímavá prednáška Harriho Kettunena z uni-



Študenti pri práci na mayologickom workshope
(foto: Katarzyna Radnicka)

verzity v Helsinkách (Christophe Helmke z Kodaňskej univerzity sa nemohol dostaviť) s jednoduchým názvom Voda v mayskom umení a písme (Water in Maya Art and Writing). Išlo teda o prezentáciu epigrafického a ikonografického materiálu so zameraním na symboly vody spolu s analýzou ich funkcie v umení. Druhú prednášku odprezentoval Alexander Safronov z Moskovskej štátnej univerzity (Dmitri Beliaev z Ruskej štátnej univerzity sa nemohol zúčastniť), pričom sa venoval problematike hydronýmie v oblasti mayských nížin v klasickom období.

Poslednú časť sympózia predstavovala etnohistória a etnografia, do ktorej boli prihlásené dva príspevky. Tým prvým bola prezentácia slovenského mayológa profesora Milana Kováča z Univerzity Komenského v Bratislave, ktorý analyzoval pozíciu žraloka v mayských mýtoch, najmä lacandónskych, ktoré zozbiera sám počas svojho antropologického výskumu v lacandónskom pralese. Posledná prednáška bola odprezentovaná domácim antropológom Marcinom Jacekom Kozłowskim z Univerzity Adama Mickiewicza v Poznani, ktorý poukazoval na význam vody a jej hospodárenia u súčasných Mayov a vplyvu na spoločenskú organizáciu tzotzilských skupín vo vysočinách mexického štátu Chiapas.

Sympóziu bolo završené približne hodinovou diskusiou, kde pravdepodobne najväčší priestor dostali najmä otázky na Harriho Kettunena, Alexandra Safronova či na Estellu Weiss-Krejci. Zostávajúce tri dni (24. – 26. február) boli vyhradené pre hieroglyfický workshop. Ten bol tento rok rozdelený až na tri skupiny. Ba-

sic Workshop, teda skupinu začiatočníkov viedla trojica Sven Gronemeyer, Sebastian Matteo a Boguchwała Tuszyńska. Témou boli nápisy z miest Piedras Negras a Yaxchilánu, ktoré lúštili začiatočníci väčšinou bez akejkoľvek skúsenosti s mayským písmom. Druhá skupina s názvom Advanced Workshop I, teda pokročilí I. pracovali na textoch z oblasti Petexbatun pod vedením Rusov Alexandra Safronova a mladého epigrafa Ivana Savchenka. Druhá pokročilá skupina bola pod vedením Harriho Kettunena a Guida Krempela. Táto skupina sa venovala nápisom z mesta Caracol, ale tiež sa venovala pôsobeniu Panej šiestich oblôh a jej syna K'ahk' Tiliw Chan Chahka pri dobývaní mayských nížin.

Ako som už spomínal na začiatku, aj druhá krakovská konferencia vo mne zanechala len pozitívne dojmy. Poľskí organizátori zvládajú každoročne organizáciu s dôrazom na kvalitu, pričom mladý tím okolo Jaroslawa Źrałku získava stále nové skúsenosti, ktoré iste zúročia už na tretej krakovskej konferencii, naplánovanej zrejme opäť na február v roku 2013.

Medzinárodná študentská vedecká a odborná konferencia (ŠVOK)

(4. – 6. máj 2012, Kutná Hora, Česká republika)

ONDREJ PELIKAN

Tohtoročným usporiadateľom Medzinárodnej študentskej vedeckej a odbornej konferencie (ŠVOK), ktorá je každoročným stretnutím najaktívnejších študentov religionistiky z Českej a Slovenskej republiky, bol Ústav filozofie a religionistiky Filozofickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe. Konferencia sa konala v dňoch 4. – 6. mája v Kutnej Hore za prítomnosti troch religionistických pracovísk: Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne a spomínaného Ústavu filozofie a religionistiky Filozofickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe.

Po príchode a registrácii všetkých zúčastnených sa na slávnostnom otvorení konferencie predstavili jednotlivé religionistické pracoviská a následne boli účast-

níci oboznámení s priebehom a pravidlami konferencie. Po oficiálnom otvorení nasledovala rituálna hra, pri ktorej mali účastníci preukázať svoje znalosti z vybraných náboženských prúdov a s nimi spätých reálií.

Hlavná časť programu, na ktorej boli prezentované práce zástupcov všetkých troch pracovísk, sa konala v sobotu a bola rozdelená do troch sekcií. Konferenciu otvorila štúdia *Létající Šimon, mluvící pes a apoštol Petr*, ktorej autorom bol študent Vojtěch Kaše z Brna.

Zdenko Vozár z Prahy ako druhý prezentoval prácu *Modality posadlostného fenoménu*. Tretím príspevkom v poradí bola moja štúdia s názvom *Mystický význam cedaky v Chabad chasidizme*. Barbara Oudová-Holcátová z Prahy predniesla svoj príspevok *Moc královnej zo Sáby* ako štvrtá a za ňou nasledovala štúdia Moniky Belovičovej z Bratislavy *Sajjid Hossein Nasr a pereniálna filozofia*. Posledným prezentujúcim bol František Novotný z Brna, ktorého práca niesla názov *Ďáblův agentky, templářský antirituál*. Jednotlivé príspevky boli sprevádzané diskusiou, ktorá bola obohacujúca ako pre autorov, tak pre poslucháčov. Po odznení príspevkov nasledovalo vyhodnotenie zo strany odbornej poroty, ktorá sa skladala zo zástupcov všetkých troch pracovísk. Uskutočnilo sa aj tradičné študentské hlasovanie, ktoré sa v konečnom dôsledku nelíšilo od toho oficiálneho.

V tomto roku porota určila víťazov v takomto poradí: 1. Barbara Oudová-Holcátová, 2. František Novotný, 3. Vojtěch Kaše.

Medzi tradičné hry, ktoré sa na ŠVOK zvyknú hrať, patrí obľúbený Chazarský chán. Tentokrát mali víťazku konferencie presvedčiť o náboženskej konverzii predstavitelia Vesmírnych ľudí, rastafariánov a džinistov. Tohtoročnú chatún presvedčili rastafariáni.

Posledný deň konferencie sa konala dišputa medzi pražským ústavom filozofie a religionistiky a brnenským ústavom religionistiky na tému *Distinkce mezi posvátným a profánním je konstitutivní pro religionistiku jako akademický odbor*.

Tým bola konferencia ukončená.

Na záver možno zhodnotiť, že tohtoročná ŠVOK bola prínosná pre všetkých zúčastnených, aktívnych i pasívnych, a môže byť vzorom pre nasledujúce, ktoré v budúcnosti čakajú religionistické pracoviská.

Religionistická exkurzia 2012

(16. – 18. máj 2012, Štúrovo, Bíňa, Ostrihom, Szentendre, Slovensko – Maďarsko)

VERONIKA HANISKOVÁ

V letnom semestri 2012 dostali študenti porovnávacej religionistiky prvýkrát možnosť zapísať sa na kurz *Religionistická exkurzia*. Príprava programu bola plne v kompetencii doc. Attilu Kovácsa, ktorý využil svoje znalosti daného regiónu a pripravil nám študentom atraktívny program plný zaujímavostí. Sprievod bol doplnený o dr. Romana Kečku a nášho doktoranda Jakuba Špotáka.

Cesta vlakom do Štúrova prebehla hladko a bezpečne, po ubytovaní sme sa vybrali na našu prvú zastávku do obce Bíňa, kde na nás čakala prehliadka románskej rotundy Dvanástich apoštolov a prilahlého dvojvežového kostola. Rotunda síce nebola sprístupnená zvnútra, ale po miernom zdržaní sprievodcu mohli študenti obdivovať figurálnu výzdobu kostola a vzácny lovecký motív pri vstupnom stĺpe, bohužiaľ, stavebné práce z minulosti veľmi poškodili samotný vzhľad kostola.

