

Editorial

Druhé číslo ôsmeho ročníka časopisu Axis Mundi finalizuje troma tematickými príspevkami publikačné výstupy z konferencie organizovanej 15. februára 2013 pod záštitou Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Konferencia s názvom „Náboženstvo a kríza multikulturalizmu“ sa uskutočnila na pôde rovnomennej univerzity a participovalo na nej viacero odborníkov zo Slovenskej a Českej republiky. Podrobnejšie o stretnutí sme vás informovali už v minulom vydaní. Okrem troch tematických príspevkov ponúka súčasné číslo aj dve štúdie zamerané na región Ázie.

V úvodnej štúdii sa Roman Kečka z Katedry porovnávacej religionistiky venuje monokultúrnym a multikultúrnym prvkom v dejinnom aspekte rímskokatolíckej cirkvi. Vo vnútri cirkvi vzniká napätie reprezentované dvoma bipolárnymi smermi. Konzervatívny prúd je zástancom jednoty cirkvi s odmietavým postojom voči multikulturalizmu, zatiaľ čo progresívny a zároveň proreformný smer presadzuje dostatočnú autonómiu jednotlivých cirkevných komunít a k multikulturalizmu sa naopak prikláňa.

Druhá štúdia Ivica Bumovej, odborníčky na judaizmus, pojednáva o vzťahu medzi židovskou minoritou a legislatívnymi krokmi jednotlivých štátnych štruktúr na území novodobého Slovenska. Článok je chronologicky ohraničený obdobím na prelome 19. a 20. storočia. Autorka zmieňuje súvis medzi historickými faktami a terajšou situáciou, pričom úroveň multikultu-

ralizmu v súčasnej Slovenskej republike by mohla mať podľa nej korene práve v skúmaných faktoch.

Autorom tretej štúdie je historik a indológ Dušan Deák pôsobiaci na Katedre porovnávacej religionistiky. Vo svojej práci sa venuje vyobrazeniu bídarského sultána v stredovekej maráthskej hagiografii prostredníctvom jej textovej analýzy v socio-historickom a ideologickom kontexte. Autor uvádza, že demonizáciu alebo idealizáciu osoby sultána vysvetľujú skôr informácie stredovekého sociálneho prostredia, ako text samotný.

V poslednej štúdii sa Zuzana Malá z Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne zaoberá japonskou posvätnou horou Tatejama v období Edo. Jedným z aspektov kultu hory bola jej vizualizácia známa pod názvom Tatejama mandala, ktorá zahŕňala rôzne kozmologické koncepty. Autorka sa stručne zameriava na historický kontext produkcie Tatejama mandál a jej motívy spojené s peklom.

Do rubriky „Materiály“ je zaradený príspevok Mareka Zemana pojednávajúci o multikulturalizme v Cordóbskom kalífáte. Ďalej nechýbajú ani správy z konferencií, sumarizácia realizovaných prednášok Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev počas roka 2013 či knižné recenzie. Číslo uzatvára pomerne nová rubrika, v ktorej postupne predstavujeme jednotlivé pracoviská religionistiky.

Dejinná perspektíva monokultúrneho a multikultúrneho diskurzu v rímskokatolíckej cirkvi

ROMAN KEČKA

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

The paper describes the relation between the monocultural and the multicultural tendencies in the history of the Roman Catholic Church and analyzes the contemporary understanding of how the Church can be a monoculture with multicultural forms. On one hand, there is a clearly multicultural character developed during the centuries of its existence. On the other hand, there is an unceasing effort to strengthen the one Catholic identity in the church. Although there is a tension between the conservative (stress on unity and monoculture) and progressive parts (stress on variety and multiculturalism), the official Catholic documents present a unified religious identity with many cultural forms.

Key words: Roman Catholic Church, monoculture, multiculture

Rímskokatolícka cirkev¹ je v súčasnosti najväčšou náboženskou organizáciou, ktorá je riadená z jedného centra. Svoju činnosť realizuje vo väčšine štátov sveta a jej prax je vo svojich formách príkladom rozvinutého multikulturalizmu. Tým, že je svojou organizačnou štruktúrou náboženskou organizáciou fungujúcou na pyramidálnom systéme moci, predstavuje zároveň typ náboženskej monokultúry (Juhás, 2011: 41-43). Na jednej strane v rímskokatolíckej cirkvi spoluexistujú mnohé kultúry sveta, na druhej strane je v nej dôsledne budovaná identita jednej inštitúcie. Výsledkom je jedna náboženská identita s totožným obsahom po celom svete, ktorá sa formálne prejavuje v multikultúrnych podobách.

Tento článok analyzuje vzťah monokultúrnych a multikultúrnych tendencií v rímskokatolíckej cirkvi na základe jej interných dokumentov v minulosti a dnes.

Organizačná štruktúra rímskokatolíckej cirkvi

Ústredie rímskokatolíckej cirkvi vo Vatikáne každý rok vydáva ročenku so základnými informáciami o cirkvi (Annuario Pontificio, 2012²). V Annuariu 2012 rímskokatolícka cirkev uvádza počet svojich členov 1,196 miliardy. Na jej čele stojí pápež, ktorý má v cirkvi absolútnu moc. Jeho úrad koncentruje zákonodarnú, výkonnú a súdnu moc, proti jeho rozhodnutiam sa nemožno odvolať (Codex iuris canonici, 1983). V širokom spektre úloh, ktoré spadajú pod pápežskú autoritu, má v administrácii rímskokatolíckej cirkvi dôležité miesto rímska kúria, t.j. sieť vatikánskych úradov. Ich úloha sa chápe ako pomocná a všetky rozhodnutia, na ktorých sa kúria podieľa, sú prezentované podpisom pápeža alebo jeho implicitným súhlasom. Pápež je vrcholným predstaviteľom

1 Rímskokatolícka cirkev označuje sama seba výrazom „ecclesia catholica“, t.j. katolícka cirkev. Vzhľadom na viaceré historické formy katolicizmu, ktoré však nepatria pod organizačnú štruktúru riadenú pápežom (starokatolícka cirkev, kresťanskokatolícka cirkev, národné katolícke cirkvi), budem na jej označenie používať výraz rímskokatolícka cirkev. Tento výraz používa aj sama rímskokatolícka cirkev v prípadoch, že ide o nadkonfesijný kontext, napr. v textoch ekumenického hnutia.

2 Vzhľadom na komplexnosť údajov sú tieto údaje za obdobie spred dvoch rokov, a preto Annuario Pontificio 2012 je spracovaním vstupov za rok 2010.

cirkvi, ktorá celkovo zahŕňa 23 cirkví – najväčšia cirkev je cirkev vychádzajúca zo západnej, latinskej tradície, ďalších 22 cirkví sú východné katolícke cirkvi, ktoré vychádzajú z tradícií východného kresťanstva a postupne uzatvárali úniu so západnou cirkvou.³ Z tohto dôvodu je v rímskokatolíckej cirkvi dvojaký právny systém. Západná, latinská cirkev stojí na právnom základe *Kódexu kanonického práva* (*Codex iuris canonici*, 1983), východné katolícke cirkvi riadi *Kódex kánonov východných cirkví* (*Codex canonum ecclesiarum orientalium*, 1990), pričom oba kánonické systémy podliehajú autorite pápeža.

Mocensky je rímskokatolícka cirkev rozdelená⁴ na 2966 správnych jednotiek (čo zahŕňa rímsku kúriu, diecézy, eparchie, apoštolské administratúry, exarcháty, exemptné opátstva, rády, vojenské ordinariáty, personálnu prelaturu Opus Dei a ďalšie menšie správne jednotky s rôznymi názvami). Tieto správne jednotky v roku 2010 riadilo 5104 biskupov a 412 236 kňazov. Základný riadiaci systém je trojstupňový: pápež – biskup – farár a iba príslušníci kléru majú podiel na moci a rozhodovaní, všetci ostatní majú len poradný hlas.

RKC ako monokultúra v multikultúrnom prostredí

Kresťanské komunity mali už v prvej generácii členov, ktorí neboli Židmi z Palestíny ako prvý okruh Ježišových žiakov, ale boli z mimopalestínskej židovskej diaspóry a v Novej zmluve boli označovaní ako helenisti alebo konvertovali z niektorého z pohanských kultov a tradične sú označovaní ako pohankresťania.

Podľa kresťanskej tradície sa o rozšírenie kresťanskej misie zaslúžil najmä Pavol, ktorý pôvodne patril k farizejskej frakcii a prvých kresťanov ako odpadlíkov prenasledoval, no neskôr konvertoval na kresťanstvo. Ovládal gréčtinu a mal rímske občianstvo, čo bolo v Rímskej ríši praktickou výhodou (Wright, 2005: 3-13).

Prvá kresťanská misia sa síce realizovala najmä vďaka Pavlovmu aktivizmu (Dunn, 2007), no v tradícii bola teologicky zdôvodňovaná Ježišovým príkazom z Matúšovho evanjelia (kap. 28, verš 19): „Choďte do celého sveta a učte všetky národy“. Biblická kritika nepovažuje tento výrok za pôvodný (Matúšovo evanjelium je väčšinou odborníkmi datované na 70. roky prvého storočia, teda štyridsať rokov po Ježišovej smrti), ale vidí v ňom konštatovanie v dobe písania evanjelia už existujúcej praxe (v tom istom Evanjelii

podľa Matúša 15,24 Ježiš hovorí, že je „poslaný iba k ovciam strateným z domu Izraela“ – čo protirečí univerzálnemu misijnému príkazu z 28. kapitoly toho istého evanjelia) (Viviano, 1990: 658-674).

Kánonické texty Novej zmluvy hovoria o dvoch prístupoch ku kresťanskej misii. Petrov spôsob sa orientoval na Židov a dodržiavanie Tóry, pričom odmietal hlásať Ježišovo učenie „neobrezaným“. Pavlov prístup bol kozmopolitný, za adresátov misie považoval aj Nežidov (Dunn, 2011). Text Listu Galaťanom (kap. 2, verše 11-16) hovorí o konflikte medzi Pavlom a Petrom z dôvodu dvoch rôznych prístupov. Peter neskôr poľavil a otvoril sa aj pre možnosť vstupu pohanov do cirkvi, čo Nová zmluva vysvetľovala víziou, v ktorej Peter videl nečisté zvieratá zostupovať z neba a mal ich zabíjať a jesť (Skutky apoštolov, kap. 10). V otázke adresátov misie nakoniec zavládol kompromis, opísaný v Skutkoch apoštolov ako dohoda medzi apoštolmi, ktorá už nevyklúčovala Nežidov ani im neprikazovala obriezku, aj keď im bolo nariadené „zdržovať sa poškvrneného modlami, smilstva, zaduseného a krvi“ (Skutky apoštolov, kap. 15, verš 20). Obriezka stratila pre kresťanov svoj význam a stala sa nepovinnou, symbolom Novej zmluvy sa stal krst vodou.

Nová zmluva a najmä jej kniha Skutky apoštolov je redakčne upraveným idealizujúcim textom, ktorý opisuje systematické úspechy ranokresťanskej misie. Skutky apoštolov sa pre kresťanskú cirkev stali normatívnym textom, ktorý vytváral model misie: bola univerzalistická, globálna a multikultúrna, čo bolo interpretované ako vôľa a zámer Boha (Dillon, 1990: 722-767).

Šírenie kresťanskej misie sa dialo efektom snehovej gule: kresťanstvo postupne absorbovalo do seba kultúrne, náboženské a jazykové prvky prostredí, ktorými prešlo. Rozvinulo židovské náboženské predstavy a prebralo prvky polyteistického prostredia kultov existujúcich v Rímskej ríši (Horbury, 2009; Martin, 2009). Ranokresťanské texty obhajovali prax preberania pohanských prvkov do kresťanstva tým, že všetka kultúra a náboženstvo pred príchodom Krista slúžili ako „praeparatio evangelica“ („príprava na evanjelium“) a ich zmyslom bolo stať sa materiálom budovania kresťanských komunít (Klement Alexandrijský; Euzébius Cézarejský).⁵ Skutočnosť, že pohanské kultúry existovali aj po vzniku kresťanstva, paralelne s ním a ďalej sa rozvíjali, ranokresťanskí spisovatelia vysvetľovali ako diabolské pokušanie (Irenej; Justín).

³ V minulosti ich označovali aj ako „uniatské cirkvi“. Tento názov je dnes považovaný za anachronický.

⁴ Stav v roku 2010 podľa *Annuario pontificio* 2012.

⁵ Podľa Klementa Alexandrijského bola grécka filozofia „prípravou na evanjelium“, zatiaľ čo podľa Euzébia Cézarejského hebrejská múdrosť bola prípravou na grécku filozofiu, pričom Gréci podľa neho všetko svoje poznanie ukradli Hebrejom.

Prvé tri storočia neexistovala v kresťanstve najvyššia normatívna autorita, neexistovalo jednotné učenie ani jednotný kult. Táto doba rôznych kresťanstiev skončila nástupom ríšskeho kresťanstva, keď v roku 325 Nicejský koncil, zvolaný iniciatívou cisára Konštantína, sformuloval Nicejské vyznanie viery a za úhlavného vnútrocirkevného nepriateľa označil Ária a jeho stúpencov, ktorých čerstvo sa tvoriace katolícke cirkevné štruktúry začali systematicky prenasledovať (Denzinger, Hünermann, 1995: 62-67).

Multikultúrnu podobu si kresťanstvo zachovávalo aj naďalej pri šírení v Rímskej ríši a neskôr aj na územiach „za Alpami“, keď prenikalo medzi germánske a slovanské národy. V dôsledku rozpadu Rímskej ríše ako nositeľa moci a kultúry kresťanstvo v barbarskom prostredí strácalo svoju grécku filozoficko-teologickú základňu, alegorická a symbolická interpretácia učenia ustupovala do úzadia a nastávala postupná naturalizácia kresťanských predstáv. Príkladom tohto procesu sú tzv. eucharistické spory v 9. a 11. storočí v germánskom prostredí, keď obrazné a symbolické predstavy o eucharistii ako Kristovom tele a krvi dostávali naturálnu podobu: napr. Berengár z Tours, ktorý chlieb a víno chápal ako symboly Kristovej prítomnosti, bol viacnásobne odsúdený synodami v Ríme, Paríži a Tours a musel podpísať vyznanie viery, podľa ktorého chlieb a víno sú „po premenení nielen svätosti, ale sú pravým telom a krvou, ktorých sa dotýkajú ruky kňazov a lámu ho a drvia zuby veriacich“ (Denzinger, Hünermann, 1995: 393).

Zberným košom multikultúrnych vplyvov bola liturgická prax. Za vzor síce slúžila rímska liturgia, no jej používanie vo franskom prostredí bolo obohacované miestnymi zvyklosťami. Takto pozmenená liturgia sa potom vrátila do Ríma, kde ju naďalej používali s nerímskymi prvkami, ako o tom svedčia ranostredoveké rímske liturgické texty. Liturgia sa tak stala zmesou rímskych, galských, franských a germánskych prvkov, ktoré sa po pápežskej kodifikácii ďalej z Ríma šírili ako normatívna, pápežom nariadená „rímska liturgia“ (Adam, 2008: 39-44).

Zaalpský vplyv sa prejavil aj na cirkevnom práve – pod tlakom „barbarských“ národov rímske právo ovplyvnené germánskym zvykovým právom, čo sa prejavilo napr. v manželskej legislatíve, kde podmienkou platnosti uzavretia manželstva bolo (a doteraz zostalo) nielen jeho deklarovanie ako zväzok („matrimonium ratum“), ale aj následné uskutočnenie po úhlavného styku („matrimonium consumatum“).

Vývoj monokultúrnej identity rímskokatolíckej cirkvi

Kánonické aj nekánonické texty raného kresťanstva berú do úvahy mnohotvárnosť kresťanských foriem aj obsahov a je v nich badať zrejme úsilie o unifikáciu. Multikultúrne prejavy boli síce chápané ako „Bohom chcené“, no zároveň bola zdôrazňovaná jednotiacia úloha Ježiša Krista. Nová zmluva vyjadrovala paradox mnohosti a jednoty obrazom ľudského tela: cirkev je ako telo, ktorého hlavou je Kristus, kým ostatní v cirkvi sú jeho „údmí“ s rôznymi funkciami (latinské slovo *membrum* znamená úd, časť tela, ale aj člena, príslušníka celku). Jedna cirkev tak bola chápaná ako jednota mnohých cirkví. Za skutočnú hlavu cirkvi považovali z neba vládnuceho Ježiša Krista. Na Západe sa posilňovala úloha rímskeho biskupa, ktorý bol najprv morálnou a neskôr aj juridicky chápanou autoritou: bol *vicarius Christi* (Kristov zástupca) a hlava cirkvi na zemi. V stredoveku sa stabilizovala pyramidálna hierarchická štruktúra, kde miestny biskup už nebol volený komunitou, ale do jeho voľby zasahoval pápež, prípadne úplne rozhodoval o jeho menovaní.

Protoštruktúra ranokresťanskej cirkvi, pozostávajúca z biskupa a diakonov, ktorí mali v ranej cirkvi sociálne, charitatívne a manažérske funkcie, bola najsôr miestne a neskôr všeobecne dopĺňaná o starších (*presbyteroi*), ktorí boli poradným orgánom biskupa a pri bohoslužbách mali čestné miesto po jeho boku. V prostredí latinskej cirkvi sa namiesto gréckeho výrazu *presbyteros* postupne presadil latinský výraz *sacerdos* („ten, kto koná posvätný úkon“), čo predstavovalo nielen jazykovú, ale aj funkčnú zmenu, keďže dôraz prešiel na kultovú funkciu. Kňaz tak bol predĺženou rukou biskupa, v jeho mene vykonával kultové úkony a manažoval cirkevnú obec, ktorá vzhľadom na geografické rozšírenie diecéz bola mimo fyzických možností biskupa. Diecézni kňazi sa stali výkonnými nositeľmi jednoty biskupského územia a zodpovedali sa biskupovi, ktorý nimi mohol podľa potreby voľne disponovať ako s ľudskými zdrojmi.

Rastom authority pápeža na Západe sa vzťah biskup-kňaz preniesol na vzťah pápež-biskup. Tak ako biskup podľa ľubovôle disponoval kňazmi bez vplyvu miestnej komunity, tak pápež menoval a presúval biskupov, pričom miestna komunita na to nemala nijaký, alebo len minimálny vplyv.⁶

Pyramidálny typ cirkevnej moci na Západe mal za následok vytvorenie mocenskej monokultúry – v zásadných veciach rozhodovala a konala pápežská autorita, v miestnych a pre celú cirkev nedôležitých záležitostiach bolo rozhodovanie ponechané na miestne

6 V praxi to záviselo od privilégií, ktoré pápeži udelili miestnym komunitám a najmä ich vládcom pri ovplyvňovaní menovania biskupov, čo platí dodnes.

cirkevné authority. V krízových situáciách pápež zvolával koncil, ktorého sa mohli (a mali) zúčastniť všetci biskupi. Rozhodnutia koncilu však boli platné len vtedy, ak ich aproboval pápež. Bez jeho výslovného schválenia by bol koncil považovaný za nelegitímny.

Primát pápeža posilnili únie s východnými cirkvami, ktoré boli mentalitou síce bližšie k Východu a k pravosláviiu, no najmä z politických a vojenských dôvodov sa rozhodli organizačne pripojiť k rímskokatolíckej cirkvi. Tento proces začal v 15. storočí na Florentskom koncile, keď západná a východné cirkvi uzavreli úniu najmä pre očakávanie východných cirkví, že Západ ich vojensky ochráni pred vpádom moslimov (únia s gréckou cirkvou: pápežská bula *Laetentur caeli*, 1439; únia s Arménmi: bula *Exsultate Deo*, 1439; únia s koptskou a etiópskou cirkvou: bula *Cantate Domino*, 1442). Únia s gréckou cirkvou však vzhľadom na fakt, že Konštantinopol v roku 1453 definitívne padol do rúk moslimov, zostala len na papieri. Dnes je súčasťou rímskokatolíckej cirkvi 22 východných cirkví, ktoré sa opierajú o tradície cirkvi alexandrijskej, antiochijskej, arménskej, byzantskej a chaldejskej.⁷

Systematická monokulturizácia: Tridentský koncil (1545 – 1563)

Multikultúrna podoba rímskokatolíckej cirkvi sa v konfrontácii s nárokmi protestantských reformátorov ukázala byť v 16. storočí problematická pri udržaní jej monokultúrnej identity. Podoba vtedajšej centralizácie nedokázala účinne udržať jednotu jednej kresťanskej cirkvi. Proti masovému protestantskému hnutiu vedenie cirkvi nebolo schopné zaujať adekvátny postoj aj vzhľadom na tureckú vojensko-politickú hrozbu, ktorá militarizovala pôsobenie vtedajších pápežov. Nakoniec koncil, ktorý jediný bol schopný zaujať komplexné stanovisko k vzniknutej situácii, bol zvolaný až v roku 1545 do severotaliankeho mesta Trento.⁸ Keďže koncil začal až 28 rokov po vystúpení Martina Luthera a 15 rokov po zostavení Augsburského vyznania viery, nedokázal už protestantskú reformáciu zastaviť a stal sa skôr impulzom reformy rímskokatolíckej cirkvi.

Prijaté riešenia, ktoré mali obnoviť narušenú jednotu, boli systematicky a radikálne vyjadrené v jeho dokumentoch (Denzinger, Hünermann, 1995: 636-749). Tridentský koncil ukončil dobu multikultúrnej podoby rímskokatolíckej cirkvi a urobil z nej monolit, ktorý vo svojej praxi vyzeral vo všetkých častiach

sveta rovnako. Koncilové dekréty, ich kánony a následné dokumenty ako *Zoznam zakázaných kníh* (1564), *Rímsky katechizmus* (1566), *Rímsky breviár* (1568), *Rímsky misál* (1570) a vydanie autorizovaného textu prekladu Biblie (*Vulgáta* vydaná v roku 1592), urobili z rímskokatolíckej cirkvi nehybnú náboženskú organizáciu, ktorá sa až po koncil v rokoch 1962 – 1965 zmenila iba minimálne.⁹ Nastalo tak štyristoročné obdobie nielen pevnej, prísne kontrolovanej organizácie, ale aj nehybnej strnulosti.

Normou pre celosvetovú cirkev sa stala rímska prax a európska mentalita. „*Usus romanus*“ platil bez ohľadu na lokalizáciu miestnej cirkvi, čo malo dopad na teológiu, spiritualitu a katechizáciu. Toto riešenie bolo síce aktuálne pre európske pomery, no vo svete 16. storočia, poznačenom európskou expanziou na iné kontinenty, to bolo problematické už pri svojom zavedení. Európske modely myslenia boli presadzované v presvedčení o kultúrnej a náboženskej nadradenosti Európy a kresťanstva, čím sa aj rímskokatolícka cirkev stala významným faktorom kolonializmu. Europocentrická perspektíva bola v službách unifikácie rímskokatolíckej cirkvi až do polovice šesťdesiatych rokov 20. storočia, keď táto mentalita bola prekonaná Druhým vatikánskym koncilom. Hegemónia európskej praxe vytvorila náboženskú monokultúru, ktorá bola misijným pôsobením presadená na všetkých miestach, kde rímskokatolícka cirkev pôsobila.

Konkrétne to vyzeralo tak, že aj adepti na cirkevnú službu, pochádzajúci z afrických kmeňov, sa až do 20. storočia museli prehrýzať scholastickou metafyzikou, v Oceánii slávilí sviatky nemeckých stredovekých opátov, v Číne slávilí Vianoce v bohoslužobných rúchach bielej farby (hoci pre miestnych to bola farba smútku), v Afrike mala liturgia rovnako strnulý priebeh ako v Európe, v bohoslužobných odevoch, v materiáloch a strihoch vhodných pre Európu, menej však pre odlišné kultúrne a klimatické podmienky. Jedinou bohoslužobnou rečou bola latinčina, ktorá v tom čase bola už aj v Európe mŕtvym jazykom. Základné poučky rímskokatolíckej viery boli vyučované všade na svete rovnako čo do obsahu aj pedagogickej formy.

Dôvodom nemennosti tejto strnulej pozície bola aj skutočnosť, že rímskokatolícka cirkev bola zaujatá bojom o svoju pozíciu v neustále sa meniacich náboženských, politických, hospodárskych a štátnych pomeroch v Európe. Súčasťou misijnej stratégie nebola problematika inkulturácie, ktorá sa iba ojedinele vy-

7 K východným kresťanským cirkvám pozri Slodička (2009) a špeciálne k arménskej apoštolskej cirkvi Čierniková (2005: 25-32; 2006a: 283-302; 2006b: 81-89; 2007: 21-36).

8 Latinský názov mesta je Tridentum, preto sa koncil konaný s prestávkami medzi rokmi 1545 – 1563 nazýva Tridentský koncil.

9 Medzi 16. a 20. storočím sa síce konal Prvý vatikánsky koncil v rokoch 1869 – 1870, stihol však prijať iba dva dokumenty (*Dei filius*, *Pastor aeternus*) a vyhlásiť dogmu o neomylnosti pápeža. Pre politickú situáciu v Taliansku a Ríme ho pápež Pius IX. prerušil, no nikdy nebol obnovený a ďalší koncil bol nazvaný Druhý vatikánsky.

skytla ako individuálna iniciatíva (napr. jezuitský misionár Matteo Ricci v Číne). Rády boli aj v misijnom prostredí zaťažené spormi z Európy (františkáni, dominikáni, jezuiti). Teológia sa vyčerpávala špekuláciami a dištinkciami neskorej scholastiky, mimoeurópske alternatívy myslenia neboli oficiálne prípustné. Moderný prístup k bádaniu starovekých textov bol považovaný za neaplikovateľný na biblické texty a spochybňujúci katolícke dogmy. Vrchol tejto defenzívnej stratégie nastal počas pontifikátu Pia IX., ktorý v roku 1864 zverejnil zoznam 80 moderných bludov (*Syllabus errorum*) a v roku 1870 v dogmatickej konštitúcii Prvého vatikánskeho koncilu vyhlásil dogmu o pápežskej neomylnosti.

Moderná multikulturalizácia: Druhý vatikánsky koncil (1962 – 1965)

Zásadná zmena v monokultúrnom prístupe potridentského obdobia nastala na Druhom vatikánskom koncile (1962 – 1965). Už v januári 1959 pri oznámení úmyslu zvolať koncil pápež Ján XXIII. hovoril o otvorení okien svetu a o „aggiornamente“ („aktualizácii“) cirkvi. Koncil nemal definovať nijaké nové dogmy, nemal nikoho exkomunikovať ani odsúdiť moderné bludné učenia, ale mal nájsť stratégie pôsobenia rímskokatolíckej cirkvi v modernom svete. Nemal to byť dogmatický koncil ako všetky pred ním, ale pastoraálny, zameraný na praktické problémy cirkvi. Z hľadiska dejín koncilov (Druhý vatikánsky koncil bol v poradí dvadsiaty prvý koncil) to bol bezprecedentný zámer a program.

Zo 16 dokumentov, ktoré koncil vydal (Dokumenty, 2008), najviac táto myšlienka vynikla v pastorálnej konštitúcii *Gaudium et spes*, ktorá bola pri pohľade na svet najoptimistickejším dokumentom, aký rímskokatolícka cirkev vo svojich dejinách vydala. Konštitúcia odrážala naliehavú potrebu otvoriť rímskokatolícku cirkev impulzom modernej doby, obsahovala nadšenie z moderných technických prostriedkov a vyjadrovala dôveru v zodpovedné konanie ľudí, čo z veľkej časti odrážalo optimistickú náladu šesťdesiatych rokov 20. storočia pri pohľade na pokrok ľudstva.

Koncil znamenal koniec monokultúrneho princípu, platného takmer štyristo rokov v potridentskom období. Dovtedy platný europocentrický princíp bol považovaný za prežitý a ďalej nepoužiteľný. Rímskokatolícka cirkev si dala za úlohu zohľadniť a rešpektovať miestne podmienky. Pri dileme či má v modernom svete vôbec zmysel šíriť kresťanstvo misijným spôsobom, koncil sa rozhodol pokračovať v misijných aktivitách rímskokatolíckej cirkvi, avšak do praxe

mali byť uvedené princípy akomodácie a inkulturácie. Akomodácia bola chápaná ako prispôsobenie foriém miestnym okolnostiam pri zachovaní obsahu, inkulturácia sa chápala v zmysle možnosti prebratia všetkého, čo svojou podstatou neprotirečilo katolíckej viere, no čo by mohlo pomôcť jej šíreniu.

V nasledujúcich rokoch prebehlo množstvo aktivít na centrálnej aj miestnej úrovni, ktoré tieto princípy aplikovali v teológii (vznik miestnych teológií v Afrike, Ázii a v Amerikách), v katechéze (prispôsobenie moderným didaktickým postupom), v liturgických jazykoch (povolenie používať popri latinčine aj miestne živé jazyky) a v akomodácii kultových prejavov. Prejavilo sa to v rešpektovaní a zoficiálnení miestnych sviatkov, vyhlásení miestnych blahoslavených a svätých a ich zaradení do celocirkevného kalendára.

Čo sa týka množstva a rýchlosti zavedených zmien, bol Druhý vatikánsky koncil najdynamickejším a najreformnejším koncilom v dejinách rímskokatolíckej cirkvi. Otvorenosť voči zmenám, relatívna ľahkosť ich presadenia a minimálna opozícia voči nim v radoch svetového episkopátu bola bezprecedentná. Koncil mal plné pochopenie zo strany pápeža Jána XXIII, ktorý koncil zvolal a otvoril, a Pavla VI., ktorý doviedol koncil do konca a promulgoval jeho dokumenty.

Cirkevný snem vzbudil všeobecnú pozornosť masovokomunikačných prostriedkov, ktoré informovali o reformných procesoch v rímskokatolíckej cirkvi. Predstavitelia cirkevnej hierarchie organizovali tlačové konferencie a poskytovali novinárom súkromné rozhovory, v ktorých veľmi otvorene hovorili o svojich predstavách reformy cirkvi. Koncil vzbudil sympatie aj nekatolíckeho kresťanského sveta už tým, že na jeho zasadania boli pozvaní zástupcovia cirkví, ktorí dokonca mohli dávať svoje návrhy, podnety a pripomienky k vznikajúcim koncilovým dokumentom. Zdalo sa, že nastala nová éra spolupráce katolíckej cirkvi s ostatnými časťami kresťanského sveta – cirkev vnímala ostatné cirkvi partnersky, a nie ako odpadlíkov a bludárov. Koncil skončil v roku 1965 v atmosfére reforiem a dialógu cirkvi s moderným svetom.¹⁰

Zmena spoločenskej klímy v Európe koncom šesťdesiatych rokov vo svete prispela k vytriezveniu z mnohých optimistických vízií budúcnosti aj v rímskokatolíckej cirkvi. Navyše sa ukázalo, že presadenie zmien nebude ani rýchle ani ľahké. Biskupi boli znova rozptýlení po svete a tempo reforiem začala znova určovať rímska centrála cirkvi. Starnúci Pavol VI. už nemal reformnú dynamiku začiatku svojho pontifikátu. Sedemdesiate roky sa tak stali v rímskokatolíckej cirkvi typom laboratórneho prostredia,

10 Výnimkou bola konzervatívna skupina okolo arcibiskupa Marcela Lefebvra, ktorá koncil považovala za zradu rímskokatolíckej tradície, rozhodla sa závery koncilu nepriať a naďalej ostala verná predkoncilovej praxi, vrátane tridentskej bohoslužby.

keď najmä v krajinách prvého sveta liberálni veriaci a klerici navrhovali a čiastočne realizovali experimenty, ktoré mali byť vyjadrením presadzovania koncilových dokumentov do praxe. Zároveň rástla vnútrocirkevná opozícia, ktorá celé reformné dianie považovala za prírýchle a navrhovala ho spomaliť či v niektorých aspektoch úplne zastaviť. Multikultúrne nadšenie malo dostať monokultúrnejšiu podobu.

Nové budovanie monokultúrnej identity počas pontifikátu Jána Pavla II.

Zvolenie Karola Wojtyły za pápeža Jána Pavla II. v roku 1978 prinieslo presunutie dôrazu na nové budovanie monokultúrnej náboženskej identity rímskokatolíckej cirkvi a nastavilo nové parametre pre chápanie multikulturality. Multikultúrne procesy rozbehnuté reformami Druhého vatikánskeho koncilu prebiehali ďalej, no nový pápež vrátil mnohé rozhodovacie procesy späť do rímskej centrálnej cirkvi. Ján Pavol II. ukončil obdobie experimentovania s organizačnými, liturgickými a teologickými formami a posilnil rímsky centrálny dohľad. Prostredníctvom rímskej kúrie schvaľoval všetky zmeny a ich prispôbenie na miestne podmienky (liturgické texty, zvyky, miestna legislatíva). Aj naďalej platil princíp akomodácie a inkulturácie, jeho konkrétnu realizáciu však museli odobriť vatikánske úrady.¹¹ Do ich rozhodovania nikto nesmel zasahovať a stávalo sa, že zmeny podľa miestnych špecifik, navrhnuté miestnou biskupskou konferenciou, pápež a jeho kúria neschválili.

Pápež podľa svojho uváženia verifikoval rozhodnutia národných a nadnárodných biskupských konferencií. Príkladom pápežského zásahu do záverečného dokumentu nadnárodnej biskupskej synody bol vplyv Jána Pavla II. na záverečný dokument CELAMu¹² (t.j. Biskupskej konferencie latinskoamerických krajín) z Puebly z roku 1979. Pápežovi sa nepáčil sociálno-politický charakter dokumentu zo zasadania CELAMu v roku 1972 v Medellíne, ani sympatie časti členov CELAMu voči teológii oslobodenia (pápež im vyčítal infiltráciu marxizmom), a preto sa zasadil, aby táto perspektíva v novom dokumente nebola, ale aby sa viac zaoberal ľudovou religiozitou a náboženskou kultúrou latinskoamerických krajín. Dokument z Puebly tak predstavoval víťazstvo konzervatívnej frakcie CELAMu, ktorú pápež podporoval (*La evangelización*, 1979).

Druhým príkladom pápežskej kontroly biskupských konferencií boli kontinentálne synody, ktoré

sa vždy konali v Ríme pod patronátom pápeža. Prakticky to znamenalo, že keď prebiehali synody o Afrike v roku 1994 (dokument *Ecclesia in Africa*, 1995), o Severnej a Južnej Amerike v roku 1997 (*Ecclesia in America*, 1999), o Ázii v roku 1998 (*Ecclesia in Asia*, 1999) alebo Oceánii v roku 1998 (*Ecclesia in Oceania*, 2001), miesto ich rokovania sa nenachádzalo v príslušnej geografickej oblasti, ale delegáti museli pricestovať do Ríma, kde rokovanie prebiehalo pod predsedníctvom pápeža. Záverečné dokumenty týchto synod vyšli po jednom či po dvoch rokoch po redakcii, ktorú urobili vatikánske úrady, a text bol aprobovaný pápežom.

Tento spôsob vedenia cirkvi za Jána Pavla II. podporoval jeden z najvplyvnejších mužov Vatikánu, prefekt Kongregácie pre náuku viery kardinál Joseph Ratzinger. Aj keď ho v šesťdesiatych rokoch považovali za reformne orientovaného teológa, ktorý robil poradcu nemeckým biskupom prítomným na koncile, začiatkom sedemdesiatych rokov nasmeroval svoj kurz tradičnejším, konzervatívnym smerom. Počas pontifikátu Jána Pavla II. Joseph Ratzinger podporoval tradičný výklad koncilových dokumentov a po zvolení za pápeža v roku 2005 pokračoval ako Benedikt XVI. v línii svojho predchodcu.

Súčasný pápež František, zvolený za hlavu rímskokatolíckej cirkvi 13. marca 2013, potom čo sa Benedikt XVI. 28. februára 2013 zriekol pápežského úradu, síce pôsobí otvoreným dojmom a verbálne deklaruje potrebu reformného kurzu (Francesco, Spadaro, 2013), na praktickej rovine doteraz (september 2013) nevydal nijaký dokument ani neurobil rozhodnutia, ktoré by vybočovali z línie jeho dvoch predchodcov.

Záver: Napätie medzi nutnosťou multikulturalizmu a obavou o stratu monokultúrnej identity

V súčasnej rímskokatolíckej cirkvi prebieha spor o to, v akom pomere má byť multikultúrna otvorenosť cirkvi a budovanie monokultúrnej cirkevnej identity. Predstavuje to dve vnútrocirkevné kultúry, ktoré vytvárajú bipolárne napätie vo vnútrocirkevných vzťahoch.

Konzervatívna časť¹³ presadzuje zachovanie rímskej tradície bez ohľadu na špecifické podmienky miestnej komunity a dáva dôraz na jednotu cirkvi ako špecifikum rímskokatolíckej cirkvi, ktoré jej pomohlo prežiť storočia dejín. Požaduje tradičnú, konzervatívnu interpretáciu dokumentov Druhého vatikánskeho koncilu v zmysle záverov Tridentského kon-

11 V prípade misijných krajín je to Kongregácia pre evanjelizáciu národov, starší názov bol Kongregácia pre šírenie viery, po latinsky Congregatio de Propaganda Fide.

12 CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) vznikla v roku 1955 a je koordinujúcim orgánom biskupských konferencií krajín Latinskej Ameriky.

13 Myšlienkový mainstream konzervatívnych tendencií je združený okolo teologického časopisu *Communio*, ktorého zakladateľom a najvýraznejšou osobnosťou bol Joseph Ratzinger, neskorší pápež Benedikt XVI.

cilu. Má obavy pred multikulturalizmom v rímskokatolíckej cirkvi, ktoré pramene z obavy o stratu špecifickej náboženskej identity. Podľa tejto názorovej platformy sú katolicizmus a liberálny multikultúrny svet v protiklade.

Naproti tomu progresívna časť¹⁴ požaduje čo najväčšiu autonómiu miestnych komunít a dáva dôraz na ich rôznosť, ktorú chápe ako biblický princíp budovania cirkvi. Víta multikultúrne formy a ich aplikáciu do praxe komunít ako oživujúci impulz pre rozvoj cirkvi. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu in-

terpretuje ako krok vpred, ako prekonanie schém Tridentského koncilu najmä v praktickej, pastorálnej oblasti. Pontifikáty Jána Pavla II. a Benedikta XVI. priblížili tento progresívny aktivizmus, no zvolenie nového pápeža Františka v marci 2013 a jeho prvé prejavy prebudili nádeje najmä v progresívnejšej časti cirkvi na menšie zdôrazňovanie katolíckej monokultúry a väčšiu otvorenosť voči multikultúrnym formám v rímskokatolíckej cirkvi, aj keď konkrétne rozhodnutia a činy pápeža ako promotora týchto zmien v tomto smere doteraz urobené neboli.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

Pramene

- Annuario Pontificio per l'anno 2012.* (2012). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Biblia Sacra Vulgatæ Editionis Sixti Quinti Pontificis Maximi iussu recognita atque edita.* (2009) Lecce: Conte Editore.
- Cantate Domino. Bulla unionis Coptorum Aethiopumque* (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano (s. 593-603).
- Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus.* (1989). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Codex canonum ecclesiarum orientalium.* (1990). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Codex iuris canonici.* (1983). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu* (2008). Trnava: Spolok svätého Vojtecha.
- Ecclesia in Africa* (1995). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ecclesia in America* (1997). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ecclesia in Asia* (1999). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ecclesia in Oceania* (2001). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Exsultate Domino. Bulla unionis Armeniorum* (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano (s. 582-593).
- La evangelización en el presente y el futuro de America Latina* (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Laetentur caeli. Bulla unionis Graecorum* (1995). In: H. Denzinger; P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Bologna: Centro editoriale dehoniano (s. 578-581).
- Missale romanum ex decreto sacrosancti Concilii tridentini restitutum.* (1962). Taurini: Marietti.

Sväté Písmo. Nový zákon (1992). Bratislava: Slovenská liturgická komisia.

Ďalšia literatúra

- Adam, A. (2008). *Liturgika. Kresťanská bohoslužba a její vývoj.* Kostelní Vydří: Karmelitánske nakladatelství.
- Čierniková, B. (2005). *V tieni hory Ararat. Náboženstvo predkresťanskej Arménie.* Bratislava: Chronos.
- Čierniková, B. (2006a). *Náboženstvo a štát v Arménsku.* In: M. Slobodník; A. Kovács (eds.), *Politická moc verus náboženská autorita v Ázii.* Bratislava: Chronos (s. 283-302).
- Čierniková, B. (2006b). *Význam sv. Mesropa Maštoca a sv. Prekladateľov v arménskej cirkvi.* In: R. Koziak; J. Nemeš (eds.), *Svätec a jeho funkcie v spoločnosti I.* Bratislava: Chronos (s. 81-89).
- Čierniková, B. (2007). *Svätá vojna Arménov.* In: *Vojna a násilie v náboženstvách. Materiály religionistického sympózia reformovanej teologickej fakulty UJS 21. apríla 2006.* Komárno: UJS (s. 21-36).
- Dillon, R. (1990). *Acts of the Apostles.* In: R. E. Brown; J. A. Fitzmeyer; R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary.* Prentice Hall: A Paramount Communication Company (s. 722-767).
- Dunn, J. D. G. (2007). *The Perspective on Paul.* B. Eerdmans Publishing Company.
- Dunn, J. D. G. (2011). *Jesus, Paul and the Gospels.* B. Eerdmans Publishing Company.
- Francesco; Spadaro, A. (2013). *Intervista del Direttore a Papa Francesco.* In: *Civiltà Cattolica*, 164, 449-477.
- Horbury, W. (2009). *Židovská dimenze.* In: I. Hazlett (ed.), *Rané křesťanství.* Brno: CDK (s. 43-52).
- Juhás, V. (2011). *Cirkev v medzichase.* Prešov: VMV.
- Martin, L. H. (2009). *Pohanské náboženské pozadí.* In: I. Hazlett (ed.), *Rané křesťanství.* Brno: CDK (s. 53-64).
- Slodička, A. (2009). *Staroorientálne ortodoxné cirkvi.* Poznaň: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.
- Viviano, B. T. (1990). *The Gospel according to Matthew.* In: R. E. Brown; J. A. Fitzmeyer; R. E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary.* Prentice Hall: A Paramount Communication Company (s. 630-674).
- Wright, N. T. (2005). *Paul: In Fresh Perspective.* Fortress Press.

¹⁴ Rímskokatolícki proroformní myslitelia založili v čase konania Druhého vatikánskeho koncilu časopis *Concilium*, ktorý dnes predstavuje nositeľa myšlienok teologického progresívneho mainstreamu.