Po príchode z Bíny do Štúrova nasledovala pešia turistika po moste Márie Valérie až do Ostrihomu, krásny výhľad z mosta a z hradného vrchu kazilo len veterné počasie, ktoré pretrvávalo počas celej exkurzie. Po náročnom prekonaní úzkych mačacích schodov nasledovala prehliadka osmanskej mešity Üzičeli Hášim Ibráhíma s minaretom. Študenti mali jedinečnú možnosť vidieť zachované časti *mihrábu* a vystavené expozície, ako aj víťaznú tabuľu sultána Sulejmána z bitky o Ostrihom. Po prehliadke mešity sme sa následne presunuli na hradný vrch, kde nám doc. Attila Kovács predniesol prednášku o všeobecnej geografii a histórii Ostrihomu. Po prednáške nasledoval voľný program, ktorý niektorí využili na obhliadku štúrovských krčiem a vzájomné spoznávanie sa. Večer pri chatkách patrili konverzáciám na rôzne témy.

Na druhý deň sme sa v skorých ranných hodinách znova vypravili do Ostrihomu, tentokrát nás čakala prehliadka Ostrihomskej baziliky. Po príchode sprievodkyne sme vstúpili do podzemnej krypty v staroegyptskom štýle, v ktorej boli pochovaní mnohí významní arcibiskupi. Zaujímavosťou baziliky bola najmä Bakóczova kaplnka z červeného mramoru, ktorá niesla znaky moslimského vpádu v podobe poškodených

sôch s chýbajúcimi hlavami, nádherne zdobená kupola a arcibiskupská klenotnica s expozíciami nevyčísliteľnej hodnoty. Treba podotknúť, že výklad sprievodkyne bol celú dobu veľmi rozpačitý. Študentom zostalo vryté v pamäti najmä slovo „bazelika“ (miesto bazilika), ktoré sprievodkyňa hojne používala celú dobu. Po obedovej prestávke bolo poslednou zastávkou dňa miestne Kresťanské múzeum, v ktorom sme mohli obdivovať vzácne sakrálne obrazy a sochy. Skutočne musíme pochváliť tamjšieho sprievodcu, ktorý veľmi pútavo vysvetľoval symbolické prvky jednotlivých obrazov. Študentov zaujal napríklad vyrezávaný a ručne maľovaný Boží hrob alebo emotívny obraz odhalennej ženy s rakovinou prsníka. Po tomto poslednom bode programu väčšina študentov s vyučujúcimi využili po príchode do Štúrova možnosť návštevy miestneho termálneho kúpaliska.

Posledný deň exkurzie sme sa autobusom vybrali na náš posledný bod programu, ktorým bolo mesto Szentendre. Tu nás čakala prehliadka Srbského cirkevného múzea a biskupského chrámu, kde mohli študenti obdivovať pravoslávne sakrálne umenie. Po prehliadkach nasledovalo záverečné kolokvium, po ktorom mohli študenti ešte využiť čas na nákupy v malebných trhových uličkách. Nasledovala cesta do Štúrova a do Bratislavy.

Po návrate sa všetci študenti plní dojmov a zážitkov jednohlasne zhodli na tom, že poznávacie exkurzie by mali byť bežnou súčasťou našej katedry. Tešíme sa na budúcu exkurziu!



Študenti pred zrekonštruovanou osmanskou mešitou Ūzičeli Hášim Ibráhíma v Ostrihome (foto: Attila Kovács)

BERCHMAN, R. M.:

Porphyry Against the Christians

Leiden – Boston: Brill 2005. 242 str.

K napísaniu recenzie na staršiu publikáciu z vydavateľstva Brill ma viedli predovšetkým dva dôvody. Po prvé, monografia Roberta Berchmana ostáva (aj v súčasnosti) v anglicky hovoriacich krajinách prvým i posledným vydaným pokusom o systematické zozbieranie a preklad fragmentov spisu *Contra Christianos* od novoplatónskeho filozofa Porfýria z Týru; po druhé, samotný výsledný efekt v knižnej podobe je prinajmenšom diskutabilný čo do prekladu i faktografickosti.

Robert M. Berchman je profesorom filozofie a religionistiky na Dowling College. Mimo domáceho univerzitného pôsobenia je prezidentom Medzinárodnej spoločnosti pre novoplatónske štúdiá (The International Society for Neoplatonic Studies), a tiež prezidentom The Aristotelian Society Jannone. Vo svojej výskumnej oblasti sa zameriava na okruh helenistických a pozdneantických tém, dotýkajúcich sa predovšetkým novoplatónskej problematiky (posledná publikácia z roku 2010 v spolupráci s J. F. Finamore: *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, Nature*. Akademie Verlag, Hamburg/St Augustine). Je prekladateľom antických a patristických prameňov, koedítorom edície *Neoplatonica* a autorom množstva odborných štúdií prevažne s antickou filozofickou tematikou. Toto mnou podané autorovo „background“ nie je samoúčelné, ale malo by prezentovať značnú odbornú erudíciu autora, čo sa týka filologických, faktografických i interpretačných schopností. Podporený týmito faktami som siahol po publikácii dotýkajúcej sa antickej protikresťanskej problematiky, zvlášť ak je prezentovaná ako systematicky zozbieraný a preložený pramenný materiál k Porfýriovmu stratenému (resp. kresťanmi zničenému) pätnásťzväzkovému korpusu protikresťanských prác (zjednotených okolo roku 1000 pod titul *Contra Christianos*). Prv ako prejdeme ku kritickej analýze monografie, je potrebné uviesť, že Berchmanovo zozbieranie a preklad Porfýriových protikresťanských invektív, dochovaných v spisoch patristických autorov, je za posledné necelé storočie v podstate druhým pokusom v rade – od Harnackovho nemeckého kritického vydania *Porphyrius 'Gegendie Christen': 15 Bücher, Zeugnisse und Referate* (Berlin, 1916) až po španielske vydanie *Porfirio de Tiro Contra los Christianos. Reconpilacion de fragmentos, traduccion, introduccion y notas* (Cádiz, 2006) pod

editorstvom A. R. Jurado – a v anglickom jazyku de facto prvým. V polovici 90. rokov 20. storočia síce môžeme nájsť monografiu R. Josepha Hoffmanna *Porphyry's Against the Christians. The Literary Remains* (Prometheus Books, 1994), avšak tá je postavená výlučne na dodnes problematcky prijímaných fragmentoch z diela Macaria Magnesa Apocriticus/Monogenes. Aj z tohto dôvodu sa môže javiť Berchmanovo ucelené zosumarizovanie a preklad Porfýriových protikresťanských argumentov ako pozoruhodný a vítaný počin na poli výskumu antickej protikresťanskej problematiky.