Štát a židovská komunita na Slovensku v 19./20. storočí

IVICA BUMOVÁ

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

The author addresses the relationship between the state and the Jewish minority in Slovakia, with primary focus on the 20th century. She studies legislation and political actions directed against the Jewish minority and she shows how representatives of the executive power influenced the majority population view of and attitude to the Jewish minority. By comparing the historical facts with current situation the author finds strong correlation and concludes that the current level multiculturalism in Slovak Republic may have roots in studied facts.

Key words: Jews, „internal enemy“, conspiracy theories, animosity, assimilation

Primárne je koncept multikulturalizmu naviazaný na pluralitné prístupy súčasných štátov voči kultúrnej, etnickej či náboženskej diverzite donesené „zvonka“ imigrantskými kultúrami, ale často reprezentovaný aj autochtónnymi domácimi menšinami (v prípade Slovenska napr. Rómovia alebo Židia). Hoci prax je často zložitejšia, uvedený koncept predpokladá akceptáciu každej kultúry bez jej subjektívneho hodnotenia zo strany oficiálnych inštitúcií, ale aj majoritným obyvateľstvom. V prijímateľskej kultúre má byť vnímaná ako hodnota (alebo niečo obohacujúce) a má mať rovnakú možnosť presadzovať sa v spoločenskom, kultúrnom či politickom živote krajiny (Taylor et al., 2001; Lovisek, 2011: 407; Smelser, Baltes, 2001: 10182).

Prijímanie multikultúrnych pluralitných politík štátom (a samozrejme aj jeho obyvateľmi) je na jednej strane ovplyvnené ideológiou či pragmatickými potrebami vládneho režimu, na strane druhej podmienené aj históriou vzťahov s „inými kultúrami“ usídlenými na jeho území.

Dnešné územie Slovenska je priestorom, ktoré má bohatú multikultúrnu a multietnickú minulosť. Židia tu prichádzali ešte skôr než slovanské obyvateľstvo, pravdepodobne s rímskymi vojskami na prelome 1. s 2. storočím n. l. (Büchler, 1982: 7; Kovačevičová, 1991: 289; Jelínek, 2009: 19). Kontinuita bola neskôr pravdepodobne pretrhnutá, dokázateľne však žili aj na dvore kniežata Svätopluka (Büchler, 2009: 6; pozri tiež Jelínek, 2009: 20). Tvoria tak najstaršiu národ-

nostnú (a zároveň aj náboženskú) menšinu v našom regióne. Jej špecifickú situáciu zdôrazňuje totiž skutočnosť, že sa vymedzuje religiózne aj etnicky. Najmä z hľadiska náboženských rozdielov boli v minulosti zdrojom častých útokov zo strany štátu, katolíckej cirkvi aj kresťanského obyvateľstva.

V mojom príspevku sa pozriem na problematiku koncepcie multikulturalizmu z historickej perspektívy. Budem sa zaoberať vzťahom jednotlivých foriem štátu na území dnešného Slovenska voči židovskej minorite na prelome 19. a primárne v 20. storočí. Zaujímajú ma jeho niektoré legislatívne kroky či záujmy smerované v tomto prípade (ale nie výlučne) voči židovskej minorite. Rovnako nezanedbateľný je aj postoj cirkvi či jednotlivých cirkevných predstaviteľov. Politické pohnútky a konania predstaviteľov vládnej a výkonnej moci v uplynulom storočí vplývali na vzájomné vzťahy medzi židovskou menšinou na jednej strane a majoritným obyvateľstvom či štátom na strane druhej. Aj dnes ich môžeme vnímať ako determinujúce a z dlhodobého hľadiska môžu mať aj v súčasnosti vplyv na skutočnosť, že Slovenská republika vykazuje veľmi slabý stupeň otvorenosti voči kultúrnej pluralite (Lajčáková, 2013).

Štát a židovská komunita na Slovensku

Postavenie židovskej minority počas stredoveku až do konca 19. storočia určovala cirkevná doktrína a legis-

latíva kresťanských feudálnych štátov, ktoré vymedzili Židom postavenie na okraji spoločnosti. Postupnú emancipáciu na našom území nadobúdali od Jozefínskych reforiem (Tolerančný patent z roku 1782)¹ až do roku 1895, kedy na základe zákona XLII/1895 dosiahli v Uhorsku úplnú občiansku aj náboženskú rovnoprávnosť. Nebolo to však zadarmo – panovník a jeho nasledovníci vyžadovali od Židov asimiláciu. V praxi sa to prejavilo napr. povinným prijatím nemeckých mien, používaním nemčiny a neskôr maďarčiny v bežnom styku, opúšťaním vonkajších prejavov príslušnosti k judaizmu a pod.

S nadobúdaním rovnocenného postavenia počas 19. storočia vzrastala animozita už predtým do istej miery xenofóbneho majoritného obyvateľstva voči Židom, ktoré v nich začalo vidieť konkurenta v hospodárskej a nacionálnej oblasti. Nové stereotypy a predsudky, ktoré voči nim začali vznikať v 19. storočí, majú základy v národohospodárskych a nacionálnych ideách tzv. národovcov. Vychádzali z vnímania židovských komunít ako „škodlivých cudzincov“ v slovenskom národe. Negatívny obraz Žida sa začína formovať v tomto období a prelína sa s dovtedajším kresťanským antijudaizmom (pozri tiež Krekovičová, 1995; 1999; Alner, 2011).²

S nástupom prvej Československej republiky podmienky vzťahov v legislatívnej rovine fungovali na inej úrovni. Ústava z roku 1920 zaručovala národnostným menšinám všetky náboženské práva a slobody a uplatňovala ich aj v praxi. Uznala dokonca židovskú národnosť, čo sa v dobových prameňoch chápalo ako precedens, keďže Židia nemali národný štát. Akceptovala (aj keď s výhradami – pozri napr. Jelínek, 2009: 171 a n.) cirkevné a národnostné školstvo – v Bratislave a na Spiši ľudové židovské školy, kde prevládala ako vyučovací jazyk nemčina, na juhu Slovenska maďarčina (aj keď sa ju štát pokúšal potláčať). Na zvyšku stredného Slovenska boli židovské školy väčšinou s jazykom slovenským, menej nemeckým. Štát mal, samozrejme, záujem, aby sa do židovských škôl dostával aj štátny jazyk a túto svoju ideu postupne pretláčal do všetkých regiónov Slovenska. Z Rakúsko-uhorskej monarchie sa ďalej prebral starší model religiózneho školstva s prevažne hebrejským jazykom (cheder, tóra-talmud, ješiva). Na Slovensku fungovalo tridsať ješivot, pričom Bratislava, Galanta, Dunajská Streda a Komárno malo štatút vysokej školy. Okrem nich pracovali židovské špecializované dievčenské školy a ústavy pre zrakovo postihnutých a hluchone-

mých (Jelínek, 2009: 171). Na strane druhej, jediné židovské gymnázium na Slovensku v Novom Meste bolo zrušené v roku 1919 (pre maďarizačné ambície – Jelínek, 2009: 171) a študenti museli chodiť na hebrejské gymnázium až do Mukačeva na Podkarpatskú Rus (Jelínek, 2009: 171). Okrem vzdelávacích inštitúcií na Slovensku fungovalo množstvo židovských spolkov (len vo fonde Policajného riaditeľstva v Bratislave je ich uvedených cca 200³) či už religióznych, profesijných, záujmových, kultúrnych, športových a členovia komunít viedli veľmi aktívny občiansky, kultúrny a náboženský život. Určité asimilačné tlaky zo strany štátu boli na komunitu vyvíjané hlavne z hľadiska ovládania a používania štátneho jazyka vo verejnom styku (napr. komunikácia cez predstaviteľov jednotlivých židovských obcí, obsadzovanie pracovných pozícií v ŽNO slovensky hovoriacimi kandidátmi a pod.). Asimilačné tendencie vyvierali aj z vnútra niektorých židovských občianskych, politických či náboženských prúdov (Zväz Slovákov-Židov, neologický náboženský prúd, ktoré boli niekedy v ostrom protiklade voči ortodoxnému judaizmu či sionistickému hnutiu. Tie sa rôznym spôsobom zasaďovali o uchovanie religióznej, kultúrnej či národnej integrity Židov).

VI. CSR bol, samozrejme, prítomný latentný aj aktívny antijudaizmus a antisemitizmus, tiež rôzne prejavy šovinizmu a xenofóbie voči Židom. Vzhľadom na reálne kroky kompetentných inštitúcií a činiteľov však môžeme o nej hovoriť ako o štáte, ktorý akceptoval „inakosť“ a kde boli položené základy akéhosi proto-multikulturalizmu.

Nasledujúce totalitné režimy trvajúce skoro päťdesiat rokov vytvorili zo Židov (a po roku 1945 aj z Nemcov a Maďarov) tzv. vnútorného nepriateľa štátu.

V protizidovskej legislatíve Slovenskej republiky (1939 – 1945) je okrem hospodárskej, národnej či politickej roviny antisemitizmu explicitne prítomný aj starší kresťanský antijudaizmus (Nižňanský, 2005: 6 a n.). Prvá definícia pojmu „Žid“ z obdobia Slovenskej republiky (1939 – 1945) z roku 1939 (nar. 63/1939 Sl.z.) vychádzala z náboženskej príslušnosti k „izraelskému“ vierovyznaniu. Vymedzenie pojmu „Žid“ uvedené v tzv. Židovskom kódexe (1941) už v § 1 odvodzovalo židovský pôvod „najmenej od troch podľa rasy židovských starých rodičov“. V ods. 4 však hovoril, že za „židovského starého rodiča podľa rasy ... má sa pokladať ten, kto patril k izraelskému (židovskému) vierovyznaniu“.⁴ Počas trvania vojnovnej Slo-

1 „Naším cieľom je urobiť židovský národ užitočným a prospešným pre štát, a to predovšetkým prostredníctvom lepšieho vzdelania a osvety pre jeho mládež, rovnako ako jeho navedenie k vede, umeniu a remeslám“ (Kubátová, 2013: 45).

2 Ilustráciou dobového zmýšľania je známy článok Svetozára Hurbana Vajanského *Židovská otázka na Slovensku*, uverejnený v Slovenských pohľadoch roku 1881 (pozri napr. Alner, 2011: 26).

3 SNA, fond Policajné riaditeľstvo.

venskej republiky boli praktizujúci Židia, rovnako aj ich sekulárni, pokresťančení či ľavicovo alebo sionisticky orientovaní potomkovia nútení prijať židovskú národnosť a navonok deklarovať svoje židovstvo nosením žltej hviezdy. Svoj postoj voči judaizmu⁵ vniesol režim aj do zmienenej Židovského kódexu. Židia mohli vykonávať bohoslužby a modlitby len v budovách, ktoré zvonka nepripomínali stavby náboženského charakteru. Zakázal akékoľvek rituálne porážky zvierat a domácej hydiny, obmedzil tak konzumáciu mäsa širokej skupine svojho obyvateľstva.⁶ Postoj jednotlivých predstaviteľov cirkvi, vychádzajúci z cirkevných doktrín predchádzajúcich storočí, bol uverejňovaný v dobovej tlači: „Cirkev nie je proti zásadnému riešeniu židovskej otázky, ba je to i jej záujem, aby sa ona riešila, a to čím skôr. Nijako jej nemôže byť ľahostajné, či úplne cudzie živly stále ohrozujú hmotne a mravne jej veriacich. Cirkev dobre vie, že skoro všetky pokusy v novej dobe poraziť kresťanský svetový názor opierajú sa o zákulisnú prácu židovstva a židovstvom nastrčeného slobodomurárstva...“. „... Žid presiaknutý učením Talmudu je nebezpečný. Terajší žid nie je židom Starého zákona, je Talmudom nakazený. Talmud je úhrnom kresťanskej spoločnosti nebezpečných náuk. Podľa Talmudu nežid ani nie je človek, ale akoby hovädo bez všetkého práva. A keďže nežidia nemajú v očiach talmudistického žida práv, je talmudistický žid pre kresťanskú spoločnosť nebezpečný. A toto nebezpečenstvo sa musí odstrániť...“ (Hubenák, 1994: 32-34).⁷

Ako verejní nepriatelia slovenského národa, kresťanstva⁸ a štátu boli postupne zo strany vlády a Snemu Slovenskej republiky legislatívne zbavení občianskych, majetkových a ľudských práv. Následne, po odňatí občianstva,⁹ boli deportovaní do vyhladzovacích táborov.

Zaujímavá z hľadiska akceptovania inakosti štátom (a prenesene aj jeho majoritným obyvateľstvom) je aj doba medzi rokmi 1945 – 1948. Po obnovení Československej republiky štát zasiahol do štruktúry fungovania židovských obcí. Dňa 10. septembra 1945

vydal Úrad predsedníctva SNR vyhlášku 231 o úprave pomerov židovskej konfesie na Slovensku¹⁰ (Bumová, 2008: 45; pozri aj Salner, 2000: 168 a n.). Vznikol Ústredný zväz židovských náboženských obcí na Slovensku, ktorý vytváral strešnú organizáciu pre všetky židovské náboženské obce (ďalej ŽNO). V každej lokalite mohla existovať iba jedna ŽNO – to znamenalo, že delenie obcí na tzv. ortodoxné, neologické a status quo ante, pochádzajúce z druhej polovice 19. storočia, prestalo aspoň oficiálne existovať. V mestách, kde dovtedy fungovali náboženské komunity rôznych smerov, zjednotená obec tak spájala členov rôznych náboženských prúdov.

Tesne po druhej svetovej vojne bola vnútropolitická situácia v Československej republike nastavená na úplnú asimiláciu menšín. Židia (a ostatné národnosti žijúce v republike) mali pod tlakom československých vládnych orgánov úplne asimilovať s majoritným obyvateľstvom, prijať českú alebo slovenskú národnosť, používať štátny jazyk v bežnom styku,¹¹ kultúru a pochopiteľne aj spôsob života majority. Navyše, aj keď spadali do kategórie tzv. rasovo prenasledovaných, po vojne museli dokazovať svoju lojalitu voči štátu. Len tak mohli opäť nadobudnúť štátne občianstvo, ktorého ich zbavila legislatíva Slovenskej republiky počas deportácií v máji 1942. V konečnom dôsledku všetky zmienené kroky vyvolávali tlak na opúšťanie aj vonkajších prejavov židovstva – t.j. nosenie odlišného odevu, úpravu vzhľadu u zvyškov preživších ortodoxných/chasidských Židov, používanie štátneho jazyka vo verejnom, ale aj domácom styku. Židia boli postupne stavaní pred rozhodnutie či ostať v republike a rôznymi spôsobmi asimilovať (alebo ako „neviditeľní Židia“ zakryť svoju identitu pred úradmi a okolím), či emigrovať (viac pozri Salner, 2006; Bumová, 2009; 2010). Počas doby trvania tzv. ľudovej demokracie predstavitelia Slovenskej národnej rady nikdy jasne verbálne či legislatívne nevyjadrili odmietnutie protizidovského zákonodarstva vojnového SR a jeho dôsledkov. Ani raz sa jednoznačne nepostavili za prinavrátenie plných občianskych a ma-

4 Vládne nariadenie 198/1941 Sl.z. z 9. 9. 1941 o právnom postavení Židov.

5 Ešte počas obdobia autonómie Slovenska (6. 10. 1938 – 14. 3. 1939) bolo Krajským úradom v Bratislave vydané nariadenie o zákaze používania Eruv drôtov z 28. 10. 1938. Častým zásahom do náboženského života boli príkazy zo strany miestnych alebo okresných úradov otvoriť židovské obchody v sobotu.

6 Vládne nariadenie 198/1941 Sl.z. z 9. 9. 1941 o právnom postavení Židov, hlava IX., §§ 36 a 37.

7 Rozhovor provinciála jezuitov, pátra Rudolfa Mikuša z februára 1939 pre denník *Slovák*.

8 Určitá časť zo židovskej populácie z obavy pred protizidovskou legislatívou a perzekúciami prijala niektoré z kresťanských vierovyznaní.

9 Slovenské občianstvo bolo niekoľkým tisícom židovským občanom odňaté retrospektívne po deportácii do koncentračných táborov (Ústavný zákon 68/1942 z 15. 5. 1942 o vysťahovaní Židov – o zbavení občianstva hovorí v § 3, ods. 2). Prvé deportácie začali 25. 3. 1942.

10 Úradný vestník, 29. 9. 1945, 23, s. 515.

11 Typickým príkladom boli reslovakizačné kurzy, ktoré povinne navštevovali príslušníci národnostných menšín, predovšetkým Nemci, Maďari a Židia (ktorí sa v roku 1930 hlásili k nemeckej alebo maďarskej národnosti), ktorí chceli ostať žiť v republike a neboli na základe dohôd z postupníckej a jaltskej konferencie „odsunutí“ do Nemecka a Maďarska (bližšie o získavaní československého občianstva a reslovakizácii pozri Bumová, 2008). Mnohí Židia pochádzajúci z Podkarpatskej Rusi hovorili iba jazykom jidiš a mali veľký problém zaradiť sa do majoritnej spoločnosti (ABS ČR, Fond 425-221-4, s. 1.).

jetkových práv Židom. Zhabanie židovských majetkov počas šoa a ich „prevod“ do kresťanských/árijských rúk sa tak majoritnými Slovákmi stále vnímal ako trest za „parazitovanie“ na slovenskom národe (viac pozri Bumová, 2012a; 2011; 2008).

Po nástupe komunistov k moci v Československu sa začal postupne, podľa sovietskeho vzoru, systematicky budovať obraz vnútorného nepriateľa štátu. Príslušnosť obyvateľov k náboženským, kultúrnym alebo etnickým menšinám bola v lepšom prípade chápaná ako nedôveryhodnosť, v horšom ako diverzia smerujúca k oslabeniu komunistických ideí, celistvosti štátu a jeho ekonomiky z vnútra. Náboženské a osobné slobody občanov, aj keď boli ukotvené v ústavách, začal štát postupne potláčať. Všetky náboženské inštitúcie sa dostávali pod kontrolu štátu a ten prostredníctvom ŠtB sústreďoval informácie o jednotlivcoch či náboženských spoločenstvách.

Židia boli režimom vnímaní ako náboženská alebo etnická skupina. Neboli chápaní ako národ, naopak. Ľavicoví klasickí ideológovia Karol Marx a Vladimír Iljič Lenin odmietli ideu o existencii Židov ako národa a presadzovali cieľ o nevyhnutnosti ich asimilácie. Lenin vo svojej dobe otvorene vystupoval proti ambíciám sionistov vytvoriť si vlastný štát. Takúto myšlienku považoval za revizionistickú: „Idea židovské národnosti je v rozpore so zájmy židovského proletariátu, pretože v ňom priamo i nepriamo probudzuje protiasimilačné nálady, nálady ve prospěch „ghetta“ (Lenin, 1982: 93). Po vojne Židia (či ľudia židovskej etnicity, ako ich dobovo ideológovia nazývali) žijúci mimo štát Izrael neboli v chápaní marxisticko-leninských teoretikov považovaní za súčasť izraelského (svetového) národa, pretože prijímali jazyk a kultúru krajiny, v ktorej žili (Lenin, 1982: 93). Antisemitizmus mal podľa ich názoru vymiznúť až vtedy, keď Židia prirodzene asimilujú a úlohou štátu malo byť dohliadnutie na tento proces (viac pozri Bumová, 2012a; 2012b; 2011; 2010).

Vzťah totalitných režimov k svojim židovským občanom závisel predovšetkým od vnútornej aj medzinárodnej pozície štátu Izrael. Po odmietnutí socialistickej ideológie a priklonení sa k liberálnej demokracii a orientácii na USA sa rétorika voči Izraelu, a tým aj voči Židom žijúcim v socialistickom bloku pritvrdila. Od polovice 50. rokov 20. storočia vychádzala ideologická definícia sionizmu totalitných reži-

mov z konšpiračnej teórie o svetovom židovskom sprisahaní. „Sionizmus“ bol chápaný ako forma „reakčnej nacionalistickej ideológie židovskej veľkoburžoázie“, ktorá zásadne bránila svoje vlastné záujmy, pričom bola prepojená s imperialistickými kruhmi v rámci mnohých krajín. Teodor Herzl a ďalší sionisti symbolizovali v tomto poňatí priamych odporcov marxisticko-leninského hnutia. „Místo toho, aby se židé¹² s ostatními pracujícími spojili v boji proti utlačovatelům kapitalistům, vyzývá je sionizmus k tomu, aby se odpoutali od pracujících jiných národností, odmítá uznat, že židé mají tytéž zájmy jako pracující ostatních národů a snaží se je přesvědčit, že jejich zájmy jsou společné se zájmy židovských velkokapitalistů...“.¹³ Verejnými manifestáciami režimu voči „vnútornému nepriateľovi“ v 50. rokoch 20. storočia boli zinscenované politické procesy (nie len) proti tzv. sionistom a židovským buržoáznym nacionalistom.

Po potlačení Pražskej jari a nastolení normalizácie niesli podľa režimu „zodpovednosť“ za tzv. kontrarevolúciu opäť Židia. Opakovane bol zneužitý a medializovaný „židovský pôvod“ intelektuálov, politikov či ekonómov, ktorí stáli v čele udalostí Pražskej jari.¹⁴ Proti sionizmu a sionistom (rozumej Židom) boli uverejňované články v dennej tlači. Uvádžali sa v nej aj pôvodné priezviská intelektuálov, ktorí po 21. auguste 1968 emigrovali (alebo boli vyhodení) z Československa do „kapitalistického zahraničia“ – napr. Ladislav Kalina s manželkou, či poukazovali na židovský pôvod – napr. Otu Šika, alebo ho z propagandistických dôvodov pripisovali aj osobám, ktoré nemali so židovstvom nič spoločné (napr. Jiří Hájek). Za prožidovské názory a vyjadrenie sympatií k štátu Izrael bol verejne pranierovaný emigrujúci spisovateľ Ladislav Mňačko a pod.

Štátna bezpečnosť v nasledovnom období analyzovala udalosti Pražskej jari a sústreďovala informácie o tzv. „záujmových osobách“, ktoré mohli byť pre režim potenciálne nebezpečné. V objektovom zväzku „Sionizmus“ z oblasti Banskej Bystrice, ktorý vychádzal z uvedenej analýzy, sa uvádzalo nasledovné konštatovanie: „... Rok 1968 – 1969 ukázal, že väčšina osôb židovského pôvodu, ktoré boli na dôležitých politických funkciách v kultúrnej fronte a v zdieľovacích prostriedkoch sa angažovali na strane kontrarevolúcie“ (nasledoval zoznam vyše štyridsiatich

12 Písanie „žid“ s malým písmenom v dobovej literatúre odráža negatívny postoj marxistických ideológov k vnímaniu Židov ako súčasť židovského/izraelského národa. V súčasnosti však stále nie je zjednotené písanie pojmov žid/Žid. Ak sa označujú ako príslušníci etnickej skupiny či národa, používame písanie etnonymu s veľkým písmenom, ak sa považujú za súčasť konfesionalnej skupiny, používame malé písmeno. Mnohí členovia komunít sa však cítia byť členmi či potomkami obidvoch skupín, preto v práci používam písanie s veľkým písmenom.

13 ABS. Mikoláš, Ivo: Zvláštnosti získávání agentury z řad osob židovského původu (diplomová práca, Vysoká škola sboru národní bezpečnosti Praha, 1979), 2.

14 Aj v tomto prípade narážame na konšpiračnú teóriu „o svetovom židovskom spiknutí“.

osôb uvádzaných aj s ich pôvodnými priezviskami – pozn. IB).¹⁵

V polovici 70. rokov 20. storočia prebiehala na celom území štátu akcia s krycím názvom RADA. Jej cieľom bolo rozložiť existujúce židovské náboženské obce zvnútra prostredníctvom získaných agentov zo židovského prostredia.¹⁶ Tlak štátu na postupný úpadok náboženského života bol viditeľný aj po smrti bratislavského rabína Izidora Katza (1978). Rabínsky úrad sa na Slovensku až do roku 1993 neobnovil.

Od 80. rokov 20. storočia režim začal vyhľadávať „židovsky“ znejúce priezviská v databázach občanov a preveroval si identitu ich nositeľov. Jeho cieľom bolo „dôsledné evidovanie osôb židovského pôvodu, ktoré môžu byť nositeľmi prosionistických ideí...“¹⁷ predovšetkým v oblasti médií, kultúry, školstva, zdravotníctva, vnútorného a zahraničného obchodu. Ku každej takejto „záujmovej osobe“ sa zavádzala evidenčná karta (išlo už dokonca aj o deti do veku 15 rokov), čím mal byť „zaistený úplný a jednotný tok informácií o osobách židovského pôvodu“.¹⁸

Záver

Idea vnútorného nepriateľa bola systematicky ideologicky a mediálne vytváraná štátom niekoľko dekád a netýkala sa, samozrejme, iba Židov, ale aj iných etník (napr. Maďarov – objektový spis Juh, Nemcov a pod.) žijúcich na území Slovenska/Československa (tiež ostatných náboženských, sociálnych či kultúrnych skupín obyvateľstva a pod.).

Sociologička Jarmila Lajčáková vo svojej analýze z februára 2013 konštatuje slabý stupeň aplikácie liberálneho multikulturalizmu na Slovensku (Lajčáková, 2013). Za hlavnú príčinu slabých multikultúrnych politík voči menšinám považuje prijímanie vysoko neliberálnych národno-budovacích politík Slovenskou republikou, čo platí tak v národnostnom, ako aj náboženskom zmysle. Spomína napr. zákon o štátnom jazyku, prijatie preambuly ústavy, nedávno prijatý zákon o dvojitom štátnom občianstve (Lajčáková, 2013), uvediem zákon o štátnych symboloch, hymne, ale aj deklarované zdôrazňovanie kresťanských hodnôt a pod. Všetky spomenuté kroky sú nasmerované k budovaniu etnicky homogénneho národného štátu Slovákov s dôrazom na kresťanské

hodnoty, ktoré sa apriórne považujú za „jediné platné“. „Takéto vnímanie Slovenska, ktoré je neustále znovu konštruované rôznymi politikmi a praktikami na národnej, regionálnej a lokálnej úrovni, je najvýraznejšou bariérou prijímania multikultúrnych politík. Totiž čokoľvek, čo je „iné“, je vnímané ako ohrozenie projektu.“ „... Slovenský model je v rozpore s liberálnym multikulturalizmom, ktorý, naopak, podporuje odlišnosti a homogenitu len do tej miery, pokiaľ je nevyhnutná na presadzovanie spoločných hodnôt demokracie, právneho štátu a ľudských práv“. (Lajčáková, 2013).

Najstaršia národnostná a zároveň náboženská menšina žijúca sa Slovensku, Židia, bola a je vo svojej podstate kozmopolitná a multikulturálna. Ich história na tomto území vychádza z dlhodobo tradovaných skúseností, ukazuje snahu o prispôsobenie sa majorite spôsobom života, zároveň však odmietajú prijať kresťanstvo. Najmä z tohto dôvodu neboli nikdy prijatí. Vždy, aj napriek už toľkokrát vo svojej histórii deklarovanej lojalite k štátu, a napriek prijatiu rôznych foriem asimilácie, sú aj v súčasnosti vnímaní majoritnou spoločnosťou ako cudzinci, ktorí môžu ohroziť spoločnosť v rovine politickej, ekonomickej aj religióznej. Takéto vnímanie majoritnou spoločnosťou je stále ovplyvnené predchádzajúcimi totalitnými režimami, keď boli verejne niekoľko dekád označovaní za „nepriateľov štátu“, proti ktorým treba zaujať obranné stanovisko alebo aspoň zbystriť pozornosť. Zosilňovali to aj oficiálne postoje cirkvi, ktorá veľmi pomaly prijímala závery z II. Vatikánskeho koncilu (koncilová deklarácia *Nostra Aetate*).

Štát, v podstate od svojho vzniku, pestuje pocit ohrozenia majoritných Slovákov zo strany iných etník, kultúr či náboženstiev. Stavia sa zároveň do pozície ich ochrancu. Koncept multikulturalizmu je prijímaný ambivalentne, pretože môže byť vnímaný v našom prostredí ako ohrozenie „identity slovenského národa“. Majorita, ktorej sa dlhodobo a rôznymi režimami predkladala predstava ohrozenia zo strany „iných“, má stále strach podporovať kultúru druhých etník a vnímať ju ako hodnotu. Hodnotu, ktorú treba chrániť a ktorá môže na strane druhej pozitívne obohatiť majoritnú kultúru.

15 A ÚPN, KS ZNB S ŠtB B. Bystrica, OZ Sionizmus, r.č. 425, a.č. 329, s. 10, 11 pag.

16 A ÚPN, B 8/II, K 8, Inv. č. 201, Ročný vykonávací plán práce správy ŠtB na rok 1975, s. 35.

17 A ÚPN, S ZNB, S ŠtB Bratislava, Akcia Pavúk, metodický pokyn.

18 A ÚPN, S ZNB, S ŠtB Bratislava, Akcia Pavúk, metodický pokyn, s. 2.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Alner, J. (2011). *Slovenské pohľady na Židov alebo Židia v Slovenských pohľadoch*. Adora Lingua.
- Bumová, I. (2012a). Židia, spoločnosť, politika. In: *Slovenský národopis* 60(2): 165-174.
- Bumová, I. (2012b). Vývoj ideológie sionizmu a východiská sionistických procesov na Slovensku po nástupe komunistov k moci. In: M. Vrzgulová; J. Hlavinka (eds.), *Výskum a vzdelávanie o holokauste v strednej Európe*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu (s. 19-31).
- Bumová, I. (2011). Totalitné režimy a židovská identita. In: P. Salner (ed.), *Premeny židovskej identity po holokauste*. Bratislava: Ústav etnológie SAV (s. 10-35).
- Bumová, I. (2010). Povojnové pomery židovskej komunity na Slovensku a emigrácia Židov do Palestíny/Izraela v rokoch 1945 – 1953. In: M. Vrzgulová (ed.), *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, Ústav etnológie SAV (s.16-35).
- Bumová, I. (2009). Official anti-semitism in Slovakia after the Second world war (1945 – 1951). In: V. Tydlitánová; A. Hanzová (eds.), *Anatomy of Hatred: Essays on Anti-Semitism*. Plzeň: Západočeská univerzita (s. 38-46).
- Bumová, I. (2008). Židovská komunita po roku 1945: snaha o občiansku a sociálnu rehabilitáciu. In: M. Vrzgulová; D. Richterová (eds.), *Holokaust ako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu (s. 44-66).
- Büchler, R. (2009). *Encyklopédia židovských náboženských obcí*. I. časť. SNM-Múzeum židovskej kultúry: Turnov.
- Büchler, R. J. (1982). *Kurze Uebersicht der jüdischen Geschichte in dem Gebiet der Slowakei*. Schriftenreihe des Slowakischen Matúš Černák Instituts No 7. Slowakisches M. Černák Institut: München.
- Hubenák, L. (1994). *Riešenie židovskej otázky na Slovensku (1939 – 1945)*. Dokumenty I. Edícia Judaica Slovaca. Bratislava: Múzeum židovskej kultúry.
- Lajčáková, J. (2013). Liberálny multikulturalizmus a menšinová politika na Slovensku. Dostupné na: http://www.multikulti.sk/ine/liberalny_multikulturalizmus_a_mensinova_politika_na_slovensku.html
- Jelínek, A. J. (2009). *Dávidova hviezda pod Tatrami*. Praha: Vydavateľstvo Jána Mlynárika.
- Kovačevičová, S. (1991). Imigračné a emigračné cesty Židov na Slovensku. *Slovenský národopis* 39(3-4): 288-302.
- Krekovičová, E. (1999). *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Róma a Žida v slovenskom folklóre*. AEP Bratislava.
- Krekovičová, E. (1995). Obraz Žida v slovenskom folklóre. In: P. Salner (ed.), *Židovská identita včera, dnes a zajtra*. Bratislava: Zing Print (s. 41-67).
- Kubátová, H. (2013). *Nepokradeš! Nálady a postoje slovenské spoločnosti k židovské otázce, 1938 – 1945*. Praha: Academia.
- Lenin, V. I. (1982). *Sebrané spisy*. Svazek 8, září 1903 – červenec 1904. Praha: Svoboda.
- Lovisek, J. (2011). Multikulturalizmus a problémy integrácie moslimských prisťahovalcov. In: *Sociológia* 43(4): 405-419. Dostupné na: <http://www.sav.sk/journals/uploads/08240907Lovisek%20-%20OK.pdf>
- Nižňanský, E. (2005). *Holokaust na Slovensku 6. Deportácie v roku 1942*. Dokumenty. Klemo: Zvolen.
- Smelser, Neil J.; Baltes, Paul B. (2001). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Publisher: Elsevier Science Ltd., heslo: "Multiculturalism".
- Taylor, Ch. et al. (2001). *Multikulturalizmus. Zkoumání politiky uznání*. Nakladatelství filozofického ústavu, AV ČR.
- Salner, P., ed. (2006). *Židovská komunita po roku 1945*. Bratislava: Zing Print.
- Salner, P. (2000). *Medzi tradíciou a asimiláciou*. Bratislava: Ústav etnológie SAV, Židovská obec Bratislava, Inštitút judaistiky UK.

Archívy

- Archív bezpečnostních složek, Praha, (ABS)
- ABS. Mikoláš, Ivo. Zvláštnosti získávání agentury z řad osob židovského původu (diplomová práce, Vysoká škola sboru národní bezpečnosti Praha, 1979)
- Archív Ústavu pamäti národa, Bratislava (A ÚPN)
- Slovenský národný archív (SNA)

Text, ideológia a sociálne prostredie: Obraz cudzinca (mléčču) v maráthskej hagiografii¹

DUŠAN DEÁK

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

The paper discusses the possible interpretations of representations of Bidar's sultan in medieval Marathi bhakti hagiography. This is achieved by closer examination of the text in terms of its social history and its ideological concerns. The paper shows that the content analysis of the medieval hagiography only poorly serves the purpose of its historical reading. If we want to place the text within its contemporary social contexts, the communities of practice and their rhetorical goals, it is necessary to look at the documented contemporary social claims and their agents. The inclusion of Bidar's sultan in the Marathi bhakti hagiography, whether by his textual demonization or idealization, is therefore explained rather from the available data on the medieval social environment in India than purely from the text itself.

Key words: text, textualization, bhakti, social environment, hagiography, Gurucharitra

„Kráľ sa stal služobníkom brahmanov. Oďteraz už bude kráľovstvo prosperovať!“ Týmto výrokom v 16. storočí Sarasvatí Gangádhar, autor životopisných príbehov dvoch dodnes uctievaných a populárnych indických svätcov, pomerne jednoznačne vyjadril svoj postoj k otázke, koho považuje za skutočnú spoločenskú autoritu vhodnú nasledovania. Gangádhar nebol ani prvým, ani posledným autorom, kto postuloval brahmanov spolu so svetom ich ideí, praxe a tradície na

pomyseľný vrchol dobového spoločenského rebríčka. Okrem toho, že sám medzi nich patrila, a preto jeho postoj v tomto ohľade neprekvapí, v čase napísania *Guručaritra* – hagiografického diela, ktoré sa stalo jedným z najvydávanějších maráthskych textov stredoveku² – nebola vzájomná súťaživosť v zápase o spoločenskú autoritu medzi brahmanmi a panovníkmi Indie nijako neznámym fenoménom. Indický svet tak ako ho poznáme, teda do značnej miery konštruova-

1 Niektoré časti tejto štúdie boli v upravenej podobe prevzaté z tretej a štvrtej kapitoly mojej knihy *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. Trnava: UCM, 2010.

2 Maráthčina, majoritný jazyk indického štátu Maháráštra, patrí medzi tzv. novindické jazyky, ktoré sa definitívne etablovali medzi literárnymi jazykmi indického subkontinentu v prvých storočiach 2. tisícročia n. l. Viac pozri v Tulpule, 1979. Dnes maráthčinu za svoj materinský jazyk považuje približne 71 miliónov ľudí. Aj keď nepozná žiadnu oficiálnu štatistiku, ktorá by potvrdila, že Gangádharovo dielo – *Guručaritra* (guruho životopis) – skutočne patrí k najvydávanjším maráthskym dielam stredoveku, história textu a jeho početné vydania naznačujú, že toto konštatovanie je opodstatnené. Okrem množstva existujúcich rukopisov existuje totiž hneď niekoľko verzií *Guručaritra* – od detských verzií, cez populárne so zjednodušeným jazykom, až po kritickú edíciu, ktorá vznikla až v druhej polovici 20. storočia. Významný je aj fakt, že táto edícia, vydaná v roku 1970, mala do roku 1999 (dátum mojej kópie) až tridsaťjeden reedícií. Domnievam sa, že spolu s *Džiánéšvari*, Mahipatiho hagiografiami a súbornou zbierkou básní maráthskych svätcov *Sakalasantagáthá*, patrí *Guručaritra* medzi najvydávanjšie a zároveň najkopírované maráthské texty. Bližšie o diele pozri Kulkarni, 1993: 79-101.

ný na základe brahmanskej socio-teológie, mal pomerne jasno v tom, prečo brahman stojí ponad všetkými ostatnými zložkami spoločnosti (bližšie pozri Heesterman, 1979). Hagiografov výrok by nebol preto ničím zvláštny, ak by kráľom nemyslel sultána z juhoindického Bídaru. Mesta, ktoré bolo v dobe vzniku Gangádharovho textu významným mocenským centrom subkontinentu.³ Čo teda viedlo brahmanského panegyrika domácich svätcov-jógínov k tomu, aby písal o sultánovi? Ako vysvetliť fakt, že sultán sa stal jednou z hlavných postáv populárnej hinduistickej hagiografie? Ako je možné, že predstaviteľ konzervatívneho sveta brahmanov si vedel predstaviť prosperitu kráľovstva v rukách sultána? Ako a prečo vôbec mohol vzniknúť brahmanský text autorizujúci konanie a postavu sultána? Táto krátka štúdia sa pokúsi aspoň čiastočne zodpovedať vyššie uvedené otázky.

Pri hľadaní odpovedí sa budem orientovať na dva základné faktory. Tým prvým je textualita, a teda vyjadrovanie sa pomocou písaného a premyslene komponovaného textu, ktoré má dodnes v Južnej Ázii veľkú konkurenciu v orálnom spôsobe transmisie myšlienok a hodnotových postojov. Oba spôsoby vyjadrovania nepredstavujú v ontologickej rovine nijaké striktné oddelené sféry. Práve naopak, ovplyvňujú sa. Navyše, ak má bádateľ možnosť sledovať transmisiiu nejakého textu, ktorého obsah vie zdokumentovať aj v hovorovej či rozprávačskej tradícii v dostatočne dlhom časovom období, takmer nevyhnutne musí pri svojej interpretácii čítaného obsahu vziať do úvahy aj vplyv orálnej tradície na text. Podobne bádateľ zaoberajúci sa orálnou transmisiiou len ťažko môže obísť texty, v ktorých bolo, v istom čase a priestore, hovorené slovo zaznamenané a tak trochu aj uväznené. Z uvedeného však vyplýva jedna zásadná otázka, na ktorú vo svojom monumentálnom diele upozornil Sheldon Pollock (2003). Aké sú konkrétne racionálne dôvody textualizácie? Čo prijme autora textu ako *Guručaritra* k tomu, aby svoje poznanie zapísal a dal mu tak materiálnu podobu, ktorá poskytuje prijímateľovi zapísaného obsahu odlišné možnosti transmisie, interpretácie a priameho používania textu? Nie je mojím zámerom odpovedať na danú otázku v celej šírke problému. Pokúsim sa však využiť Pollockov postreh, že vznik textov v Južnej Ázii má svoje racionálne jadro, že ich tvorcovia veľmi dobre vedeli, prečo píšu to čo píšu a ako to píšu, a tiež že si boli veľmi dobre vedomí pre koho vlastne píšu. Vznik textu, a teda aj hagiografie totiž indikuje omnoho viac ako len vôľu zaznamenať či vyjadriť sa k nejakému

spoločenskému fenoménu alebo problému. Text do veľkej miery autorizuje poznanie v ňom obsiahnuté a neraz aj konkrétny socio-politický postoj jeho autora, ako aj tých, ktorí ho používajú a stotožňujú sa s ním. Preto analýza vzniku, rétoriky, použitých jazykových foriem, idiémov, konceptov a motívov, ale nevyhnutne aj sociálneho prostredia, v ktorom vznikal, môže viesť nielen k lepšiemu pochopeniu samotného obsahu, ale aj k pokusu o rekonštrukciu sociálnej histórie analyzovaného textu. A práve sociálna história *Guručaritra* je tým, čo nám pomôže aspoň v stručnosti navrhnúť odpovede na otázky položené vyššie.

Druhým faktorom, ktorý je potrebné vziať do úvahy, ak chceme pochopiť Gangádharovo neskrývané nadšenie z bídarského sultána, je konceptualizácia „iných“ v indickom myslení. Wilhelm Halbfass ju výstižne nazval xenológiou a poukázal na priam príslovečnú neochotu dávných indických ideológov kultúrneho priestoru, hraničiacu až s rasizmom, vôbec sa zaoberať „inými“ (Halbfass, 1990: 172-196). Zjednodušene možno povedať, že Indovia, pre ktorých bolo poznanie artikulované v jazyku bohov, v sanskrite, delili ľudský svet Indie na dve základné sociálne skupiny, Árjov a *mléčchov*. Árjovia boli tí, z ktorých niektorým bolo dané načúvať dokonalému a večnému poznaniu o svete skrze posvätné vedy. Práve prístup k védam bol jedným z dominantných kritérií hierarchického členenia indickej spoločnosti, kde si najvyššiu úroveň uzurpovali pre seba nositelia domáceho poznania (*véda*) – brahmani. Aj keď nižšie vrstvy Árjov mali prístup k védam len sprostredkovaný, stále to boli Árjovia a mali teda z pohľadu brahmanov povinnosť nasledovať nimi postulované kultúrne ideály, materiálne alebo socio-normatívne. Všetci ostatní boli označení ako *mléčcha*, čo s istou dávkou diskurzívnej tolerancie môžeme preložiť slovom barbar. Kultúrne ideály *mléčchov* – predstavy o tom, ako správne žiť – nehľadiac na to, či išlo o príslušníkov kmeňov roztrúsených v ťažko prístupných lokalitách alebo predstaviteľov mocných politických formácií zo Strednej a Západnej Ázie či z Európy, boli tak z prísne konzervatívneho pohľadu indických ideológov nezaujímavé, ba priam škodlivé. *Mléčchom* logicky zostalo miesto len na okraji spoločnosti Árjov. Alebo inak, ich prítomnosť v indickom kultúrnom priestore bola brahmanmi konceptualizovaná takmer výlučne len vo forme vlastnej kultúrnej ostrakizácie.