Konceptuálne je monografia rozvrhnutá akoby do dvoch celkov (blokov). Prvý, s piatimi (resp. šiestimi) kapitolami, obsahuje menšie či väčšie štúdiá dotýkajúce sa historického a literárneho kontextu, v ktorom sa Porfýrius a jeho spis objavuje – autor, dátácia a geografická lokalizácia diela (1. kapitola); štruktúra, žáner a taxonómia diela (2. kapitola); náboženské a filozofické pozadie helenizmu v kontexte judaizmu a kresťanstva (3. kapitola); antickí „pohanskí“ autori reagujúci na judaizmus a kresťanstvo pred Porfýriom (4. kapitola); problematika zozbieraných fragmentov, ortografia a jazyk spisu (5. kapitola); nakoniec niekoľko-riadková (autorom zbytočne uvádzaná ako) 6. kapitola *Sigla*, venovaná vysvetleniu filologických značiek objavujúcich sa v daných fragmentoch. Druhý celok so siedmou kapitolou (tvoriacou polovicu monografie) je venovaný prekladu a prezentovaniu konkrétnych fragmentov a testimonií *Contra Christianos*, vyabstrahovaných predovšetkým z diel patristických autorov. Z hľadiska výsledného rozvrhnutia monografie možno poznamenať, že kapitoly venované kontextu (prvá časť monografie) nie sú, čo sa týka stanoveného rozsahu i obsahovej náplne, veľmi rozumne vyvážené. A tak nájdeme napríklad prvú kapitolu v rozsahu necelých šesť strán, tretiu s vyše 40 stranami, a poslednú šiestu kapitolu (sic!) ani s jednou kompletnou stranou. Z obsahovej stránky sa javí ako nevyvážená predovšetkým 4. kapitola, venovaná „pohanským“ helenistickým autorom kriticky reagujúcim na judaizmus a kresťanstvo, majúcich istý vzťah ku *Contra Christianos* (Plutarchus, Lucian zo Samosaty, Galen, Celsus, Plotinus, Porfýrius). Napríklad Plotinovi a jeho filozofii je venovaný najväčší priestor zo všetkých postáv, hoci má len malú spojitost či úžitok k vysvetleniu Porfýriovho postoja ku kresťanstvu.

V úvodnom slove nás autor oboznamuje so zámerom predkladanej práce, ktorej cieľom je „zhromaždiť všetky dáta, ktoré priamo či nepriamo odkazujú k Porfýriovmu stratenému dielu“ (s. ix); teda aj tie, ktoré boli ignorované v Harnackovom opuse, pričom však zdôrazňuje, že nejde z jeho strany o akúsi rekonštrukciu strateného diela. Za účelom sledovania tejto komplexnosti sú v práci zahrnuté aj problematické fragmenty

pochádzajúce z Apocritica, voči ktorým držia niektorí odborníci skeptické stanovisko, čo sa týka autenticity či spojitosti s Porfýriom.¹ Autor akoby tušiac filologickú kritiku nad „čistotou“ ním uvádzaného prekladu fragmentov sa vopred „ospravedľňuje“ tvrdením, že „existujú tu lepší filológovia než som sám, ktorí by mohli vytvoriť „zrejší“ preklad „Against the Christians“. Takýto projekt je ponechaný im. To, čo som vykonal ja, je preverenie skorších prekladov týchto fragmentov a riadenie sa nimi ak boli náležité“ (s. ix). Berchman svoju prácu skromne odporúča študentom a univerzitným absolventom, naopak vydavateľ jej dáva o čosi „vyšší kredit“ ako „špeciálne dôležitú pre históriu náboženstva, filozofiu, biblické štúdie z dôvodu excelentného príkladu pohanskej tradície biblickej interpretácie a kritiky kresťanstva“.

Prvá kapitola (Author, Title, Date of Composition, Sources, Geographical Provenance) je postavená iba na stručnom podaní základných informácií ohľadne osoby Porfýria a historickej problematiky (datácia, lokalizácia, zdroje), späť so spisom *Contra Christianos*. Už tu možno nájsť isté faktografické pochybenie autora, keď tvrdí, že meno Porfýrius je gréckym prekladom jeho „semitského *nomen* Malchus“ (s. 1). *Malchus* má svoj doslovný preklad v gréckom βασιλεὺς („panovník“), a toto pomenovanie spolu s cognomen Πορφύριος („purpur“) mu bolo dané jeho učiteľom Longinom (Vita Plotini 21) - teda nemožno súhlasiť s autorom, že v prípade mena *Porfýrios* ide o grécky preklad semitského slova *Malchus*.

Druhá kapitola (Structure, Genre, and Taxonomy) sleduje tematiku žánrového zatriedenia Porfýriových prác obsiahnutých v *Contra Christianos*, a to do (taxonomickej) podoby (1) problémy literatúry, (2) apologetická literatúra a (3) chronologická literatúra. Autor za predpokladu korektnosti takéhoto žánrového klasifikovania (korpusu protikresťanských prác zjednotených pod názvom *Contra Christianos*) usudzuje, že „práce možno podávali: 1) historickú, textovú a literárnu analýzu Biblie; 2) pozitívne hodnotenie tradičného náboženstva Rímskeho sveta v kontexte štúdia náboženstiev rozmanitých starovekých civilizácií – Gréci, Rimania, Egypťania, Chaldejci a Hebrejci; a 3) negatívne hodnotenie kresťanstva v rámci štruktúry tradičného rímskeho filozofického chápania náboženstva a etiky“ (s. 12).

Pasáže venované historickému a kultúrnemu kontextu (3. a 4. kapitola) sú v rámci akademického skúmania antickej protikresťanskej problematiky u Berchmana akýmsi všeobecným úvodom, resp. do istej miery povrchným prehľadom helenistickej histórie a kultúry

v prizme interakcie grécko-rímskeho svetonázoru (tzv. pohanstva) a raného kresťanstva. Autor si je toho do istej miery vedomý, tvrdiac úvodom, že tieto exkurzy (v prvom celku práce) sú určené predovšetkým pre študentov (s. x). Je však prinajmenšom zvláštne, že práca prezentovaná ako odborná „musí“ v takmer jednej tretine z celej monografie predstavovať „školácke“ vovedenie do problematiky. Navyše, aj v tomto exkurze sa autor nevyhol niekoľkým výrazným faktografickým chybám, ktoré znižujú jeho osobnú odbornú kredibilitu. Tak napríklad v tretej kapitole (Religious and Philosophical Elements) autor uvádza nesprávne datovanie (s. 24 – 25) Pompeiovoho obsadenia Jeruzalemu kladúc ho do roku 66 pred n. l. (správne: 63 pred n. l.) a povstanie Bar Kochbu do roku 130 n. l. (správne: 132 n. l.). Omylom sa nevyhli ani tvrdenia (s. 25), že „ríšska tolerancia k židom pokračovala pod vládou Gaia Caligulu...“, čo priamo odporuje popisu Flávia Jozefa o problematike vzťahu medzi cisárom a židovským obyvateľstvom (*Antiquit. VIII. 8.*). Na s. 27 autor v značne diskutabilnom tvrdení uvádza – bez akéhokoľvek odkazu na premenný zdroj – že judaizmus získal status *religio licita* po tom, ako „jeho náboženský predstavení súhlasili vzdať sa aktívneho prozelytizmu medzi pohanmi“. V 4. kapitole (Cultural Background) nepresne vyznieva tvrdenie (s. 114), že „Porfýrius patril medzi posledných obrancov rímskosti (Romanitas)“, pretože opomína jedno z posledných veľkých „pohanských rétorických apológií“ Quintia Aurelia Symmacha o storočie neskôr. Zavádzajúcim sa môže javiť aj veta, že kresťanskí intelektuáli až na základe Porfýriovej kritiky „boli prinútení vstúpiť do sveta rímskej histórie, literatúry, filozofie a vied“ (s. 115), keďže takéto vyhlásenie v absolútnej miere ignoruje Órigenovo dedičstvo. Nevieť či chcel autor používať slovné spojenie „proti kresťanom“ (mimo rámec pomenovania Porfýriovho diela) aj s inou referenciou ako len k protikresťanskej agende, lebo toto spojenie neustále uvádzal ako „Against the Christians“ (t. j. vždy s kapitálkami a v kurzíve!). Takéto exponovanie totiž môže viesť k zmätku, napríklad ako keď použil toto spojenie vo vete s cisárom Nerom – „Despite Nero's edicts Against the Christians...“ (s. 33) – vyvoláva to totiž domnienku o nejakom Nerovom edikte vydanom s týmto názvom (ktorý samozrejme nebol). V celom texte monografie sa možno stretnúť s neprehliadnuteľným množstvom gramatických chýb či preklepov (?): napr. na s. 77 je Theodóretos z Kýru (angl. Theodoret of Cyrus) uvedený ako „Theodoret of Cyprus“ (sic!), na s. 80 deus vividus ako „deus revivodus“ (!), nepochopiteľný a gramaticky chybný neologizmus (?) „aletheapigraphy“ (s. 8) atď.

¹ Tejto problematiky si je autor vedomý, na čo odkazuje aj jeho obsírna (26.) poznámka pod čiarou na strane 5, a opätovne zduplikovaná (!) na s. 192 (poznámka 44), uvádzajúca odborné štúdie autorov riešiacich vzťah Apocritica k Porfýriovi.

Centrálным bodom Berchmanovej monografie je siedma kapitola (Fragments, Translation, and Exegetical Notes) venovaná samotnému prekladu fragmentov a testimónií z Porfýriovho strateného korpusu *Contra Christianos*. Ako bolo vyššie spomenuté, Berchmanovým cieľom nebolo vykonať rekonštrukciu spisu, ale vytvoriť kolekciu nájdených fragmentov v chronologickom poradí na základe korpusu *Porphyricum* a cirkevných autorov (*Patres*). Jednotlivé fragmenty sú kategorizované a prezentované v závislosti od chronologickej línie skrze autorov, počínajúc od samotného Porfýria, cez *patres*: Methódia, Eusébia z Cézarey, Didyma, Epifánia, Arnóbia, Lactantia, Hieronýma, Chryzostóma, Augustína, Nemesia z Emesy, Theodoretu, Severiana, Macaria Magnesa, Anastasia Sinaitu, Aretha z Cézarey, Theofylakta a Diodora z Tarsu. Chronologické triedenie fragmentov sledovalo tieto body: (1) priame citácie z Porfýria, (2) priame referencie citované z Porfýria, (3) nepriame referencie citované z Porfýria, (4) testimóniá, ktoré môžu byť odvodené z diel Porfýria. K tomuto riešeniu pristúpil Berchman z troch dôvodov: „Po prvé, *Proti Kresťanom* obsahovalo viacero prác s odlišnou tematikou. Po druhé, fragmentárny stav *Proti Kresťanom* znemožňuje tematickú rekonštrukciu týchto prác. Po tretie, chronologické usporiadanie dát umožňuje „Ueberlieferungsgeschichtliche“ pohľad na *Proti Kresťanom*“ (s. 119). Zaradenie sporného Macaria do zoznamu je autorom ospravedlnené snahou „zhromaždiť kompletný zoznam fragmentov, ktoré predstavovali „*Proti Kresťanom*“ tak ako je to len možné...“ (s. 121).

Protikresťanské fragmenty spadajúce k „priamym citáciám z Porfýria“ zahŕňajú predovšetkým: „apologetické“ fragmenty z *De Philosophia ex Oraculis Haurienda*, ďalej komentáre k židovským zvykom v spise *De Abstinencia* a dva kratučké fragmenty (k judaizmu) v spise *De Antro Nympharum* a *Vita Pythagorae*. Berchman zaradil do tejto kategórie aj drobný úryvok zo spisu *Ad Gaurum*, ktorého autenticita je však sporná. Do druhej skupiny „priamych referencií citovaných z Porfýria“ autor zaradil cirkevných autorov Hieronýma, Eusébia z Cézarey, Didyma, Augustína, Theodoretu, Severiana a Theofylakta. Tretia skupina „nepriamej citácie z Porfýria“ zahŕňa Epifánia, Augustína a Nemesia. Fragmenty z tejto skupiny obsahujú „porfýriovskú tematiku“, ale bez akejkoľvek referencie k jeho osobe. A napokon štvrtá skupina testimónií zahŕňa anonymné komentáre sprostredkované skrze Arnóbia, Lactantia, Chryzostoma, Methodia, Macaria Magnesa, Anastasia Sinaitu, Aretha a Diodora z Tarsu.

Tieto fragmenty môžu obsahovať „porfýriovský materiál“, ale je nemožné určiť, či odkazujú priamo k Porfýriovi alebo k iným protikresťanským autorom, ako Hieroclovi alebo Juliánovi (s. 120).

Odborná úroveň Berchmanovho prekladu jednotlivých fragmentov v istých momentoch kolíše, či už v nepresnosti prekladu jednotlivých viet alebo slov (slovných spojení), či dokonca vynechaním celých pasáží. Tak napríklad fragment z Apocritica 2. 14 autor na s. 195 prekladá: „And there is another argument that can be shown to be unsound teaching. Namely, the common talk everywhere about his recurrence. Why, after he had suffered and resurrected, did Jesus not appear before Pilate and claim he did nothing worthy of death...?“ Preklad gréckeho originálu (Harnack fr. 64) má však plnšiu výpoveď: „A je tu aj ďalší mocný argument, ktorý [môže pomôcť] vyvrátiť slabosť tohto tvrdenia. A síce to o jeho vzkriesení, ktoré je v každom kúte pretriasané. Prečo sa Ježiš po svojom utrpení, a vzkriesení – ako vravia – nezjavil Pilátovi, ktorý ho odsúdil, aby povedal, že vôbec nebol hodný trestu smrti?“² V preklade vety zo spisu *De Philosophia ex Oraculis* (fragment z August. De Civ. Dei XIX. 23) možno nájsť dvojaké pochybenie (s. 126), a to v slovách *verba* a *contexens*, keď latinský text „Deinde post verba huius quasi oraculi sua ipse contexens“ prekladá ako „Then following the works of this so-called oracle he presents his own context“, teda *verba* nepochopiteľne ako „works“ (a nie ako „slová“) a *contexens* ako „contexts“ (sic!). V tom istom diele (fragment z Euseb. Praepar. 9.10.1) prekladá vetu „Ὁ δὲ Πορφύριος... εἰσάγει τὸν ἑαυτοῦ θεὸν...“ ako „But Porphyry... introduces his first god as himself...“ (s. 124). V originálnom texte sa však neveraví nič o radovej číslovke „prvý“. Nepresnosť prekladu možno nájsť aj v slovných spojeniach: *ἰουδαϊκαὶ γραφαὶ* prekladaných autorom ako „Jewish writings“ a nie ako „židovské Písma“ („Jewish Scriptures“). Hoci názov siedmej kapitoly sľubuje okrem poskytnutia prekladu fragmentov aj „exegetické poznámky“, v skutočnosti sú fragmenty v kapitole ako-tak „opoznámkované“ zhruba z jednej štvrtiny.

V záverečnom slove Berchman upozorňuje na svoje novoplatónske zameranie dodáva: „Mohlo by sa tu povedať ešte oveľa viac o Porfýriovom platonizme a pozoruhodnej úlohe jeho prác v histórii novoplatonizmu a patristickej filozofii. A je tu ešte viac čo by sa mohlo povedať o jeho pohľade na novoplatónske náboženstvo a ako ovplyvnilo Iamblicha, Juliána a Procla“ (s. 222). Je škoda, že autor nevenoval určitú časť

2 Makar. II, 14: Ἔστι καὶ ἕτερος λόγος δυνάμενος σαθρὰν ταύτην ἐλέγξει τὴν δόξαν, ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς πανταχοῦ θρυλουμένης: τίνος χάριν ὁ Ἰησοῦς μετὰ τὸ παθεῖν αὐτόν, ὡς φατε, καὶ ἀναστῆναι οὐκ ἐμφανίζεται Πιλάτῳ τῷ κολάσαντι αὐτόν καὶ λέγοντι μηδὲν ἄξιον πεπραχέναι θανάτου (originál fr. 64 In: Harnack, A.: *Porphyrius Gegen die Christen* : 15 Bücher, Zeugnisse und Referate. Berlin, 1916, s. 85). Porovnaj tiež preklad fragmentu u Craftera (Apocriticus book II. XIV, s. 43). In: Crafter, T. W.: *The Apocriticus of Macarius Magnes*. New York, 1919.

práce Porfýriovmu dedičstvu zachytenom v diele Juliána Apostatu, pretože práve jeho spis *Contra Galilaeos* v mnohom aplikuje Porfýriovo biblicko-kritické stanovisko. Nakoniec autor zhrňuje Porfýriov vplyv do piatich oblastí: 1) novoplatonizmus, 2) novoplatónske náboženstvo, 3) patristické kresťanstvo (Patristic Christianity), 4) vplyv na patristické prístupy k pís-
mam, ktoré trvajú do našich čias, 5) historický a literárny prístup k Biblii (tamtiež).