India nikdy nebola dokonale izolovanou časťou sveta, aj keď jej prírodné podmienky v mnohom

3 Bídár bol od začiatku 15. storočia hlavným mestom Bahmanského sultanátu (1347 – 1527), štátu, ktorý takmer dvesto rokov dominoval južným časťam indického subkontinentu (Dakšinskej náhornej plošiny) a počas svojho najväčšieho rozmachu sa rozprestieral medzi riekami Narmadou a Krišnou, od západného pobrežia k východnému. V 15. storočí ide o jeden z najmocnejších a najvplyvnejších štátov Indie. Viac o Bídari pozri v Yazdan, 1947, jedinej doterajšej komplexnej monografii o meste a jeho dejinách.

k izolácii pomáhali. Prírodné podmienky však tiež predznamenal aj jej rozľahlosť a bohatstvo, preto tento svetový makro-región nikdy netrpel núdzou o prisťahovalcov, plánované migrácie či vojenské invázie. Všetci prišielci a ich potomkovia, ktorí v krajine mohli žiť aj niekoľko generácií, tak v princípe, aj napriek svojej jednoznačnej a neraz dlhodobej sociálnej prítomnosti, boli z pohľadu brahmanských ideológov *mléčchovia*. K nim, prirodzene, patrili aj príslušníci stredo- (aj západo-) ázijských mocenských formácií zjednotení ideológiou islamu. Romila Thapar a Brajadulal Chattopadhyaya zdôrazňujú, že v prvých storočiach širších mocenských kontaktov medzi práve spomínanými mocenskými zoskupeniami a indickou spoločnosťou Indovia neprikladali určujúci význam náboženstvu ľudí, ktorí sa politicky a kultúrne začali etablovať v severoindickom priestore (Thapar, 2004: 348). Rané i neskoršie písomné správy nás totiž neinformujú o moslimoch, ale o *Turkoch* (*Turuška*), *Javanoch*, *Šakoch*, *Parásikoch*, *Tádžikoch*, a prirodzene zastrešujúcim termínom o *mléčchoch* (Chattopadhyaya, 1998: 92-97). Okrem slova *mléčcha* majú všetky tieto pomenovania predovšetkým etnonymický charakter. *Turuška* (skt.) označuje príslušníka turkických etník zo Strednej Ázie.⁴ *Parásika* je Peržan a *Tádžika* pravdepodobne značí príslušníka konfederácie arabských kmeňov, presadzujúcich sa v západnej Indii koncom prvého tisícročia, aj napriek dojmu, že by mohlo ísť o indoeurópsky hovoriacich Tadžikov (Chattopadhyaya, 1998: 32-33). Slovo *Javan* pochádza z perzského *Jauna* – Ión, t.j. Grék a odkazuje na Grékov Alexandra Macedónskeho a ich nástupcov v severozápadných častiach Južnej Ázie. *Šaka* je sanskrtské pomenovanie Skýtov (alebo tzv. Indo-Parthov). Obe pomenovania (najmä *Javan*) sa časom zaužívali pre všetkých ľudí prichádzajúcich zo severozápadu, a teda aj pre armády turkických sultánov či následne migrantov, ktorí prišli z toho istého priestoru. Historicky a mocensky však *mléčchovia* stredovekej Indii zastávali významné pozície a vytvorili ríše, ktoré dominovali indickému stredoveku. Aj napriek želaniam ortodoxných katechetov kultúrnej nadradenosti Árijov ich preto nebolo možné ignorovať. Neignoruje ich teda ani *Guručaritra*.

Indická xenológia a textualizácia prítomnosti dominantných mocenských aktérov na indickom subkontinente v stredoveku, ktorých mnohí vedci zaoberajúci sa stredovekou Indiou majú tendenciu zjednodušujúco nazývať len moslimami, tak majú viac spoločného ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Mocenské

zmeny na subkontinente boli prirodzene artikulované pomocou textov a ich aktéri sa v týchto textoch nachádzajú v rôznych reprezentáciách v závislosti od konkrétneho zámeru tvorcu textu. Úspech *mléčchov* sa primárne prejavil v politicky motivovaných textoch – rôznych druhoch ediktov indických panovníkov, ktorí v nich reagovali na aktuálne zmeny v hierarchii moci. Na tomto mieste je potrebné upozorniť na fakt, že politicky motivované texty boli verejnými deklaráciami s pomerne dlhou tradíciou siahajúcou až pred náš letopočet. V čase vytvárania štátnych celkov ovládaných sultánmi preto predstavovali dôležitý prostriedok autorizácie konkrétnej politickej pozície ich objednávateľov. Práve v nich sa odrážala dynamika zápasu o mocenský priestor a konkrétna politická realita, ktorá nebola vždy v súlade s brahmanmi postulovaným ideálom kultúrnej dominancie Árijov. Tradíčná árijovská politická teória hovorí o deľbe mocenských kompetencií v rámci indického teritória, kde na vrchole pomysľnej pyramídy vládcov stál rádža všetkých rádžov (predstavovaný ako časť boha Višnu) – udržiavateľ večného poriadku sveta (*dharma*) (Inden, 2006). Lenže keď idealizovanému *kšatrijskému*⁵ panovníkovi, ktorého úlohou bolo „ochraňovať brahmanov a kravy“, vznikla odrazu konkurencia v podobe mocného, bohatého a vplyvného *mléčchu* (Turka či Javana), bolo nevyhnutnosťou a často aj politickou kalkuláciou inkorporovať ho do predstáv o mocenskom usporiadaní indického sveta.

Panovnícke edikty kreované v prostredí, ktoré vychádzalo z tradičných indických modelov delenia moci, sú pekným príkladom, ako dynamika zápasu o politický priestor formovala chápanie *mléčchov* ideológmi indickej spoločnosti. Niet totiž pochyb, že to boli práve predstavitelia vzdelaných elít (a nimi boli do podstatnej miery brahmani, aj keď nielen výlučne oni) kto sa podieľal na formuláciách nachádzajúcich sa v panovníckych ediktoch. Texty ediktov tak odhaľujú, ako sa lokálna indická aristokracia pomocou svojho prevažne brahmanského úradníctva vyrovnávala s realitou nadvlády *mléčchov*. Často hovoria o bojoch a víťazstvách využívajúc rétoriku demonizácie. Tá jasne korešponduje s árijovským kultúrnym ideálom. *Mléčcha* vo svojej nekultúre (pije víno, je hovädzie mäso, nepodporuje ale nič chrámy, prenasleduje či rovno zabíja brahmanov a pod.) nemá predpoklady na to, aby vôbec mohol konkurovať hrdinskému *kšatrijskému* panovníkovi a ponúknuť Indom ideologicky dokonalú vládu a správu svojej ríše. Je len démonom, ktorého je potrebné zničiť a ochrániť svet

⁴ V regionálnych jazykoch sa stretne aj so slovom *Turk*.

⁵ Podľa klasického delenia indickej spoločnosti delenej na *brahmanov*, *kšatrijov*, *vaišjov* a *šúdrov* je úlohou *kšatrijov* ochraňovať spoločenstvo Árijov a predovšetkým nositeľov véd, brahmanov. *Vaišjovia* sa mali starať o živobytie a *šúdrovia* slúžiť všetkým ostatným bez závlsti.

a sociálny poriadok Árvov. Démonizácia *mléččhov* v textoch je však tradičnou rétorickou stratégiou, ktorá sa netýka výlučne len stredovekého mocenského stretu sultánov a rádžov, ale vieme ju zdokumentovať aj v iných obdobiach indickej minulosti (Talbot, 1995: 697-699). Takéto druhy textov, s pomerne dlhou históriou siahajúcou ďaleko pred aktívne mocenské snahy stredoázijských sultánov o podmanenie Indie, sa objavujú vždy v dobe, keď sú predstavy Árvov o svete spochybňované.⁶ Patrí sa tiež spomenúť, že rétorika démonizácie spadá do širšieho konceptu spoločenskej kataklizmy Árvov – *kalijugy*. Podobne ako pri vykresľovaní cudzincov v roli démonov ničiacich árvovský svet,⁷ ktoré sa tiahne naprieč časom, aj motív *kalijugy* získaval na popularite práve v dobách, keď bol brahmanmi konštruovaný sociálny poriadok ohrozený.

Lenže konceptualizácia kultúrneho priestoru a aktuálne socio-politické dianie nemusia byť vždy nevyhnutne kompatibilné. Predstavitelia ideálov árvovského sveta preto neraz museli svoje myšlienky, postoje i konanie konfrontovať s realitou. Moc sa totiž nedelila podľa kultúrneho kľúča vypracovaného brahmanmi a mocenské aliance rozhodne nezodpovedali ideálnej binarite Árja-*mléčča*. Tak ako v službách sultánov nájdeme mnohých zástupcov idealizovaných Árvov (*brahmanov*, *kšatrjov*, *vaišjov* i *śúdrov*), tak v službách rádžov našli svoje uplatnenie brahmanmi kultúrne ostrakizovaní Turci, Iránci či Afganci (Wagoner, 1999; Guha, 2010). Navyše od 14. storočia, keď sa Dillijskému sultanátu definitívne podarilo mocensky preniknúť naprieč celým indickým kultúrnym priestorom, už heroické deskripcie víťazného árvovského rádžu strácali akýkoľvek kontakt so žitou realitou. A tak okrem zdôrazňovania osobnej dokonalosti a moci lokálni vládcovia neraz využívali prítomnosť *mléčču* aj na verejnú legitimizáciu vlastného postavenia voči iným konkurenčným vládam z árvovského kultúrneho prostredia. Akékoľvek víťazstvo nad *mléččhom*, skutočné či len textuálne postulované, totiž zaručene posilňovalo politickú pozíciu adepta moci, a preto tradičná rétorika bola aj dobrou intelektuálnou zbraňou pri presadzovaní osobných záujmov (Talbot, 1995: 702-704). Turek, Javan alebo všeobecne *mléčča* sa tak v stredovekých textoch, aj napriek rétorike démonizácie, postupne stávajú legitímnu časťou sveta Indie aj z pohľadu strážcov jej kultúrnej čistoty a tvorcov textov asociovaných s dvorským aristokratickým prostredím. Veď ako inak vysvetliť, že autor neskorostredovekého telugského textu *Rájaváčakamu* nemal problém stotožniť sultána z Dillí s Višnuom, plne v duchu

šastrickej teórie, ktorá panovníka považuje za Višnuu na zemi (Wagoner, 1993: 123)?

Čo teda s démonom, keď už ho nie je ľahké vojensky poraziť, ba naopak, zdá sa, že sa dobre prispôbil novým podmienkam a ešte z nich úspešne ťaží? Reprézencie cudzincov v indických stredovekých textoch postupne menia svoju podobu a zároveň sa mení aj diskurzívny priestor, v ktorom sa s nimi stretávame. Na mocenskú a následne aj kultúrnu prítomnosť Turkov, Peržanov či Afgancov v Indii totiž nereagovali prostredníctvom verejných ediktov a dvorských textov len nositelia moci a nimi poverení pisári, ktorých sa daná prítomnosť primárne týkala, ale aj iní zástupcovia indického sveta, pre ktorých vyjadrovanie sa pomocou textov bolo zdrojom ich sociálnej pozície a prestíže. Schopnosť tvoriť a prezentovať text – či vo forme ediktu, dokumentu alebo rukopisu – však nebola v stredoveku zďaleka tak univerzálna a jednoduchá, ako by sa z dnešného pohľadu mohlo zdať. Tvorba textu vyžadovala adekvátne vzdelanie, ktoré poskytovali tradičné, brahmanmi prevádzkované inštitúcie, ale tiež aj sociálne prostredie dotované donorom. Bez patričného zázemia, rovnako intelektuálneho ako materiálneho, totiž nebolo možné venovať sa štúdiu a následnej textovej produkcii. Práve preto drvivá väčšina zachovaných textov vzniká v prostredí aktívne podporovanom aristokraciou, teda ľuďmi schopnými podporiť, a tým vytvoriť, adekvátne podmienky na štúdium i jeho neskoršie praktické využitie. Patronizácia tradičnej konceptualizácie indického chápania sociálneho sveta a poriadku preto išla ruka v ruku s patronizáciou jej textovej podoby.

Mocenské presadenie sa stredoázijských aristokratických a bojovníckych rodov v stredovekej Indii a ich definitívne etablovanie sa v kultúrno-politickom priestore Južnej Ázie vnieslo do vzťahu intelektuálnych a mocenských vrstiev mnohé zmeny. Sultanáty síce nijako aktívne nebránili domácej kultúrnej sieti, ale na druhej strane ho v dobe, keď pomocou stredo- a západoázijských kultúrnych vzorov vytvárali stredoveký indický štát, nijako výrazne nepodporovali. Presun ekonomických zdrojov do rúk sultánov a ich mocenskej suity, respektíve presun možností tieto zdroje kontrolovať, tak nevyhnutne musel priniesť aj istý pokles podpory dovtedy patronizovaných intelektuálnych aktérov spoločensko-kultúrnych predstáv a médiá ich práce, ktorým bol v dôležitej miere text. Takáto situácia prispela k čiastočnej relokalizácii tradičnej indickej kultúrnej produkcie, pretože panovnícke dvory už nemali o ňu rovnaký záujem ako v predchádzajúcej dobe. Okrem

⁶ Javanovia či Šakovia sú spomínaní napr. už v Mahábhárate.

⁷ Ako ukazuje napr. Sumit Sarkar, takéto poňatie cudzincov sa týkalo aj tých novodobých z Európy (Sarkar, 1997: 186-215).

relokalizácie sa však stretávame aj s pokusmi o začlenenie Javana a Turka do indického sveta, v ktorých sa odráža pragmatika ich aktérov a dobová historická situácia. *Guručaritra* je ilustratívnym produktom tejto doby.

Ako už bolo spomenuté, ide o hagiografický text⁸ a jeho prvoradou úlohou je ospievať činy svätcov jednej z mnohých indických *sampradájí*.⁹ Nejde preto o žiadnu prvoplánovú históriu, avšak to ešte neznamená, že sa v ňom nijakým spôsobom neodráža doba jeho vzniku. Pominúc faktickosť jednotlivých príbehov, z ktorých mnohé sú len rétorickou výpožičkou autora z iných podobných diel alebo orálnej tradície, historickosť textu je možné sledovať aj skrze prostredie, do ktorého Sarasvatí Gangádhar zasadil aktérov deja. Prostredím rozumiem najmä situačný priestor hrdinov textu, miesta, kde sa pohybujú, aktivity, ktoré vykonávajú (resp. nevykonávajú), ale ktoré nemusia byť nevyhnutne nosnými aktivitami deja príbehu, a zároveň spoločenské vzťahy, v ktorých postavy vystupujú a ktoré sú im dané už od počiatku príbehu. V takto poňatom prostredí sa odrazu nestretávame len so svätcami disponujúcimi nadprirodzenými schopnosťami, ani s nijakým závažným náboženským poslanstvom hagiografa, ale napr. so vzdelaným Indom, ne-moslimom, v službách sultána, višnuistami oslavujúcimi svojho svätca priamo v hlavnom meste sultanátu, brahmanským astrológom zamestnaným na sultánskom dvore, dvoranmi či sultánom, ktorý verí v inkarnáciu a reinkarnáciu a pod. Tieto, viac „pozemské“, elementy textu netvoria primárny obsah diela a neponúkajú priamo zmysel toho, čo sa nám snaží povedať. Spoluvytvárajú však sujet príbehu a robia ho zrozumiteľným dobovému publiku. Inkorporujú sultána a jeho dvor do lokálneho sveta predstáv, pretože historicky bol jeho neoddeliteľnou súčasťou. Zostáva nám teda ukázať, ako je inkorporácia reprezentovaná v texte a prečo sa stredoveký brahmanský hagiograf rozhodol prezentovať veľkoleposť svätca takýmto spôsobom.

* * *

Guručaritra ponúka tri na sebe nezávislé príbehy, v ktorých sa svätec stretáva so sultánom. Jeden je rozdelený medzi deviatu a päťdesiatu kapitolu, zvyšné dva nájdeme v štrnástej a dvadsiatej piatej kapitole. Každý z nich má svoje špecifiká a zobrazuje vzťah sultána a svätca z iného pohľadu. Niekde je svätec až v militantnej opozícii voči sultánovým zámerom, na inom mieste je zasa sultán jeho žiakom a ich vzťah je

emotívny. V dvoch príbehoch je expresis verbis vyjadrené, že ide o sultána z Bídaru, a vzhľadom na iné lokálne odkazy v celom texte hagiografie, ktoré zriedka prekročia región Dakšinu, je možné predpokladať, že aj v treťom pôjde o panovníka z toho istého mesta.

Štrnásta kapitola poskytuje skôr negatívne reprezentácie. Svätec, Narasinha Sarasvatí, sa v nej na svojich potulkách stretáva s brahmanom Sájamdévom (predok autora hagiografie Sarasvatího Gangádhar), ktorý slúži na panovníckom dvore a sťažuje sa mu, že panovník, *mléčča*, je krutý démon (*mahášúr krúr*) zabíjajúci brahmanov. Každý rok si vraj vyhládne svoju novú obeť a teraz prišiel rad na Sájamdéva. Narasinha ho uistí, že sa ničoho nemusí báť a pošle ho späť do paláca. Medzitým sa sultánovi prisní sen. V ňom sa mu zjaví brahman, ktorý mu dá nemilosrdný výprask. Spotený a vystrašený sa prebudí, a keď k nemu príde Sájamdév, padne mu k nohám a žiada o odpustenie (*Guručaritra*, 14: 13-34).

Dvadsať piata kapitola, ktorej príbeh presahuje aj do ďalších kapitol, ponúka mierne odlišný obraz a nepriamu interakciu svätca so sultánom. Tentoraz je sultán už jednoznačne predstavený ako panovník z mesta Bídaru. Negatívne reprezentácie do istej miery pokračujú. Dozvieme sa, že nenávidí brahmanov a neprechováva úctu k živým tvorom. Obraz sultána sa však čoskoro mení. Zistíme, že sa živo zaujíma o brahmanské učenie a pozýva do svojho sídelného mesta rôznych učencov, aby ho zoznámili s textami véd. Tomu, kto mu dokáže vysvetliť védy najlepšie, sľubuje bohatstvo. Gangádhar konštatuje, že niektorí nevedomí brahmani naozaj prijali sultánovu ponuku a s vidinou bohatstva prichádzali do mesta oboznámiť ho s védskym učením. Zaujímavou vsuvkou je sultánov postreh, ktorý prezrádza panovníkov záujem o brahmanov, a zároveň aj istý ironický odkaz na rozdiely medzi teóriou a praxou ideológie brahmanských elít. Sultán vraví:

„Pozrite sa na význam brahmanskej obete (*jadžňa*)! Zabíjajú sa počas nej zvieratá a nám (*mléččhom*) to vyčítajú?“ (*Guručaritra*, 25: 12)

Tu vstupujú do príbehu dvaja namyslení učenci. Vystrojení na slonoch od sultána pustili sa hľadať oponentov do debaty o védach, až narazili na svätca Narasinh, ktorý sa im snažil vysvetliť, že predávať védsku múdrosť za bohatstvo nie je správne. Neposlúchli ho, a tak ich Narasinha za trest zmenil na démonov (*Guručaritra*, 25: 6 – 27: 47).

8 K *čaritre*, ako tradičnému žánru indickej hagiografie, pozri Lorenzen, 2003. K maráthskej *čaritre* pozri Tulpule, 1994.

9 *Sampradáj* (od *sampradána*) znamená odovzdávanie tradičného poznania a zvyklostí, odvodené aj skupinu ich zástancov, školu. Bližšie pozri v Eschmann, 2005. V prípade *Guručaritry* ide o *sampradáj*-spoločenstvo uctievaťelov indického boha-askétu Dattatréju.

Priame a najzaujímavejšie stretnutie Narasinhua s bídarským vládcom ponúka príbeh rozložený do deviatej a päťdesiatej kapitoly. Prvá časť hovorí o práčovi. Raz, keď ako zvyčajne išiel k rieke prať šaty, si všimol, že na jej brehu medituje jogín (Šrípad Šrívalabha, predchádzajúca inkarnácia svätca Narasinhua). Keďže práč prechovával náklonnosť k svätým mužom, každý deň jogína uctieval. Postupne sa spriatelili. Jedného dňa, keď boli opäť spolu, plávala po rieke panovníkova (*mléčča rádžá*) loď. Bola bohato vyzdobená, plná služobníctva a zabávajúcich sa dvoranov. Práč sa na chvíľu zasní a predstavoval si, aké by bolo krásne byť bohatým. Jogín však prečítal jeho myšlienky a predpovedal, že v budúcom živote sa narodí v Bídare ako „moslimský“ panovník (*mléččhakulí*), a že on sa s ním tiež stretne vo svojej novej podobe. Tak sa aj stalo. Zo Šrípada sa stal Narasinha Sarasvatí a práč, stanúc sa Javanom a *mléččhom* (oba tieto termíny sa v texte striedajú), a zároveň aj prevteleným stúpencom jogína, ktorého poznal v minulom živote, má ako nový kráľ pozitívne charakteristiky.

I keď patrila k nízkej kaste (*játihiána*),¹⁰ mal dobré vlastnosti.

Obdarúval ľudí a ku všetkým kastám sa správal rovnako.

Vďaka jeho zásluhám v minulom živote preukazoval zvláštnu úctu k brahmanom a nikdy nepoškodil žiadny chrám v krajine.