Je nepopierateľné, že Porfýriova biblická exegetická kritika kresťanstva výrazne ovplyvnila vývoj samotnej patristickej biblickej vzdelanosti. Kresťanská apologetická odpoveď na Porfýriovu kritiku už nebola vedená odvolávaním sa na *pistis*, ale adaptovaním jeho vlastných exegetických postupov. Porfýrius svojou historickou a literárnou kritikou kresťanstva ostal na dlhú dobu nevyvrátiteľným protikresťanským autorom, ktorého nedokázali umlčať opakované kresťanské apológie od takých osobností ako Eusébius, Augustín či Hieronymus, až nakoniec muselo zasiahnuť Theodósiovo nariadenie, ktoré jeho spis v roku 448 odsúdilo k plameňom.

Berchmanovu monografiu *Porphyry Against the Christians* je možné vo výslednom posúdení akceptovať dvojako. Z jednej strany ako systematický a relatívne ucelený zdroj prekladov k Porfýriovým protikresťanským fragmentom, a teda v istom zmysle ako vítaný počín, ktorý zaplňa medzeru v anglosaskom prostredí, čo sa týka knižných prekladov antickej protikresťanskej tematiky. Na druhej strane však ostáva príkladom zjednodušeného prehľadu tematiky, nepresne spracovaného faktografického materiálu a diskutabilného prekladu fragmentov, určeného skôr laickej verejnosti ako akademickým pracovníkom a inštitúciám špecializujúcim sa na oblasť raného kresťanstva.

Matúš Demeter

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Harnack, A. (1916): *Porphyrius 'Gegendie Christen': 15 Bücher, Zeugnisse und Referate*. APAW.PH 1, Berlin.
Hoffmann, R. J. (1994): *Porphyry's Against the Christians*. New York: Prometheus Books.
Crafter, T. W. (1919): *The Apocriticus of Macarius Magnes*. New York: Macmillan.

DEÁK, D.:

Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii

Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave 2010. str. 241

Doc. Mgr. Dušan Deák, PhD. je súčasný indológ a historik, ktorý pôsobí na Katedre etnológie a mimoeurópskych štúdií Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave. Zameriava sa na stredoveké a moderné dejiny indického subkontinentu, s dôrazom na maráthsku hagiografickú tvorbu, podoby uctievania indických svätcov a vzťahy hinduistov a muslimov v stredovekej Indii.

Autorova monografia s názvom *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou (Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii)* je historicko-etnografickým dielom, kde sa zaoberá – ako už názov napovedá – prostredím Južnej Ázie, kde hľadá odpovede na otázky sociálnych a politických stretov obyvateľov, ktorých orientalisti a v podstate celý západný svet nazýva hinduistami a muslimami.

Autor hneď na úvod predkladá základné tézy knihy a základné problémy, s ktorými sa potýkal pri výskume a tvorbe svojej knihy. Erudovane vymedzuje základné pojmy, s ktorými bude ďalej narábať a sebakriticky načrtáva možné problémy interpretácie s pohľadu kultúrne ovplyvneného, západného vedca.

Opisuje dynamiku vzťahu medzi minulosťou a prítomnosťou, kde tvrdí, že minulosť, alebo skúmanie minulosti je podmienené uhlom pohľadu súčasného bádateľa, čiže sa nedá objektívne zhodnotiť.

Autor zavádza pojem akulturácia a definuje ho ako *zmenu v kultúrnych prejavoch jednotlivca, skupiny jednotlivcov a väčších kolektívov prijatím inej kultúrnej paradigmy alebo jej častí, či istých kultúrnych črt, ktorá je výsledkom dlhodobého kontaktu rozličných zástupcov daných kultúr na rôznych sociálnych úrovniach* (Deák, 2010: 3-4). Autor tu vymedzuje a poukazuje na problémy spojené s pojmom akulturácia, ktorý samozrejme pri žitom a neustále premenlivom náboženstve a v spoločnosti s neustálymi transformáciami nemôže s definitívnou platnosťou byť aplikovaný na všetky situácie.

Ďalším Deákovým teoretickým východiskom je dy-

namika jednotlivého a kolektívneho, kde si bádateľ musí uvedomiť, že každý jednotlivec vníma náboženstvo a spoločnosť inak, a teda nemôžeme hovoriť o presnom určení toho, kto je v tomto prípade muslim a kto hinduista.

V tejto publikácii, rozdelenej do piatich kapitol, sa autor snaží priblížiť akulturačné procesy vedúce k utvoreniu súčasnej Ázie, čo je hlavnou ambíciou tejto knihy.

Prvá kapitola sa venuje vysvetleniu pojmu India a problematike, ktorá je s týmto pojmom spojená. Autor tu objasňuje to, čo ho viedlo ku skúmaniu hagiografických spisov a vplyvu jednotlivcov (svätcov) na formovanie náboženstva a spoločnosti. História ako vedný odbor skúma historické procesy Indie hlavne na základe spisov, ktoré zachovala vyššia vrstva. Autor sa však upriamuje naopak na výskum z hľadiska vnímania domáceho obyvateľstva.

V tejto časti je rozobraná aj problematika a kritika interpretácie, kde prevláda západný pohľad s tendenciou zovšeobecňovať a používať výrazy ako „muslim“, či „hinduista“. Toto zovšeobecňovanie neplatí na juhoázijskú spoločnosť, ku ktorej treba pristupovať individuálne. Pre čitateľa sú ďalšími dôležitými pojmami „stredovek“ či „islamizácia“, ktoré však podľa autora predstavujú konštrukt západnej spoločnosti.

Odpovede na otázky, kto je hinduista a kto muslim získava autor z troch zdrojov:

1. Výpovede o dobovej spoločnosti, predchádzajúce obdobiu kolonializmu.
2. Moderné interpretácie juhoázijskej minulosti pod vplyvom orientalistických prístupov (kategorizácia do skupín etnických, náboženských a sociálnych).
3. Súčasná interpretácia, ktoré dnešný konflikt anachronizujú do stredoveku.

Druhá kapitola opisuje všeobecnú charakteristiku svätca v juhoázijskom kontexte. Autor v knihe používa pojem svätec. Je to z toho dôvodu, že tento výraz pre neho predstavuje najadekvátnejšie označenie danej kategórie ľudí s nadpriemernými morálnymi a sociálnymi schopnosťami. Svätec je preto ten, kto nejakým sociálnym, politickým a náboženským spôsobom zapríčinil zmenu v oblasti, v ktorej žil.

Autor sa tu ďalej venuje komparácii súfizmu a bhakti, čo sú náboženské skupiny veľmi podobného zamerania, pričom súfizmus je islamský a bhakti hinduistický devocionálny náboženský prúd, so sociálne prospešnými prvkami. Autor nám tu približuje komplikácie spôsobujúce nejasné zaradzovanie svätcov do týchto dvoch skupín, ústiace do nejasností v určovaní náboženských a sociálnych hraníc.

Tretia kapitola má ambíciu analyzovať text maráthského svätca Ēknátha (dodnes populárneho vo zväzovom štáte Maháráštra) a odhaliť výpovede nachádzajúce sa v pozadí tohto textu, navonok deklarujúceho

opozíciu náboženských a nábožensko-sociálnych identít v osobách Turka a Inda. Autor tu opisuje historický, kultúrny aj sociálny kontext okolo Ēknátha a jeho diela *Hindu-Turk samavád*. *Hindu-Turk samavád* je dielo písané formou rozhovoru medzi dvoma osobami, Indom (hinduistom) a Turkom (muslimom), ktorí argumentujú proti svojim náboženským presvedčeniam. Ēknáth sa tu snažil čitateľom naznačiť, kde sú nedostatky v oboch náboženstvách.

Štvrtá kapitola analyzuje maráthské hagiografické diela, vykresľujúce aktérov a ich vzťahy v kontexte súboja o spoločenskú autoritu. Ide hlavne o texty z obdobia 16., 18. a 19. storočia, hovoriace o udalostiach z doby 14. – 17. storočia. Týmto chcel autor sledovať dynamiku tohto obdobia a vývoj v spoločnosti, deklarované práve v týchto hagiografických dielach. Toto obdobie (14. – 17. stor.) je maráthskymi vedcami charakterizované ako obdobie temna.

Posledná, piata kapitola predkladá obraz súčasnosti, kde sa autor snaží poukázať na súčasnú podobu transformácie odkazu predkolonionálnych indických svätcov v podobe kategórií hinduista/muslim. Z týchto svätcov vyberá Šejcha Muhammada zo Šrígóndy, ktorý patrí medzi lokálnych svätcov. Svätec sám seba charakterizoval ako bhaktu, siddhu, alebo jogína. Na druhej strane bol charakterizovaný ako muslimský básnik a muslim podľa presvedčenia. Problémy vznikajú v dnešnej dobe, keď sa jeho potomkovia delia na dva tábory (muslimský a hinduistický) a každá vetva tvrdí, že Šejch Muhammad bol vyznavačom len hinduizmu, alebo len islamu.

Dielo Dušana Deáka *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou (Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii)* môžeme pokladať za prínosnú prácu v oblasti výskumu juhoázijského prostredia, kde autor preukázal pochopenie a uvedomenie si odlišnosti kultúr, ktoré nepatria do spektra západnej civilizácie. Taktiež je vidieť snahu o vytvorenie takého teoreticko-metodologického základu výskumu, ktorý zodpovedá odklonu od tradičných orientalistických postupov a pristupuje k výskumu individuálne, s dôrazom na jedinečnosť a individualitu ľudského chápania skúmaných javov.

Jeho metodologické postupy sú samozrejme použiteľné aj mimo juhoázijskej skutočnosti. Osobne vidím možnosť využitia „nezápadného“, „nekategorizujúceho“ a individuálneho prístupu aj v Európe, a to v tých častiach, kde dochádza k sociálnemu a kultúrnemu spolužitiu viacerých etníc a viacerých vierouk (napríklad v Bosne a Hercegovine, či v Kosove).

Veronika Puskášová

LOUTHAN, H.; COHEN, G. B.; SZABO, F. A. J.:

Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500 – 1800

New York – Oxford: Berghahn Books
2011. 240 str.

V marci 2011 vyšiel jedenásty zväzok edície *Austrian and Habsburg Studies* s názvom *Diversity and Dissent: Negotiating Religious Difference in Central Europe, 1500 – 1800*. Kolektív autorov pod vedením Howarda Louthana zostavil na 240-tich stranách 11 kapitol venujúcich sa otázkam tolerancie, intolerancie a ekumenizmu v období regionálnych, ako aj konfesijných konfliktov a vojen. Jednotlivé kapitoly skúmajú vzťahy medzi štátom a katolíckou, protestantskou a pravoslávnu cirkvou, husitmi a židovskou náboženskou obcou.

Publikácia vznikla z príspevkov dvoch konferencií Centra pre Rakúske štúdiá na Univerzite v Minnesote a Wirthovho inštitútu pre Rakúske a Stredoeurópske štúdiá Univerzity Alberta. Zostavovateľmi zborníka sú Howard Louthan, profesor histórie univerzity na Floride so špecializáciou na intelektuálne a kultúrne dejiny novovekej strednej Európy, Gary B. Cohen, profesor a vedúci oddelenia histórie, bývalý riaditeľ Centra pre Rakúske štúdiá na Minnesotskej univerzite, a Franc A. J. Szabo, riaditeľ Wirthovho inštitútu pre Rakúske a Stredoeurópske štúdiá, profesor rakúskej a habsburskej histórie na kanadskej Univerzite Alberta v Edmontone. Získal cenu o Habsburskom osvietenskom absolutizme a v súčasnosti sa zaoberá štúdiom sedemročnej vojny.

Hlavný zostavovateľ zborníka, Howard Louthan, v úvode predstavuje hlavné metodologické problémy v historickom výskume, ktoré sú neskôr hlbšie predstavené v jednotlivých príspevkoch. Príkladom sú nedostatočne ujasnené pojmy, komplikujúce výskum 16. – 18. storočia.

Tzv. reformáciou pred reformáciou sa zaoberá Peter Maťa vo svojom príspevku *Constructing and Crossing Confessional Boundaries: The High Nobility and the Reformation of Bohemia*. Čechy a Moravu v 16. storočí označuje už za multikonfesijné územie. Metodologicky

otvára problém interpretácie konfesijných príslušnosti na príklade príslušníkov vyššej šľachty. Klasifikovať ich vieru sťažujú chabé písomné doklady, preto posúva možnosť výskumu k štúdiu pohrebného kultu a zachovalých testamentov.

Príspevok Paula W. Knolla, *Religious Toleration in Sixteenth Century Poland: Political Realities and Social Constraints*, predstavuje Poľsko ako "State Without Stakes" z dôvodu vysokej multikonfesijnosti na celom území. Autor zdôrazňuje, že v rámci náboženskej plurality a tolerancie nemalo Poľsko vo vtedajšej Európe konkurenciu. Veľký priestor venuje problematike šľachty. Aristokracia tvorila niekoľkonásobne vyšší počet obyvateľstva ako v iných krajinách. Knoll sa vo veľkom rozsahu snaží analyzovať jej vznik a vývoj na území Poľska, priradiť význam náboženskej tolerancii podmienenej konfesijnou štruktúrou obyvateľstva pod erbam.

David M. Luebke sa v tretej kapitole *Customs of Confession: Managing Religious Diversity in Late Sixteenth- and Early Seventeenth-Century Westphalia* venuje zoskupeniam druhotných miest na hraniciach Vestfálska a ich spôsobom vyrovnania s rozširujúcim sa multikonfesijnizmom. Autor sleduje odozvu na náboženskú diferenciáciu na východnej a západnej strane hraníc, pričom tieto prejavy sa vo veľkej miere líšili v podmienosti na charaktery regiónu a lokálnych tradícií.

Štvrtá kapitola *Cuius regio, eius religio: The ambivalent meanings of state building in Protestant Germany, 1555 – 1655* od Roberta von Friedeburga je venovaná zavedeniu známej formuly "cuius regio, eius religio" do praxe protestantského Nemecka. Autor prezentuje súčasné pokusy nemeckej historiografie objasniť pojmy vývoja politických, sociálnych a kultúrnych vzťahov nemecky hovoriacej časti strednej Európy. Objasňuje pojmy *regio*, *patria* a koncept *res publica* v zmysle súčasných právnych a odborných znalostí, aplikovaných na obdobie 16. – 17. storočia.