Duchovní z paláca (*gharcé puróhit*)¹¹ mu často hovorievali:

Narodil si sa ako *mléčča*, mal by si haniť bohov a brahmanov!

A ty im ešte slúžiš a sám sebe robíš len hanbu!

Pochop, mal by si rešpektovať dharmu kasty, z ktorej pochádzaš (*játidharma*).

Inak z toho nevzide nič dobré.

Kráľ odpovedal: boh je prítomný všade.

Všetko, či sa hýbe alebo stojí, je ním presiaknuté.

Pochopte, že za všetkým je len jeden boh....

Kást na zemi je mnoho, ale za mnohosťou sa skrýva jeden pán,

nezdôrazňujte preto rozdiely! (*Guručaritra*, 50: 4-21)

Sultán neskôr ochorel. Na stehne sa mu vytvoril nebezpečný vred a žiadny z jeho lekárov mu nebol schopný poskytnúť úľavu od bolesti. Na radu jedného jogína prítomného na kráľovskom dvore (sic!) šiel preto navštíviť svätca (*satpuruš*) z Gangápuru (t.j. Narasinhua Sarasvatího). A vtedy sa stalo niečo, čo neočakával. Keď Narasinha uvidel panovníka, spýtal sa:

Hej práč, kde si bol doteraz?

Nevidel som ťa odvtedy, keď si sa stal mojím služobníkom.

Sotva počul, čo povedal guru, *mléčču* osvietilo.

Uvedomil si, kto bol vo svojom predchádzajúcom živote.

Padol na zem a úctivo pozdravil svätca.

Keď sa dotýkal jeho nôh, premohli ho emócie.

Chlpy na tele sa mu zježili a od radosti sa rozplakal.

Rozmýšľajúc nad svojím minulým životom, smutný, so zopätými dlaniami, chcel sa guruovi sťažovať, ale dokázal vraviť len slová oddanosti.

Prečo si ma opustil? Vďaka tomu, že som hlupák, sa zo mňa stal cudzinec (*pardéši*)!

Zabudol som na teba a upadol do oceánu temnoty.

Topím sa v mori utrpenia a uväznený v ilúziách šaliem.

Prestal som ti slúžiť (uctievať ťa), som slepec, ktorý nevidí aj napriek tomu, že je všade svetlo.

Zabudol som na teba, lebo som hlupák, a ty si pritom poklad na dosah ruky.

Ty však nepohrdaš svojimi oddanými, tak prečo si ma nechal plávať v oceáne nevedomosti, učiteľ môj?

Teraz, keď už som opäť s tebou, zachráň ma a ja ťa už nikdy neopustím.

Vypočujúc si kráľove ponosy, guru povedal: ó dokonalý oddaný, tvoje utrpenie skončí.

Kráľ riekol: vred na nohe mi spôsobuje veľké bolesti, mohol by si sa naň pozrieť?

Guru sa usmial a vraví: kdeže je tvoj vred?

Kráľ sa pozrel na stehno a na jeho veľký úžas tam žiadny nebol.

Opäť sa vrhol guruovi k nohám. (*Guručaritra*, 50: 175-188)

Panovník potom pozval guruu na návštevu kráľovského mesta. Guru však s ním nechcel ísť vzhľadom na to, že je to mesto Javanov a určite sa tam dejú hriechne veci (*mahápátak*) a zabíjajú v ňom živé tvory. Požiadal preto kráľa o nápravu a on ju prisľúbil. Narasinha teda nakoniec pozvanie prijal. Na znamenie úcty chcel kráľ niest počas celej cesty guruove sandále (*páduká*), ale Narasinha ho od toho odhovoril argumentujúc, že ľudia si o ňom budú hovoriť, že slúži brahmanovi, čo kráľovi z *mléččhovej* kasty neprislúcha. Napokon prišli do Bídaru (*Guručaritra*, 50: 189-228).

Celé mesto bolo krásne vyzdobené, brána doň skrášlená všakovakými ornamentmi, zástavami a slávnostnými trónmi pre božstvá.

¹⁰ Z brahmanského pohľadu je *mléčča* prirodzene na najnižšom stupni spoločenskej hierarchie.

¹¹ Na tomto mieste ide o odkaz na moslimských duchovných. *Gharcé puróhit* znamená doslova „domáci obetníci“. Použitie tohto termínu naznačuje, že Gangádharaova skúsenosť so svetom moslimských náboženských špecialistov bola obmedzená, ak vôbec nejaká.



Bídarský sultán pred Narasinhom Saraswatí.

Gurua niesli na nosidlách davom ľudí, ktorý ho prišiel privítať.

Vidiac, akú veľkú pompu pripravil pre gurua kráľ, všetci boli ohromení a s prekvapením sa medzi sebou rozprávali.

Mléčchovia hovorili: Pozrite sa na neho! Veď on uctieva brahmana!

Zabudol na dobré správanie a dnes sa odvrátil od svojej kasty (*džátidharma sándilá*).

S láskou slúži tomu, koho tvár by nemal ani len vidieť!

Z kráľa sa stal naničhodník!

Pozerajúc sa na sprievod, brahmani boli šťastní.

Povedali: Kráľ sa stal služobníkom brahmanov.

Odteraz už bude kráľovstvo prosperovať! (*Guručaritra*, 50: 229-234)

* * *

Ako teda čítať a interpretovať zmienky o sultánovi v *Guručaritre*, a najmä jej predposlednú kapitolu, ktorou príbeh svätca Narasingu kulminuje,¹² aby sme boli schopní porozumieť autorovi aj sociálnemu prostrediu, ktoré formuje jeho text? Prvým dôležitým

momentom hodným stručného vysvetlenia je zasadenie príbehu do hlavného mesta Bahmanského sultánátu – Bídaru. Ležiac na priesečníku etnických (jazykových) hraníc a súc cieľom migrácií elít zo severnej Indie, rovnako ako zo Strednej Ázie, Bídaru bol miestom kultúrnej negociácie a procesov akulturácie, ktoré prebiehali v stredovekej Indii a boli artikulované pomocou vzájomne súťažiacich predstáv o ideáloch spoločnosti a jej usporiadaní. Stredovek, ako už bolo naznačené vyššie, umožnil výrazné mocenské presadenie sa Turkov, Iráncov či Afgancov a ich potomkov, preto reakcia na dobovú spoločensko-politickú situáciu z pozície brahmanského autora nie je prekvapivá. Všetci, ktorých nazýva *mléčchami*, totiž z pozície moci predstavovali výzvu dovtedajším, prevažne bahmanmi formulovaným sociálnym a náboženským ideálom. Bídaru v prvej polovici 16. storočia, keď *Guručaritra* vznikla, symbolizoval a doslova stlesňoval centrum prebiehajúceho kultúrno-mocenského dialógu. Ak chcel Gangádhar ukázať Narasinhovu veľkosť, čo bolo nepochybne jedným z jeho hlavných cieľov, voľba Bídaru a jeho panovníka bola viac ako vhodnou voľbou. Adekvátnym partnerom

12 Posledná kapitola hagiografie je v duchu tradičnej kompozície maráthskej *čaritry* sumárom všetkých predchádzajúcich kapitol.

Narasinhovi bol jednoznačne najvyšší predstaviteľ svetskej moci, ktorú hagiograf v duchu panegyriky podriadil moci svätca. Takýto panegyrický motív nie je ničím nezvyčajným v indickej hagiografii, avšak v prípade *Guručaritry* dokumentuje práve dobový vplyv, ktorý večný spor medzi duchovnými a svet-skými autoritami formuje v historickom rámci. Navyše Gangádhar nebol sám spomedzi maráthských hagiografov, kto moc svätca kontrastoval so svetskou mocou panovníka pomocou lokalizácie ich stretnutia do Bídaru.¹³

Prítomnosť zažitej alebo zapamätanej minulosti v populárnej *Guručaritri* podnietila viacerých maráthských vedcov k historizácii a ideologizácii jej textu. Joshi a Kulkarni sa v duchu historického pozitivizmu snažili identifikovať sultána s niektorým zo známych bahmanských panovníkov (Joshi, 1960: 260-261; Kulkarni, 1993: 231-272). Akokoľvek sa táto snaha môže zdať sympatická, nedostatok prameňov ju predurčuje len do role hypotézy. Sultán z *Guručaritry* však reprezentuje omnoho viac, ako len konkrétnu historickú postavu. Je symbolom meniaceho sa sveta a zápolenia o jeho podobu. To viedlo ďalších autorov k interpretáciám, ktoré zdôrazňujú motív kultúrno-náboženského konfliktu. Prominentní literárni historici maráthského kultúrneho priestoru, Tuplule (1979: 352) aj Dhare (1964: 78, 136), ponúkajú nasledovné vysvetlenia. Obaja čítajú Gangádharovo dielo ako pokus brahmanského autora poukázať na zničený svet véd-ských kultúrnych vzorov a ako výzvu tento svet znovu obnoviť. Argumentujú dôrazom hagiografa na concept *dharmy* a jej ohrozenia pod nadvládou *mléčchov*, ktorých chápu predovšetkým z náboženského hľadiska ako moslimov. Dhare aj pomocou vyššie uvede-ných častí textu navyše tvrdí, že Gangádhar svojím textom prispieva k porozumeniu a jednote (*samanvay*, *ékópa*) medzi moslimami a hinduistami, ktorých si Dhare predstavuje ako dve esenciálne odlišné skupiny ľudí. V oboch vysvetleniach sa pomerne zreteľne odráža doba ich vzniku, t.j. druhá polovica 20. storočia, keď dominantným interpretačným rámcom indickej minulosti bol diškurz rozčlenenia spoločnosti v Indii na dva vzájomne, kultúrne aj nábožensky nezlučiteľné bloky hinduistov a moslimov. Avšak či už ide o kódovanie textu, z náboženského alebo kultúr-neho pohľadu, jeho autori predpokladajú, a podľa mňa nesprávne, že kráľ a svätec zastupovali v texte jednotné náboženské či kultúrne komunity.

Tento pohľad, okrem toho, že anachronicky projektuje kolektívnu identitu hinduistov a moslimov do obdobia, kedy skutočne ťažko existovala vo forme

v akej sa s ňou stretávame v 20. storočí, však prehliada významné detaily. Text *Guručaritry* totiž popri démonizácii postavy kráľa ju zároveň predstavuje v rôznej miere pozitívnych reprezentácií – od panovníka, ktorý sa intenzívne zaujíma o vedy a brahmanské učenie, až po panovníka oddaného Narasinhovi. Ideologická binarita postulovaná literárnymi historikmi nijako nevysvetľuje diverzitu chápania kráľa v texte. Tá, podľa môjho názoru, omnoho viac súvisí s konkrétnou rétorickou stratégiou autora *Guručaritry*, ktorý sa rôznymi podobami bídarského panovníka skôr snažil ilustrovať dielčie problémy svojho textu (napr. ochotu brahmanov pracovať na sultánskom dvore, ochotu deliť sa o védsku múdrosť s *mléčchom*, úlohu svätca, ktorý podľa Gangádhara zosobňuje védské poznanie a tým preberá rolu brahmanov zanedbávajúcich odkaz véd a tradície a pod.).

Sociálno-historická analýza, podľa môjho názoru, pomáha pochopiť skúmaný text v omnoho väčšej miere ako jeho pozitivistická historizácia či ideologizujúce vysvetlenia literárnych vedcov. Spomínal som, že vznik textov v mnohom závisel od patronizácie autorskej práce. Neboli komponované v sociálnom vákuu a bolo by chybou si pod hagiografom predstavovať moderného spisovateľa, ktorý vytvára text ako svoje vlastné, individuálne formované literárne dielo. Textová produkcia mala svoje pomerne presné pravidlá a podoby. Dokumentovateľná varieta indických diel, napísaných v sanskrte, prákrtoch alebo jednom z novoformujúcich sa regionálnych jazykov (napr. v maráthčine), ktoré sa v teórii ich kompozície opierali o tradičné indické kultúrne vzory, vznikala spravidla na miestach (dvor aristokrata, chrámové komplexy, vzdelávacie inštitúcie ako *páthasálá*, *dharmašálá* a pod.) priamo asociovaných s vládnuou mocou. Autori akýchkoľvek textov¹⁴ by v stredoveku bez priamych dotácií (napr. vo forme nároku na daň či naturalie z obcí pridelených do správy chrámu alebo školy) od bohatých a vplyvných ľudí jednoducho nemohli prežiť. Venovať sa štúdiu textovej kompozície, foriem písma, gramatiky či uchovávaniu (napr. prepisovaniu, rozmnožovaniu a archivácii starších) textov nebolo zárobkovou činnosťou a jej materiálna podpora bola nevyhnutná. Prirodzene, donor využíval služby ľudí (napr. vo forme verejnej politickej panegyriky, právnej konzultácie alebo náboženskej inštrukcie), ktorí sa textami a ich obsahom zaoberali. Išlo teda o obojstranne výhodnú činnosť.

V stredovekej Indii, ako som už spomínal, sa však pomerne výrazne zmenilo usporiadanie mocenskej štruktúry spoločnosti, a tým aj konkrétne možnosti

13 O iných svätcoch a ich stretnutiach s bídarským vladárom pozri viac v Deák, 2010: 138-172.

14 Texty boli tesané do skaly, ryté na medené platničky alebo písané na rôzne druhy materiálu (najčastejšie palmové listy, neskôr papier a pod.).

priamej podpory tradičnej domácej kultúrnej produkcie. Intelektuálne elity, ktoré ju dlhé veky zabezpečovali, stáli tak pred otázkou vlastnej existencie. Mocenské zmeny mali na ne v zásade trojaký efekt. Alebo sa ocitli v priaznivej situácii a pokračovali vo svojej činnosti podobne ako predtým, o čom svedčí neprerušovaný rozvoj brahmanských kultúrno-vzdelávacích centier, akými boli v regióne nášho záujmu napr. Paithan či Névásá (Joshi, 1973: 218). Alebo svoje vedomosti a zručnosti ponúkli novým vládcom a ich zástupcom, čo dokumentuje napr. aj *Guručaritra*, ale aj perzsky písané dobové histórie Indie (Briggs, 1966: 175-176), alebo hľadali uplatnenie v iných sférach, kde svoje vedomosti a zručnosti mohli adekvátne využiť. Jednou z dominantných sfér, kde sa ľudia znali písma a využívania textových foriem na kultúrnu komunikáciu dokázateľne uplatnili, bolo ľudové náboženstvo, ktoré zo stredovekého obdobia poznáme najmä vo forme devocionálnej filozofie a praxe zvanej *bhakti*.¹⁵

Je potrebné si uvedomiť, že *bhakti* – ako ideológia a prax – neznamenal nejakú exkluzívne ľudovú devocionalitu. Filozofia jeho brahmanských i nebrahmanských predstaviteľov, t.j. zdôrazňovanie devocionality na úkor rituálu, komplikovanej asketickej praxe a prísneho dodržiavania hierarchie sociálne organizovaného priestoru, však vytvorilo podmienky pre širšiu participáciu na náboženskom živote. S ohľadom na maráthsky priestor a podobne ako v iných častiach Indie, *bhakti* získava popularitu predovšetkým v druhom tisícročí n. l., a to najmä prostredníctvom svätcov, ktorí devocionalitu zosobňujú a propagujú. O stredovekom *bhakti* existuje množstvo literatúry. Rôzni autori ho analyzovali z rôznych druhov pohľadu¹⁶ a azda najpodstatnejším zdrojom našich informácií sú spolu s hagiografiami poetické kompozície devocionálnych piesní svätcov. Lenže mnohí zo svätcov sa nevyjadrovali pomocou písaného slova a podstatná časť ich poetických kompozícií bola tradovaná komunitami ich nasledovníkov ústnou formou. Hagiografie, aj keď majú svojich autorov, tiež čerpali z ľudových príbehov tradovaných orálnym spôsobom. Kto teda boli tí, čo zapísali a vytvorili také obsiahle penzum stredovekých bhaktických textov, ktoré máme dnes k dispozícii, či už kolekcií poézie alebo viacerých druhov prozaických narácií? Nanešťastie o konkrétnych historických podobách textualizácie bhaktickej poetickej a naratívnej produkcie v maráthskom prostredí vieme pre dané časové obdo-

bie dnes príliš málo na to, aby bolo možné vysloviť jednoznačné závery. Ako fungovala organizácia púti a iných devocionálnych podujatí (*bhadžan*, *kírtan*, *gón dhál* a pod.), kto zabezpečoval vystúpenia migrujúcich spevákov a recitátorov? Ako devocionálna prax fungovala v urbánnych a ako v rurálnych lokalitách, akým spôsobom fungovala jej ekonómia a ako fungovala jej politická ekonómia a sociálna organizácia? Na mnohé otázky nepoznáme takmer nijaké presné odpovede. Sociálna história textualizácie *bhakti* je teda skôr projektom budúcnosti. Vzhľadom na situáciu popísanú vyššie však existuje predpoklad, že to boli práve „ľudia pera“, dislokovaní zo svojich tradičných inštitúcií, kto sa o textualizáciu podstatnou mierou pričínili.

Sarasvatího Gangádhara a *Guručaritra* je preto podľa môjho názoru najlepšie pochopiť, ak sa pokúsime o čo najdetailnejší prienik do jeho historického sveta. Z Gangádharovej hagiografie vieme, že patril priamo k línii brahmanov, ktorí uchovávali dedičstvo odkazu svätca Narasinh. Tvrdí (*Guručaritra*, 1: 41-42), že bol potomkom brahmana Sámamdeva, postavy z hagiografie, a je celkom možné, že podobne ako jeho predok aj on bol súčasťou vzdelaných elít, ktoré získavali úradnícke zamestnanie na dvoroch miestnych aristokratov. Príbehy spomínané vyššie svedčia o tom, že mal istú predstavu o kultúrnej negociácii na sultánskych dvoroch. Inou, a pomerne pravdepodobnou možnosťou je, že patril k tým, ktorí sa už priamo podieľali na podpore neustále sa zväčšujúceho kultu svätca v lokalitách, ktoré sa spájajú s jeho pôsobením (Narasinha Vádí a Gangápur). Spísanie životopisu oboch kultových postáv (ale predovšetkým Narasinh Sarasvatího) nebolo rozhodne samoučelým rozhodnutím. Gangádhara kanonizoval dovtedajšiu orálnu tradíciu¹⁷ a pomocou textu vytvoril priestor pre stabilizáciu a racionalizáciu kultu. Jeho počín tak znamenal zásadný prelom v živote rozvíjajúceho sa spoločenstva uctievaťelov svätca Narasinh a jeho konzervatívneho nábožensko-sociálneho odkazu. Odrazu v materiálnej forme existovali vyjadrenia k rôznym páľčivým otázkam dobového sociálneho aj náboženského života. Prezentované názory bolo možné imitovať, reprodukovat, interpretovať, inšpirovať sa nimi, šíriť a diskutovať, a to všetko vďaka forme – textu – v ktorej sa s nimi predstavitelia i nasledovníci kultu mohli stretnúť. Ťažko predpokladať, že by si týchto nových možností ktoré svojím počínom komunite Gangádhara ponúkal, nebol vedomý. Nanešťastie

15 Viac o *bhakti* pozri napr. v Sharma, 1987; Prentiss, 1999.

16 Svedčí o tom napr. aj celá séria publikácií *Bhakti in Current Research* (pozri napr. Thiel-Horstmann, 1983; Gautam-Schokker, 2000; Thiel-Horstmann, 2006).

17 Šrípad Šrívallabha podľa tradičného datovania zomrel v roku 1353 a Narasinha Sarasvatí v roku 1458. *Guručaritra* bola dokončená niekedy v prvej polovici 16. storočia.



Moderné výtvorné stvárnenie chrámu v Narasinha Vádí. Vľavo hore Narasinha Sarasvatí.

nič konkrétne o danej komunite v dobe vzniku *Guručaritry* nevieme. Podobne ako nevieme nič o materiálnych podmienkach pre jej rozvoj. Vzhľadom na obsah a charakter textu je však pravdepodobné, že išlo o spoločenstvo brahmanov, ktoré svojsky revoltovalo voči dobovej situácii, keď tzv. védске poznanie strácalo podobu i sociálne prostredie, ktoré mu dovtedy pripisovali. Obrovská dnešná popularita *Guručaritry*, postáv, ktoré oslavuje, počet zachovaných kópií rukopisu a ich rôznorodosť naznačujú, že Gangádhar napísal svoje dielo pre už vtedy aktívnu a možno i početnú komunitu. Bez publika by totiž hagiografia, ako je *Guručaritra*, strácala svoj praktický význam. Na tomto mieste je nevyhnutné spomenúť, že ani dodnes väčšinou neslúži na individuálne čítanie, ale je predovšetkým textom praxe.¹⁸ Gangádharovi potomkovia sú aj v súčasnosti aktívni v kulte svätcov, ktorých život zaznamenal, a jeho hagiografia, nepochybne, žije s nimi (Kulkarni, 1993: 273-318).

Jazyk textu tiež vypovedá mnoho o autorových zámeroch a podmienkach, v ktorých pracoval. Ak by totiž bol aktívnym zamestnancom správy dobového štátu, pravdepodobne by sa dôsledne nevyhýbal perzským a arabským slovám, tie však v hagiografii takmer absentujú. Text *Guručaritry* je sanskrtizova-

nou maráthčinou, t.j. jazykom opierajúcim sa o sanskrtskú lexiku a naratívne postupy. Netreba zabúdať ani na fakt, že text skrze panegyriku predovšetkým Narasinhových činov volá po návrate k védskému poznaniu i praxi, a preto je doslova propagátorským textom. Navyše voľba maráthčiny ako jazyka Gangádharových príbehov, aj napriek tomu, že to bol jeho materinský jazyk (*Guručaritra*, 1: 38), vypovedá o pokuse presadiť zvesť svätca v jazyku regiónu, v ktorom bol najpopulárnejší a kde sa nachádza aj najviac miest s ním asociovaných. Tiež však vypovedá o vzrastajúcom využívaní maráthčiny ako jazyka elitného *bhakti*.