Príspevkom *The Entropy of Coercion in the Holy Roman Empire: Jews, Heretics, Witches* otvára Thomas A. Brady, Jr. tému náboženského násillia v 16. – 17. storočí, zameraného na tri skupiny, ktorým Augsburgský mier nezaručoval bezpečie, konkrétne na Židov, heretikov¹ a čarodejnice.² Ide o tzv. alternatívu voči preferovanému náboženstvu, ktorá pre súdobú spoločnosť predstavovala nebezpečenstvo pre Boha. Cieľom štúdie je prostredníctvom týchto perzekvovaných skupín prehliadnúť poznatky o politickom živote v Svätej rímskej ríši a v nej prebiehajúce procesy kontroly, regulácie a prípadnej eliminácie odlišných skupín.

Šiesta kapitola obsahuje príspevok od Mikhaila V.

1 Odpadlíci od cirkvi, anabaptisti.

2 Osoby a skupiny definované ako diabolské, praktizujúce proti kresťanstvu a spolené s diablom.

Dmitrieva Conflict and Concord in Early Modern Poland: Catholics and Orthodox at the Union of Brest. Príspevok sa zaoberá náboženskou intoleranciou v Poľsko-litovskej koalícii v 16. a 17. storočí, ktorá zatiaľ nebola systematicky preskúmaná. Od 50. rokov 16. storočia žili katolíci, pravoslávni a Židia viacmenej v mieri. Situácia sa dramaticky zmenila po vytvorení Brestskej únie (1595 – 1596). Autor ponúka hypotézu na objasnenie náboženskej krízy po r. 1596.

V príspevku *Confessionalization and the Jews: Impacts and Parallels in the City of Strasbourg* sa Debra Kaplan zaoberá vývojom židovsko-kresťanských vzťahov a ich posunov počas vládou riadenej konfesionalizácie a za príchodu reformácie na príklade mesta Štrasburg. Autorka vychádza z oficiálnej aj neoficiálnej korešpondencie a rôznych prípadov medzi židovskými osobnosťami a miestnou radou. V závere štúdie identifikuje paralely a smery pre ďalší výskum tejto problematiky v budúcnosti.

Nasledujúca kapitola *Mary "triumphant over demons and also heretics": Religious symbols and confessional uniformity in Catholic Germany* od Bridget Heal sleduje mariánsky kult v Nemecku, najmä v Bavorsku a v meste Augsburg. V tomto regióne bola Mária hlavnou patrónkou väčšiny miest. Autorka opisuje mariánsky kult, pietne miesta a mníšstvo. Počas 30. rokov 16. storočia boli v Augsburgu zničené pamiatky tohto kultu, počas rekatolizácie sa mariánsky kult začal znovu obnovovať. V Bavorsku bola Mária "Praesidium civibus, terror hostibus" (Ochrankyňa miest, postrach nepriateľov). Práca je doložená obrazovou prílohou.

V ďalšej kapitole má Regina Pörtner štúdiu *Heresy and Literacy in the Eighteenth-century Habsburg Monarchy*. Autorka sa venuje najprv náboženskej cenzúre a preferovaným literárnym motívom. Sleduje komplex vzťahov medzi jazykom, etnicitou a náboženskou identitou, ktoré považuje za vhodnú tému pre ďalšie výskumy. Väčšiu časť štúdie venuje literatúre krypto-protestantizmu v Rakúsku a v Čechách po vydaní tolerančného patentu.

Témou príspevku *Union, Reunion, or Toleration? Reconciliatory Attempts among Eighteenth-century Protestants* od Alexandra Schunku sú interkonfesijné dialógy spojené s dekádom okolo r. 1700 v krajinách strednej Európy a pokusy tolerancie a zjednotenia náboženstva. Obsah dialógov je interpretovaný prostredníctvom názorov autorov (filozofov a teológov), ako sú Zedler, Pufendorf, Jablonski a Leibnitz.

Publikáciu uzatvára štúdia Ernsta Wagermanna *Confessional Uniformity, Toleration, Freedom of Religion: An Issue for Enlightened Absolutism in the Eighteenth Century*. Autor sa pokúša spáriť konfesijnú uniformitu s konfesijným absolutizmom, toleranciu s osvie-

tenským absolutizmom a slobodu vyznania s konštitucionálnou monarchiou alebo demokratickou republikou. Príspevok sa venuje aj náboženskej emigrácii a reformám Jozefa II. a jeho matky Márie Terézie.

Publikácia je vynikajúcim pomocníkom pre štúdium konfesijných vzťahov v rozmedzí rokov 1500 – 1800. Postupne čitateľa zoznamuje s interkonfesijnými vzťahmi náboženských skupín žijúcich na území strednej Európy a vzťahmi medzi nimi, štátom a cirkvou. Časová línia postupne prechádza od obdobia tzv. reformácie pred reformáciou až po osvietenské storočie. Príspevky obsahujú výsledky zo samostatných výskumov z rôznych oblastí, napr. o náboženskej tolerancii alebo intolerancii, a pokúša sa ich dať do kontextu so širšími poznatkami o charaktere jednotlivých teritórií. Preto sa napr. reakcia na nové konfesie mohla prejaviť miernejšie alebo naopak, v závislosti na kultúru a tradície daných území.

Dôležitým prínosom zozbieraných štúdií je predkladanie množstva otázok na zamyslenie, podnecujúcich nasmerovanie ďalšieho výskumu. Oblasť metodológie najviac obohatili autori, ktorí sa pokúšajú o nové postupy (napr. Peter Maťa, Debra Kaplan, Mikhail V. Dmitriev). Pozitívne hodnotím aj úvod od Howarda Louthana, v ktorom zhrnul jednotlivé pozitíva a negatíva riešenia tejto časti dejín. Väčšina príspevkov sa venuje nemecky hovoriacim oblastiam, ale v publikácii sa nachádzajú aj príspevky týkajúce sa uhorského priestoru.

Okrem zoznamu publikácií na konci každej kapitoly ponúka monografia aj samostatnú bibliografiu obsahujúcu výber kníh k ďalšiemu štúdiu.

Celkový prínos tejto monografie hodnotím veľmi pozitívne a odporúčam ju záujemcom o túto problematiku.

Zdenka Bencúrová



Úvod do štúdia mayských hieroglyfov

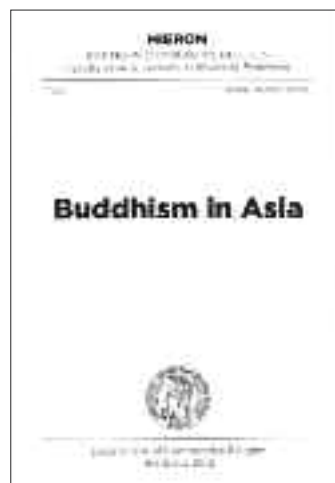
HARRI KETTUNEN –
CHRISTOPHE HELMKE
(preklad Martin
Hanuš, Eva Jobbová
a Branislav Kovár)
Bratislava, SAHl,
2011

Učebnica „Úvod do štúdia mayských hieroglyfov“ sa venuje základom klasického may-

ského hieroglyfického písma. Originál bol vydaný pre potreby workshopov mayského hieroglyfického písma v rámci *European Maya Conference*, organizovaných WAYEB – *European Association of Mayanists*, je však vhodná aj na samoštúdium.

Čitateľ sa zoznámi so základmi, ktoré sú nevyhnutné pre čítanie klasických mayských textov. Učebnica obsahuje slovník klasického mayského jazyka, prehľad najčastejšie používaných znakov a stručný prehľad gramatiky. Samostatná kapitola je venovaná aj histórii rozlúštenia mayského písma, a tiež fungovaniu mayského kalendárneho systému, ktorého pochopenie je pri čítaní nápisov nevyhnutné. Kniha obsahuje príklady textov z monumentov, keramiky a kódexov.