Nič z uvedeného ešte neodpovedá na otázku, prečo sa sultán z Bídaru, či už demonizovaný alebo oslavovaný, stal jednou z hlavných postáv *Guručaritry*. Bez ohľadu na to, či Gangádhar bol nejakým spôsobom súčasťou sveta pisárov asociovaných s vládnuou mocou alebo nie, zakomponovanie sultána do Narasinhovho príbehu, ba čo viac, kulminácia hagiografie v tomto príbehu vypovedá o dosiaľ nepoznanej histórii vzťahu nového kultu k sultánovi, resp. jeho dvoru. Ak aj bahmanskí sultáni nemali záujem o vytváranie nových brahmanských inštitúcií, neznamená to, že nejakým spôsobom nepodporovali tie do-

¹⁸ Okrem priameho využívania *Guručaritry* počas obradov uctievania svätcov, ktorých životy popisuje a oslavuje, rituálne čítanie textu slúži aj na pomerne pragmatické účely (napr. keď si nepretržitým čítaním a súčasným pôstom nasledovníci svätcov od nich žiadajú potomstvo, bohatstvo, zdravie, vyriešenie osobných problémov a iné, pomerne svetsky orientované prania).

vtedajšie (viď vyššie)¹⁹ a boli nevšimaví k novým socio-náboženským pohybom v dobovej indickej spoločnosti a k debatám, ktoré polemizovali s dovtedajšími formami brahmanskej autority. *Guručaritra* nepatrí k ukázkovým bhaktickým textom. V porovnaní s poéziou iných svätcov je svojím dôrazom na védске poznanie i sociálne usporiadanie pomerne konzervatívna, avšak dobová debata, ktorá spochybňuje brahmanskú autoritu vo forme, v akej sa s ňou stretáva, sa v nej skutočne odráža. Mohla relokalizácia materiálnej podpory tradičného vzdelávania a religiozity v súvislosti s vnútornou debatou jej nositeľov viesť k hľadaniu podpory u *mléččhov*? Mohol bahmanský sultán hrať politickú hru tichou alianciou s brahmanskými predstaviteľmi nového bhaktického kultu voči ortodoxnejším a odmietavým vrstvám domácich intelektuálnych elít? Bez ďalšieho výskumu tieto otázky zostávajú hypotetického charakteru. Jedno však je isté. Ak kráľ vyjadrí podporu novému kultu, je dobrým kráľom a takto si sultána z Bídaru zapamätal aj Sarasvatí Gangádhar aj napriek zjavnej averzii k svetu *mléččhov*, ktorú zreteľne prechovával. Nešlo totiž o to, či kráľ je *mléčča*, ale o to, ako sa dokáže akulturalizovať v priestore, na ktorý si nárokovali jeho dovtedajší intelektuálni tvorcovia.

Krátky etnografický postreh namiesto záveru

Veľké množstvo a varieta dostupných kópií *Guručaritry*, popularita kultu svätca Narasinhv v maráthsky, ale aj kannadsky a telugsky hovoriacich oblastiach Indie, kultové využívanie textu na rôzne účely, to všetko svedčí o tom, že Gangádharovo posolstvo nezostalo nevypočuté. Inkorporácia sultána z Bídaru do textu jednej z najpopulárnejších maráthských hagiografií možno pre Narasinhovych priaznivcov nie je ústrednou témou v súvislosti s ich osobnou vierou a podobami náboženskej praxe. Pravdepodobne sa nad ňou ani priveľmi nezamýšľajú a ak, tak jedine v kontexte ich presvedčenia, že svetská moc, nech už je zosobňovaná aj dobovo najmocnejším panovníkom, sa nevyhnutne musí podriaďovať moci duchovnej. Nikto z nich však nespochybňuje Gangádharovo presvedčenie, že sultán-*bhakta* bol vhodným kandidátom na panov-

níka. Jeho inkorporácia do sveta regionálneho kultu je totiž faktom, ktorý vieme doložiť aj v súčasnosti, ba čo viac stala sa súčasťou príbehov, ktoré nachádzame aj v iných lokálnych kultoch.

Narasihna Sarasvatí (aj Šrípad Šrívallabha) je svojimi priaznivcami považovaný za inkarnáciu indickeho boha Dattátréju. Na predmestí Bídaru dnes stojí ášram iného svätca – Dattánandu, ktorý je tiež považovaný za inkarnáciu Dattátréju. Zašiel by som príliš ďaleko, aby som vysvetlil súvislosti medzi oboma svätcami a príbehmi, ktoré sa k nim viažu. Za povšimnutie však stojí príbeh, ktorý mi rozpovedali maráthski brahmanskí kustódi Dattánandovej dnešnej hrobky a chrámu. Panovník z Bídaru totiž podľa nich najprv Dattánandu pozval bývať do svojho mesta a postavil mu aj vhodný príbytok – dnešný ášram vybudovaný len pár metrov od jednej z brán do Bídaru. Bez sultána by tak centrum kultu, ktorý je odnožou toho postulovaného v *Guručaritre*, podľa slov jeho vlastných predstaviteľov, nevzniklo. Iným zaujímavým prípadom dokumentácie súčasnej religiozity v okolí Bídaru je kult Šáha Bahmaního Muntódžího. V ňom je už sultán z Bídaru priamo zbožštený v postave svätca, s ktorou je identifikovaný.²⁰ Tu už inkorporácia sultána, *mléčču* a *bhaktu* do sveta domácej religiozity dosiahla svoj vrchol. Prekvapí potom ešte, že v jednom z dvoch hlavných centier Narasinhovho kultu – v Narasinha Vádí, brahmanmi dominovanom mestečku na juhu dnešnej Maháraštry – málokto pochybuje o tom, že sultán z Bídaru, respektíve sultán, o ktorom hovorí *Guručaritra*, dal postaviť chrám svätca Narasinhv na brehu posvätnéj rieky Krišna, chrám, ktorý má dnes aj stránku na facebooku?²¹ Prekvapí, že na posvätnéj insígnii svätca – daždníku, ktorý chráni jeho symbol (*páduka*), sa pomedzi inými symbolmi nachádza aj polmesiac s hviezdou? Sultán z našej hagiografie bol nepochybne kráľom hodným, aby si ho Narasinhovi uctievatelia zapamätali. Kráľom, ktorý pomohol domácim reinterpreterátorom védského sveta úspešne prežiť v dobovej konkurencii devocionálnych kultov. Kráľovstvo aspoň dočasne prosperovalo, ale *mléčča* prežil v ľudovej pamäti minimálne tak úspešne, ako jeho védznalý guru.

19 Podpora brahmanských inštitúcií sultánmi v stredovekej Indii nebola ničím nezvyčajným, aj keď bola limitovaná. Viac pozri v Khan, 1995; Harkare, 1952 alebo Chandra, 1958.

20 Podľa tradovaného príbehu Šáh Bahmaní Muntódží bol bahmanským sultánom, ktorý sa „obrátil“ a pridal k bhaktickému hnutiu, čo z neho spravilo v očiach ľudí svätca.

21 Chrámová budova je veľmi netypickou stavbou. Chýba jej *mandapa* (veža), stupaje svätca (*páduka*) zastupujú klasické hinduistické zobrazenie božstva (*múrti*) a pôdorys chrámu naznačuje, že stavba nebola prvoplánovo budovaná ako chrám. Skôr máme dočinenia s prípadom, že pôvodná svätyňa zastrešujúca stupaje svätca bola prestavaná do dnešnej podoby niekým, kto disponoval prostriedkami na jej netradičnú úpravu, ale najmä na úpravu brehu často sa vylievajúcej rieky, kde chrám dodnes stojí.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Briggs, J., prel. (1966). *Firishta, Mahomed Kasim – History of the Rise of Mahomedan Power in India, Till the year A.D. 1612*, diel II., Calcutta: Editions Indian (pôvodne vyšlo v r. 1829).
- Deák, D. (2010). *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou. Hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii*. Trnava: UCM.
- Dhere, R. C. (1964). *Datta Sampradāyācā Itihās*. Pune: Nilakantha Prakashan.
- Eschmann, A. (2005). Religion, Reaction and Change: The Role of Sects in Hinduism. In: Sontheimer, Günter D. – Kulke, H., (eds.), *Hinduism reconsidered*. Delhi: Manohar (pôvodne vyšlo r. 1989, štúdia však vyšla už r. 1974), (s. 108-120).
- Chandra, J. (1958). Alamgir's Patronage of Hindu Temples. In: *Journal of the Pakistan Historical Society*, 6 (3): 208-213.
- Chattopadhyaya, B. (1998). *Representing the Other? Sanskrit Sources and the Muslims (Eight to Fourteenth Century)*. New Delhi: Manohar.
- Gautam, M. K. and G. H. Schokker, eds. (2000). *Bhakti in Current Research 1982-8: Proceedings of the Third International Conference on Devotional Literature in the New Indo-Aryan Languages*. Lucknow: Indo-European Publishers.
- Guha, S. (2010). Serving the barbarian to preserve the dharma: The ideology and training of a clerical elite in Peninsular India c. 1300 – 1800. In: *Indian Economic & Social History Review*, 47(4): 508-513.
- Harkare, G. R. (1952). Sanskrit under Mohammedan Patronage. In: *Islamic Culture*, 26(4): 54-62.
- Halbfass, W. (1990). *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Heesterman, J. C. (1978). The conundrum of the king's authority. In: Richards, John F., (eds.), *Kingship and Authority South Asia*, Madison: University of Wisconsin (s. 1-27).
- Inden, R. (2006). Hierarchies of Kings in Early Medieval India. In: Inden, R., *Text and Practice: Essays on South Asian History*. New Delhi: Oxford University Press (s. 129-159).
- Joshi, P. M. (1960). The Bahmani Kingdom. In: Majumdar, R. C., (ed.), *The History and Culture of Indian People. The Delhi Sultanate*. Mumbai: Baratiya Vidya Bhavan (s. 248-270).
- Joshi, P. M. (1973). The Bahmanis: Social and Economic Conditions. In: Sherwani, H. K. – Joshi, P. M., (eds.), *History of Medieval Deccan*. Vol. I, Hyderabad: The Government of Andhrapradesh (s. 207-222).
- Kamat, R. K., ed. (1993). *Śrīguručaritra*. Mumbai: Kēśav Bhikādžī Dhavalé.
- Khan, M. I. (1995). The Attitude of the Delhi Sultans Towards Non-Muslims: Some Observations. In: *Islamic Culture*, roč. 60(2): 41 – 56.
- Kulkarni, M. V. (1993). *Śrīguručaritra sarvaṅgīn abhījās*. Bēlgāv: Pārakh Prakāśan.
- Lorenzen, D. N. (2003). Legend. In: Mills, M. A. – Claus, P. J. – Diamond, S., (eds.), *An Encyclopedia of South Asian Folklore*. New York: Routledge (s. 353-354).
- Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkeley: University of California Press.
- Prentiss, K. P. (1999). *The Embodiment of Bhakti*. New York: Oxford University Press.
- Sarkar, S. (1997). Renaissance and Kaliyuga: Time, Myth and History in Colonial Bengal. In: Sakar, S., *Writing Social History*. New Delhi, Oxford University Press (s. 186-215).
- Sharma, K. (1987). *Bhakti and the Bhakti Movement*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Talbot, C. (1995). Inscribing the Other, Inscribing the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-colonial India. In: *Comparative Studies in Society and History*, 37(4): 692-722.
- Thapar, R. (2004). Imagined Religious Communities – Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity. In: Lorenzen, D. N., (ed.), *Religious Movements in South Asia 600 – 1800*. New Delhi: Oxford University Press (s. 333-359).
- Thiel-Horstmann, M., ed. (1983). *Bhakti in Current Research, 1979 – 1982: Proceedings of the Second International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*. Berlin: Reimer.
- Thiel-Horstmann, M., ed. (2006). *Bhakti in Current Research, 2001 – 2003: Proceedings of the Ninth International Conference on Early Devotional Literature in New Indo-Aryan Languages*. New Delhi: Manohar.
- Tulpule, S. G. (1979). *Classical Marathi Literature*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Tulpule, S. G. (1994). Hagiography in Medieval Marathi Literature. In: Callewaert, W., M. – Snell, R., (eds.), *According to Tradition (Hagiographical writing in India)*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag (s. 159-167).
- Wagoner, P. B. (1993). *Tidings of the King. A Translation and Ethnohistorical Analysis of hte Rāyavācakamu*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Wagoner, P. B. (1999). Fortuitous convergences and essential ambiguities: Transcultural political elites in the medieval Deccan. In: *International Journal Of Hindu Studies*, 3: 241-264.
- Yazdani, G. (1947). *Bidar: its history and monuments*. London: Oxford University Press.

Tatejama mandala:¹ Japonská vizuálna reprezentácia pekiel

ZUZANA MALÁ

Ústav religionistiky, Filozofická fakulta, Masarykova univerzita v Brne

The cult of Tateyama was actively progressing throughout the eighteenth up to the nineteenth century. One part of the cult was production of visual images of Tateyama mountains known as Tateyama mandala. In this article, I will introduce Tateyama mandala as a visual image of a holy mountain in Edo period. The visual image of the mountain reveals various cosmological concepts reflected in the concrete geographical locality. Among other motifs this visual image discovers realms of heaven and hell situated in the actual localities of Tateyama. This paper focuses on the main motifs of Tateyama mandala and it looks into motifs connected to hell. This paper also sketches the historical context in which Tateyama mandalas were produced.

Key words: Tateyama mandala, pilgrimage mandala, holy mountain, mountain religion, Japanese hell

Úvod

Tento článok predstavuje čitateľovi jeden z typov japonského zobrazenia posvätnéj hory, mandalu pohoria Tatejama 立山.² Konkrétne miesta v pohorí Tatejama boli stotožnené s kozmologickými predstavami, medzi ktorými vyniká najmä predstava pekla. Tento typ vyobrazenia bol zvolený pretože demonštruje súvislosť medzi vizualizáciou pekiel a kultom posvätných hôr v japonskom prostredí.

Súvislosť pohoria Tatejama s predstavou pekla bola pravdepodobne rozšírenou predstavou už v 11. – 12. storočí (Takase, 1981: 161). Svedčia o tom príbehy o askétach praktizujúcich askézu v pohorí Tatejama a ich stretnutiach s duchmi zomrelých či

ľuďmi prepadnutými do pekla. Príbehy okrem súvislosti pohoria Tatejama s predstavou o pekle poukazujú na tradíciu horského asketizmu *šugendô* 修験道 v pohorí Tatejama.³ Pohorie Tatejama bolo v minulosti pútnickou lokalitou. Práve púť v pohorí Tatejama bola možnosťou ako sa vyhnúť hrozivým utrpeniam v pekle.

Článok predstavuje hlavné motívy,⁴ ktoré možno nájsť na vyobrazeniach mandaly pohoria Tatejama a podrobnejšie sa zameriava na tie z nich, ktoré boli spojené s vizuálnou reprezentáciou pekiel. Čitateľ preto ostáva ukrátený o motívy vyobrazenia slnka a mesiaca a miesta, ktorými pútnik prechádza pri výstupe na vrchol hory *zendžódô meišo annai/zendžódô*

1 Termín Tatejama mandala „立山曼荼羅“ „Tateyama mandala (mandara)“ je pomenovaním, ktoré sa používa v súčasnosti (prvýkrát v roku 1936). V období Edo (1603 – 1867), kedy bol kult pohoria Tatejama aktívny, sa pre tieto vizuálne zobrazenia používali iné, nejednotné označenia (Fukue, 2005:150-151).

2 Pre čítanie znakov používam slovenský prepis japonských termínov. Doslovný preklad slova Tatejama 立山 je „stojaca hora/stojace hory“ znak 立 označuje význam stáť a význam znaku 山 je hora/hory. Používa sa však preklad hora Tatejama aj hora Tate. V skutočnosti ide o pohorie a Tatejama neoznačuje jediný štít (i keď jeden zo štítov nesie tiež názov Tatejama). Preto som v príspevku zvolila pre označenie mandál pôvodný termín Tatejama mandala.

3 K tradícii *šugendô* v pohorí Tatejama pozri napr. Takase, 1977: 8, 9, 23; Takase, 1981; Averbuch, 2011: 7, 10; Hirasawa, 2012: 15. K tradícii *šugendô* pozri napr. Earhart, 1970; Gorai, 1989; Hori, 1966; Mijake, 2005.

4 Výsledkom analýzy motívov nachádzajúcich sa na 41 vyhotoveniach mandál bola identifikácia 219 ikonografických motívov. Analýzu previedol historik Micura Fukue (Hirasawa, 2012: 52). Pre informácie o motívoch na mandalách pohoria Tate pozri Fukue, 2005; Hirasawa, 2012; Takase, 1981: 35-166. K tradícii *šugendô* v pohorí Tatejama pozri napr. Takase, 1977: 8, 9, 23; Averbuch, 2011: 7, 10; Hirasawa, 2012: 15. K tradícii *šugendô* pozri napr. Earhart, 1970; Gorai, 1989; Hori, 1966; Mijake, 2005; Takase, 1977.

tózan annai 禪定道名所案内/禪定登山案内 (sprievodca cestou askézy/sprievodca očistným výstupom na horu).⁵ Medzi *zendžódó meišo* (tózan) annai patria konkrétne scény z príbehu o otvorení hory, miesta späť s bytosťami Tengú⁶, a tiež miesta spojené s legendami o ženách, ktoré vstúpili do pohoria Tatejama napriek zákazu, ktorý pre ne platil a tak ich stihol trest premeny na strom či skalú.⁷

V článku autorka najskôr načrtáva historické pozadie, v ktorom došlo k produkcii mandál. Ďalej uvádza typologické zaradenie Tatejama mandál a následne predstavuje hlavné motívy na Tatejama mandálach. Na záver poukazuje na niektoré odlišné prvky vo vyhotovení mandál.

Článok je zameraný na vizualizáciu pekiel samotných, zobrazenia motívov zo šiestich ríš, do ktorých sa človek po prekonaných pekelných útrapách znovuzrodí a výjav z Obradu látkového mosta. Ide o obrad určený pre tých, ktorí nemohli uskutočniť naozajstnú púť v horách. Obrad je úzko spätý so symbolickou smrťou a znovuzrozením v nebeskej ríši. Účasť na obrade predstavuje symbolické putovanie pohorím Tatejama.

Teoreticko-metodologický rámec

Eugen I. Wang (2005) sa vo svojej práci *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* zameriava na čínske vyobrazenia inšpirované buddhistickými sútrami, známe ako vyobrazenia premeny *transformation tableaux*. Wang vidí sútru nielen ako textuálny zdroj inšpirácie, ale ako stavebný blok, ktorý môže byť použitý pri rozmanitej architektonickej výstavbe. Sútra je akousi zámkou pre „niečo iné“ (Wang, 2005: 15). Niečo iné Wang nazýva „svetom“. Wang píše, že keď si „stredovekí čínski maliari predstavili svet Lotosovej sútry, použili pri tom určitú špeciálnu štruktúru na usporiadanie rôznorodých scén opísaných v sútre ... približovali imaginárny svet Lotosovej sútry nachádzajúci sa v texte k vlastnému obrazu sveta, ktorý bol v ich hlave, a ktorý už mal vlastnú vnútornú topografickú štruktúru a priesto-

rovú logiku; mentálnu mriežku, do ktorej zakreslili rôznorodé scény z lotosovej sútry“ (Wang, 2005: 20).

Vyobrazenia pekiel na Tatejama mandálach sú podobne ako v prípade vyobrazení inšpirovaných Lotosovou sútrou, ktoré skúma Wang, inšpirované textom sútier či príbehmi z miestnych legend. Podobne ako Wang pristupuje k vizuálnej kultúre stredovekého čínskeho typu vyobrazenia zázračnej premeny, predstavením Tatejama mandaly sa autorka pokúša priblížiť japonský spôsob vizualizácie rôznorodých kozmologických svetov prepojených s reálnou topografiou pohoria Tatejama.

Metódou zvolenou pri analýze Tatejama mandaly bola kontextuálna analýza, ktorá umožňuje situovať kult pohoria Tatejama a produkciu mandál do historického, geografického i náboženského kontextu. Opis motívov nachádzajúcich sa na mandale sa opiera o kópiu vyhotovenia mandaly pochádzajúcej z Kiššóbó, ktorú autorka vlastní, a o informácie a vyobrazenia mandál dostupných v literatúre.