Lenka Horáková



Buddhism in Asia

Hieron: Studies in Comparative Religion 1 (X.)

ROMAN KEČKA (ED.)
Bratislava, Department of Comparative Religion, 2012

Religionistická ročenka *Hieron*, vydávaná od r. 1996 religionistickým pracoviskom na FiF UK

v Bratislave, je najstarším publikačným fórom akademického štúdia náboženstiev na Slovensku. Zbierka anglických štúdií v editorstve Romana Kečku *Buddhism in Asia* vychádza v tejto sérii a svedčí o transformácii *Hieronu* z „národnej“ religionistickej ročenky na medzinárodnú sériu tematických zväzkov, vydávaných v angličtine. Posolstvo *Hieronu* však zostáva nemenné: poskytovať kvalitný publikačný priestor pre akademické štúdium náboženstiev.

Buddhism in Asia ponúka štyri štúdie od popredných slovenských a medzinárodných odborníkov venované danej tematike. Prvá z pera slovenskej sinologičky Jany Benickej (*Perfect Identification with True Reality Revealed in Different Levels? A Case of Huayun and Chan Buddhism*) pojednáva o mystických aspektoch čínskych budhistických škôl Huajun a Čan. Druhá štúdia českého budhológa Luboša Bělku (*Tibetan Deities with Animal Heads: Prague Fragment of Bardo Thödol*) rozoberá ikonologické a ďalšie aspekty pražského rukopisu tibetského eschatologického spisu Bardo Thödol. Tretia štúdia slovenského budhológa Miloša Hubinu (*Monetarily Engaged Buddhism*) sa venuje vplyvu finančných transakcií a charity v praxi thajského budhizmu. Štvrtá, posledná štúdia zborníku od belgického bádateľa Jacquesa Huynena (*Theravada Buddhism, State and Violence: Texts, Principles and Realities*) je venovaná vzťahu theravádskeho budhizmu, štátu a násilia.

Attila Kovács

Errata pre Axis Mundi 1/2011

s. 4-7 Hoppál Mihály: Význam bolesti v rituáli zasvätenia šamana. – preložila Beáta Čierniková

s. 8-12 Hoppál Mihály: Zážitky smrti v šamanizme. – preložila Beáta Čierniková

O AUTOROCH ČÍSLA

PHDr. RADOSLAV HLÚŠEK, PHD. (*1976)

Vyštudoval históriu a slovenský jazyk a literatúru na FF UK v Bratislave. Doktorské štúdium absolvoval na Ústave etnológie FF UK v Prahe a v súčasnosti pôsobí ako odborný asistent na Katedre etnológie a mimoeurópskych štúdií FF UCM v Trnave. Zaoberá sa problematikou domorodých kultúr a civilizácií Mezoameriky so zreteľom na kultúru nahuaskú. Je autorom publikácie *Codex Bratislavensis. Zámořské objevy podle slovenského pramene ze XVI. století* (2001), a spoluautorom kníh *Pestrý svět žitého náboženství. Náboženská a kulturní identita menšinových komunit vztahu k majoritám* (2008), *Lighting the Bonfire, Rebuilding the Pyramid. Case Studies in Identity, Ethnicity and Nationalism in Indigenous Communities in Mexico* (2009) a *Alternativa, životný štýl, identita? Niekoľko pohľadov na súčasnú slovenskú spoločnosť* (2010).

Kontakt: radoslav.hlusek@ucm.sk

DOC. MGR. ATTILA KOVÁCS, PHD. (*1973)

Vyštudoval religionistiku, históriu, maďarský jazyk a literatúru na Filozofickej fakulte Masarykovej univerzity v Brne. Počas štúdia absolvoval ročné pobyty na ELTE v Budapešti a na Jordánskej univerzite v Ammáne. V súčasnej dobe pôsobí na Katedre porovnávacej religionistiky FiF UK v Bratislave a dlhodobo prednáša na Masarykovej univerzite v Brne. Zaoberá sa predovšetkým súčasným islamom a islamským radikalizmom so zameraním na arabský Blízky východ. Venuje sa tiež výskumu vzťahu islamu a vizuálnej reprezentácie, novým médiám a antropológii islamu. Je autorom mnohých štúdií a článkov o islame v rôznych stredoeurópskych jazykoch a v angličtine. Vydal tiež knihu *Alláhovi bojovníci: vizuálna kultúra islámskeho radikalizmu*.

Kontakt: kovacs@fphil.uniba.sk

PHDr. BRONISLAV OSTŘANSKÝ, PHD. (*1972)

Vyštudoval arabistiku, dejiny a kultúru islamských krajín na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe. V súčasnej dobe pôsobí na Orientálnom ústave Akadémie vied ČR, kde sa venuje najmä islamu, predovšetkým jeho mystickej dimenzii (sufizmus), stredovekému mysleniu islamských krajín a ich ľudovej religiozite. Popri mnohých odborných a popularizačných článkoch a príspevkoch do zborníkov napísal štyri knihy (napr. antológiu komentovaných prekladov zo sufijského písomníctva *Hledání skrytého pokladu*). Preložil do češtiny výber z geograficko-historického diela Taqíjuddína al-Maqrízího (*Popsání pozoruhodností Egypta*). Externe prednáša v Ústave filozofie a religionistiky FF UK v Prahe.

Kontakt: ostransky@orient.cas.cz

LÁSZLÓ TUSKE PHD. (*1953)

Vyštudoval arabistiku a knihovníctvo na Univerzite Lóránda Eötvösa v Budapešti. Počas štúdia absolvoval ročný pobyt na Bagdadskej univerzite, ako aj mnohé ďalšie študijné pobyty v arabských krajinách Blízkeho východu a severnej Afriky. V súčasnej dobe pôsobí na Katedre arabských a islamských štúdií Katolíckej univerzity Pétera Pázmány v Piliscsabe. Zaoberá sa najmä dejinami arabskej literatúry a rétoriky (*balágha*), moderným a reformistickým islamským myslením, ideológiou a súčasnou interpretáciou Koránu. Je autorom mnohých štúdií a článkov, editorom zborníkov *Muslim művelődéstörténeti előadások* (Prednášky z moslimských dejín vzdelávania – 2001) a *Előadások a mai iszlám világáról* (Prednášky o súčasnom islamskom svete – 2007). Je členom *Union Européenne des Arabisants et Islamisants*.

Kontakt: tuske@btk.ppke.hu

MGR. MARTIN TRIBULA (*1984)

Vyštudoval odbor politológia na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity v Trnave a odbor religionistiku na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti je doktorandom na Ústave religionistiky a Seminárii dejín umění Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne. Zaoberá sa kresťanskou ikonografiou, využiteľnosťou výtvarných prameňov v religionistike a teóriou posvätných artefaktov so špeciálnym zreteľom na kresťanské stredoveké výtvarné umenie.

Kontakt: tribulaa@zoznam.sk

MGR. MAREK ZEMAN (*1975)

Vyštudoval Fakultu matematiky, fyziky a informatiky Univerzity Komenského. V súčasnej dobe je externým doktorandom na Katedre porovnávacej religionistiky FiF UK a pracuje v oblasti IT bezpečnosti v Tatra banke, a.s. na pozícii vedúceho oddelenia bezpečnosti Informačných systémov. Venuje sa analýze a predikcii bezpečnostných útokov s použitím vektora útoku s veľkým počtom rôznorodých zdrojov (IT zdroje, sociálne inžinierstvo, sociálne siete, médiá a pod.). V akademickej sfére je zameraný na rané kresťanstvo a na situáciu v islamských krajinách (v minulosti a v súčasnosti).

Kontakt: marek_zeman@tatrabanka.sk