Situovanie kultu pohoria Tatejama historicky a geograficky

Pohorie Tatejama, ktoré je súčasťou japonských severných Álp, leží v juhovýchodnej časti prefektúry Tojama. Spolu s horou Fudži a horou Haku vytvára trojicu posvätných japonských hôr a predstavuje staré pútnické miesto spojené s kultom Tatejama.⁸

K histórii kultu pohoria Tatejama patria dve dediny, jedna na úpätí hory, Iwakuradži 岩嶽寺, a ďalšia na svahu hory, Ašikuradži 芦嶽寺. Rodiny v Ašikuradži, ktoré spravovali ubytovne pre pútnikov, každoročne podnikali cestu do okolitého kraja, na ktorej navštevovali prívržencov kultu pohoria Tatejama (Kodate, 2004: 133; Fukue, 2005: 8).⁹ Tento vzťah zabezpečoval finančnú podporu kultu. Pri návšteve doručovali pre prívržencov kultu pohoria Tatejama talizmany a biele kimóná (v bielych kimónach sa pochovávali mŕtvi, ale je to i odev pútnikov v posvätných horách).¹⁰ Okrem talizmanov a kimon rodinám prinášali rôzne výrobky ako lieky, paličky, ihlice

5 Označenie *zendžódó meišo annai* 禪定道名所案内 uvádza Takase (1981). Termínom *zendžó* 禪定 sa označuje stav mysle pri meditácii (skt. dhjána). Označenie *zendžódó tózan annai* 禪定登山案内 uvádza Fukue (2005).

6 Tengú sú bytosti s nadprirodzenou mocou prebývajúce v hlbokých lesoch. Sú ľudského vzhľadu alebo polovtáci a ich výraznou črtou je dlhý červený nos, niekedy je to zobák. Bytosti Tengú súvisia s asketickými praktikami v horách šugendó. Pre viac informácií pozri Wakabajaši, 2012.

7 Moerman (2005) uvádza, že ohraničené územie v horách, kam ženy nesmeli vstúpiť, nazývané *njóninkekkai* 女人禁制, sa nachádza v niektorých horách v Japonsku dodnes. Dôvodom prečo ženy nesmeli vstúpiť na ohraničené územie, bola hrozba pokušenia, ktorú ženy predstavovali pre mníchov praktizujúcich horský asketizmus. Ďalšou hrozbou bola prirodzená nečistota žien spôsobená krvou, ktorou by mohli pošpiňať horu (Moerman, 2005: 199-200). Ohľadom zákazu *njóninkekkai* pozri tiež Fukue, 2005: 62; Takase, 1977: 217.

8 Fukue (2005) uvádza kult ako 立山信仰 *tatejamašinkó*.

9 Kodate (2004) uvádza, že okružné cesty podnikali v zimnom období, keď pre sneh nebola hora pre pútnikov dostupná. Podobne Fukue (2005) uvádza, že cesty podnikali v poľnohospodársky nečinnom období a podporovateľov kultu pohoria Tatejama navštevovali v krajoch Šinano 信濃 (terajšia prefektúra Nagano), Owari 尾張 (západná časť súčasnej prefektúry Aiči) aj Edo 江戸 (súčasné Tokio). Pozri tiež Hirasawa, 2012: 1.

10 Biely odev pútnikov bol pravdepodobne symbolom toho, že púť bola vnímaná ako *cesta* do raja po smrti. Pútnikov v bielom oblečení možno vidieť aj na Kumano mandale a Fudži mandale; pozri Arichi, 2006: 343, pozn. 29.

alebo vejáre (Fukue, 2005: 8). Na okružnej ceste po okolitých krajocho využívali pohostinnosť rodín prívržencov kultu Tatejama. Pri návšteve odovzdali rodine podporovateľa talizmany a iné vyššie spomínané predmety a pri tejto príležitosti pozvali i okolité susedné rodiny, aby sa zúčastnili na stretnutí, kde im pomocou vizuálnej pomôcky – Tatejama mandaly, približovali kult pohoria Tatejama s náležitým výkladom tzv. *etoki* 絵解き (Fukue, 2005: 9; Kodate, 2004: 133).¹¹ Mužské obecenstvo pozývali na účasť na sezónnych obradoch spojený s výstupom na horu. Prínašali so sebou aj rukopisy „Sútry o krvavej kadi“ *ke-cubon kjó* 血盆経 (Fukue, 2005: 8; Kodate, 2004: 133). Ženské obecenstvo pozývali na očistné obrady, na ktorých sa na rozdiel od výstupu na horu mohli zúčastniť aj ženy (Fukue, 2005: 9). Vstup do pohoria Tatejama teda i výstup na hory bol totiž pre ženy neprístupný. Pri tejto príležitosti im tiež odporúčali ubytovanie vo vlastných pútnických ubytovniach. V neskoršom období Edo (1603 – 1867) si od rodu Kaga (加賀), ktorý spravoval obe dediny, vymohli povolenie na šírenie kultu pohoria Tatejama aj obyvateľia dediny Iwakuradži, aby mohli zo získanej sumy uhrádzať opravy chrámov (Fukue, 2005: 10).

Tatejama mandala

Základný tvar, v akom sa vyskytuje *Tatejama mandala*, je zrolovateľná visiaca štvordielna súprava obrazov (výška obrazu je zhruba 130 – 180 cm a šírka 95 – 180 cm). Existuje však pár vyhotovení jedno-, dvoj-, troj- a päťdielnej súpravy (Fukue, 2005: 155; Hirasawa, 2012: 1). Táto zrolovateľná podoba umožňovala ľahkú prenosnosť mandaly šíriteľom jej učenia po krajine. Pokiaľ ide o materiál, na výrobu mandaly sa používal papier alebo hodváb. Micura Fukue, ktorý sa dlhoročne venuje historickému výskumu v oblasti lokality Tatejama, uvádza, že sa vie o jej 41 vyhotoveniach.¹² Ich produkcia sa datuje do neskoršieho obdobia Edo, pri niektorých je však rok vzniku nejasný (Fukue, 2005: 156).¹³

Pokiaľ ide o typologické zaradenie, Tatejama man-

dala nepredstavuje typ mandaly indickej tradície,¹⁴ nemá tvar pôdorysu a nenachádzajú sa na nej geometrické obrazce (s výnimkou dvoch kruhov predstavujúcich Slnko a Mesiac). Odlišuje sa aj od ezoterického typu mandál. Ezoterický typ mandaly je symbolickým kozmologickým vyobrazením požívaným v ezoterickom budhizme pri meditácii a rituáloch. Ide o diagramatické vyobrazenie predstavujúce mikrokosmos dvoj alebo trojdimenzionálneho posvätného priestoru, ktorý mohol byť vytvorený aj v ľudskej mysli (Hirasawa, 2012: 48). Božstvá a buddhovia sú v takomto vyobrazení rozmiestnení v štruktúre posvätného priestoru. Dôležitým prvkom ezoterickej mandaly je buddha Dainiči 大日 (skt. Mahāvairocana). V tradícii japonského ezoterického budhizmu vynikajú dve mandaly nazývané mandaly dvoch svetov (alebo aj dvojité mandala) *rjókai/rjóbu mandala* 両部/両界曼荼羅. Jednou je mandala lona *taizókai* 胎蔵界 a druhou diamantová mandala *kongókai* 金剛界. Obe mandaly sú vyobrazením kozmologických predstáv, ktoré sa sústreďujú na buddhu Dainičiho (Hirasawa, 2012: 47; Moerman, 2005: 77). Koncept vyobrazenia predstavujúceho mikrokosmos bolo neskôr možné premietnuť na vyobrazenia hôr (Hirasawa, 2012: 48, 49; Moerman, 2005: 77-80). Božstvá či buddhovia sú na takomto vyobrazení rozmiestnení v štruktúre posvätného priestoru, ktorý sa premieta v pohorí. A tak hory v takomto poňatí predstavujú buddhov či božstvá.

Tatejama mandala zobrazuje konkrétnu lokalitu a pripomína skôr mapu alebo obraz, no podobne ako ezoterický typ mandaly predstavuje univerzum a nesie v sebe význam, ktorý na rozdiel od mapy dokáže interpretovať len človek s určitými znalosťami buddhistickej a lokálnej tradície. Tatejama mandalu by bolo možné zaradiť k typu pútnickej mandaly *sankei mandala* 参詣曼荼羅, t.j. k mandálam spätým s miestami s pútnickou tradíciou a šírením ich kultu.¹⁵ Takéto typy mandál boli vyhotovené v neskorom období Muromači (1336 – 1573) a počas obdobia Edo (Moerman, 2005: 26).¹⁶

11 Tatejama mandala a jej výklad *etoki*, podobne ako aj iné podobné typy pútnických mandál, slúžila ako pomôcka pri výklade a zapamätávaní zložitej budhistickej náuky. Príkladom je pútnické miesto Kumano a výklad mandaly spojený s vizuálnym vyhotovením tohto miesta poskytovali tzv. *Kumano bikuni* 熊野比丘尼, putovné mníšky, ktoré pred obecenstvom zhromaždeným v chrámoch či svätyniach, alebo v domacom prostredí robili výklad mandaly *Kumano kandžin jikkai mandara* 熊野観心十界曼荼羅 (Keller Kimbrough, 2006b: 181; Moerman, 2005: 222).

12 Fukue uvádza 28 kusov v papierovej podobe a 13 mandál vyrobených z hodvábu (Fukue, 2005: 154-155). Hirasawa uvádza, že v súčasnosti možno hovoriť takmer o 50 obrazových vyhotoveniach (Hirasawa, 2012: 1).

13 Pri vyhotoveniach s nejasným rokom produkcie, Fukue uvažuje o polovici obdobia Edo. Obdobie Edo (1603 – 1867).

14 Termín mandala indickej tradície označuje význam viažúci sa k výrazu, ktorým je v sanskrite *bodhimanda*. Mandala v tomto význame označuje miesto Šákjamuniho osvietenia, diagramy buddhov, zhromaždenie bódhisattvov a najvyššiu buddhistickú pravdu (Hirasawa, 2012: 47; Moerman, 2005: 77).

15 Hirasawa uvádza aj iné typy vyobrazení, ku ktorým sa Tatejama mandala zaraďuje a problémy spojené s takou typológiou: historicky starší typ *eden* (ilustrovaná biografická) alebo *saireizu* (festivalové vyobrazenia) (Hirasawa, 2012: 45-53).

16 Moerman okrem pútnickej mandaly z Nači (jedna z troch významných lokalít v Kumane) uvádza príklady ďalších pútnických miest: Zenkódži, Kijomizudera, Kii Miidera, Fudži, Ise a Čikubušima.



Obr. 1 Tatejama mandala z Kiššóó (mandala je vlastníctvom autorky).

Autorka pokladá za dôležité poukázať na to, že Tatejama mandala zodpovedá aj typom vyobrazení *hensó* (zu) 変相(図) (vyobrazenia premeny).¹⁷ Na vyobrazeniach typu *hensó* sa nachádzajú scény zázračnej premeny ako napríklad zrodenie v buddhistickom raji, vyobrazenia bódhisattvov v premenenej podobe, ľudí v zvieracej podobe, prípadne ľudí premenených do iných podôb, a tiež výjavy z pekla. Pod termínom *hensó* (čínsky *pien-hsiang*) sa na rozdiel od ezoterického typu mandaly obyčajne rozumie, že ide o naráťvny alebo obrazový materiál (Grotenhuis, 1983: 66). Tatejama mandala zodpovedá typu vyobrazenia

hensó, keďže sa na nej nachádzajú vyobrazenia z nebeskej ríše, vyobrazenia bódhisattvov schopných prevziať na seba bolesť bytostí trpiacich v peklách, vyobrazenia zo zvieracej ríše, ľudí premenených na skaly či stromy a tiež výjavy z pekiel.

Motívy na mandalách Tatejama

Tatejama mandala zobrazuje samotné pohorie, príbeh *kaisan engi* 開山縁起 (príbeh o otvorení hory),¹⁸ svet lokálnych a buddhistických kozmologických predstáv pekla a neba situovaných do reálneho terénu pohoria, pútnickú trasu, ako aj obrad špeci-

¹⁷ Termín „transformation tableaux“, ktorý zodpovedá typu *hensó* uvádza Wang (2005:13) a Teiser (2003:40).

¹⁸ Význam termínu *kaisan engi* 開山縁起 by sa dal interpretovať ako príbeh o pôvode založenia buddhistickej tradície na hore.

fický pre dedinu Ašikuradži, ktorá zohrávala rolu pri šírení kultu, Obrad látkového mosta.¹⁹

Motív príbehu o „otvorení hory“ v pohorí Tatejama

Príbehy o otvorení pohoria Tatejama sa súhrnne nazývajú *Tatejama kaisan engi* 立山開山縁起. Sú zaznamenané v súborných písomných dielach z obdobia Kamakura (1185 – 1333): *Ruidžukigenšō* 類聚既驗抄, *Irohadžiruišō* 伊呂波字類抄 a v prameňoch z obdobia Edo: *Tatejama mandala kaisecu wa* 立山まんだら解説話 a encyklopédii *Wakansansaizue* 和漢三才図会 (1712). Príbehy, ktoré vytvorili v strednom a neskorom období Edo šíritelia kultu pohoria Tatejama, sú zaznamenané v *Tatejama dai engi* 立山大縁起, *Tatejama šō engi* 立山小縁起, *Tatejama rjaku engi* 立山略縁起.²⁰ Podľa Fukueho (2005) boli *Tatejama rjaku engi* (skrátene príbehy o hore Tatejama) pravdepodobne verziami legendy, ktoré používali pri výklade mandaly ľudí z Ašikuradži. Verzie výkladu, ktoré používali šíritelia kultu z Iwakuradži sú zachované v *Tatejama mandala kaisecu wa* (príbehy vysvetľujúce Tatejama mandalu) a *Tatejama tebiki gusa* 立山手引草 (Průručka Tatejama mandaly).²¹ V tomto článku je uvedený opis príbehu z encyklopédie *Wakansansaizue* a stručná verzia z *Tatejama rjaku engi*, ktoré uvádza ako príklad autor Fukue (2005).

Podľa verzie príbehu o otvorení hory alebo o objavení posvätnosti pohoria Tatejama z encyklopédie *Wakansansaizue* sa cisárovi Monmu 文武天皇 (701) v sne



Obr. 2 Arijori, postrelený medveď a biely jastrab (detail mandaly z Kiššóbó).

zjavil Amida njorai 阿弥陀如来²² a vyjaval mu svoje želanie, aby učinil vládcom kraja Ečú 越中 človeka s menom Ariwaka 有若, čo malo priniesť pokoj krajine. Jedného dňa priletel z juhovýchodu biely jastrab a sadol si Ariwakovi na dľaň. Ariwaka sa o bieleho jastraba staral a vychovával ho. Ariwaka mal po čase syna, jeho meno bolo Saeki Arijori 佐伯 有頼. Saeki Arijori si jedného dňa od svojho otca požičal bieleho jastraba a vybral sa na lov. Jastrab mu však uletel, a tak sa ho Arijori vydal hľadať. Po dlhom hľadaní mu napovedalo správnu cestu miestne božstvo hlbokého lesa

Moridžiri no gongen 森尻の権現²³ a neskôr miestne božstvo lesa Tačio Tendžin 刀尾天神 v podobe starého človeka.²⁴ Arijori ich rady poslúchol a vybral sa tou cestou, ktorú mu poradili. Cestou však narazil na medveďa, ten ho napadol a Arijori vystrelil na neho

19 Podrobnejšie bude Obrad látkového mosta vysvetlený neskôr.

20 Pre informácie ohľadom prameňov pozri Takase, 1981: 146, 153-154; Fukue, 2005: 16-17; Hirasawa, 2012: 53-61.

21 Pramene k výkladu mandál *Tatejama mandala kaisecu wa* 立山まんだら解説話, ktoré uvádza Takase (1981: 146), a *Tatejama tebiki gusa* 立山手引草, ktoré uvádza Fukue (2005: 17) sa zachovali v Iwakuradži a neobsahujú výklad pre motívy mandál, ktoré súvisia s Ašikuradži (ako napríklad Obrad látkového mosta). Podľa Hirasawy, ktorá tiež uvádza prameň *Tatejama tebiki gusa*, sa doposiaľ nenašli inštrukcie, ktorými by sa mal výklad mandaly riadiť. Tiež sa prikláňa k tomu, že výklad sa sčasti pridŕžoval nejakej predpísanej normy a sčasti bol improvizovaný (Hirasawa, 2012: 45).

22 Skt. Amitábhha – ústredná postava úcty smeru Čistá zem džódo 浄土. Takase sa pridŕža verzie príbehu s postavou Amidu njorai (Takase, 1977: 199). Iní autori uvádzajú v príbehu namiesto Amidu njorai Amidu (Hirasawa, 2012: 53-61; Averbuch, 2011: 7, 8).

23 Termín *gongen* označuje lokálnu t.j. japonskú manifestáciu indického buddhistického božstva prostredníctvom miestnych božstiev *kami*. Ide o termín súvisiaci s teóriou *honđi suidžaku*, podľa ktorej sa indické buddhistické božstvá usilujúce o záchranu žijúcich bytostí prejavujú v Japonsku ako lokálne božstvá *kami*. Pozri napr. Hirasawa, 2012: 21. Takase (1977) uvádza, že božstvo Moridžiri no gongen bolo uctievané v mieste 新川郡森尻 (pravdepodobne *Šinkawagun moridžiri*), čo je dnešné mesto 上市町, v miestnej svätyni *Kando džindža* 神度神社.

24 Hirasawa uvádza, že prepis Tačio ako „čikara“ (力) vo verzii z encyklopédie *Wakansansaizue* (1712) je pravdepodobne chyba a znak „čikara“ súvisí s iným božstvom *Tadžikarao* (muž so silnou rukou), ktorý podľa mýtu vytiahol bohyňu Amaterasu z jaskyne za ruku, alebo v inej variante odtiahol skalné dvere, a tak navrátil svetu slnečné svetlo. Encyklopédia *Wakansansaizue* sa tiež zmieňuje o Tačio Tendžinovi ako o miestnom



Obr. 3 Arijori pred Amidom so šípom v hrudi. V pozadí Fudó Mjóó (detail mandaly z Kiššóbó).

šíp (obr. 2). Medveď ušiel a Arijori sa vydal po stopách jeho krvi. Stopy medveďa smerovali k jaskyni. Tu však namiesto medveďa Arijori stál pred triádou, ktorú tvorili Amida njorai, bódhisattva Kannon 觀音菩薩 a bódhisattva Seiši 勢至菩薩.²⁵ Na vyobrazeniach Tatejama mandaly sa miesto triády pred Arijorim zjavuje Amida njorai a Fudó Mjóó 不動明王, (obr. 3). V oblasti, kde mal Amida njorai srdce, Arijori rozpoznal svoj vystrelený šíp a oľutoval svoj čin. Amida njorai vyjaviť Arijorimu svoj zámer sprítomniť v hore nebeskú a pekelnú ríšu a zachrániť tak žijúce bytosti. Povedal mu tiež, že vzal na seba podobu medveďa, ktorého postrelil a že biely jastrab bol premenený Tačio Tendžin. Amida njorai požiadal Arijoriho, aby sa stal jeho nasledovníkom (buddhistickým mníchom) a aby

„otvoril horu“ *kaisan* 開山, teda aby na hore založil buddhistickú tradíciu.

Príbeh je zaznamenaný vo viacerých prameňoch a verziách,²⁶ z čoho sa dá usudzovať, že bol ústne tradovaný a neskôr boli zaznamenané jeho viaceré verzie. Vo verzii pochádzajúcej z *Tatejama rjaku engi* 立山略縁起, ktorú uvádza Fukue (2005), sa Arijori priblíži k jaskyni, z ktorej vyžaruje svetlo. Po tom, čo ohúrený Arijori vstúpi do jaskyne, stojí pred ním Amida zlatej farby, v hrudi má zapichnutý Arijoriho šíp a krváca. S Amidom sa v jaskyni objavil aj Fudó Mjóó, bol to premenený Arijoriho jastrab. Z neba zostupovalo dvadsaťpäť bódhisattvov a padali kvety, bolo to ako v raji. Výjav z tejto verzie sa nachádza na

vyobrazeniach Tatejama mandaly.

Buddhistická tradícia na hore Tatejama sa viaže s tradíciou *šugendó* (修験道), teda tradíciou spájanou s horskými mysticko-asketickými praktikami a tiež s uctievaním božstva Fudó Mjóó.²⁷ Dá sa usudzovať, že verzia príbehu v *Tatejama rjaku engi*, podľa ktorej sa v jaskyni zjavil Fudó Mjóó, odkazuje na ezoterickú formu japonského buddhizmu alebo asketickú tradíciu v pohorí Tatejama.²⁸ V príbehoch o počiatkoch buddhistickej tradície na miestach spätých s hnutím *šugendó*, vystupuje veľmi často ako hrdina, ktorý otvorí horu lovec, alebo je lovec sprievodcom askétu, ktorý prichádza do hory a založí na nej buddhistickú tradíciu.²⁹ V miestach spätých s tradíciou *šugendó* je často uctievaná triáda božstiev.³⁰

božstve a o *Tadžikaraovi* ako manifestácii Fudó Mjóóa (skt. Acalanátha, Vidjárdža) (Hirasawa, 2012: 22). Podľa Takaseho (1977) sa zmienka o Tačio Tendžim nachádza v historických záznamoch pod rôznymi menami – napríklad Tačio gongen 刀尾権現, tiež Tózan Tačio gongen 当山刀尾天神, alebo Curugisan Tačio Tendžin 剣山刀尾天神, Tačio Tendžin Fumoto džinuši 刀尾天神麓地主. Ide o miestne božstvo, ktoré ovládalo územie pohoria Tatejama vrátane úpätia hory a vrcholu Curugi dake 剣岳. Je mu napríklad zasvätená svätyňa Tačio džindža 刀尾神社 aj buddhistický chrám Tačio *tera* (dži) 刀尾寺 v dnešnej Tojame 富山市 (Takase, 1977: 223).

25 Kannon je japonský termín pre Avalókitéšvaru. V Japonsku vystupuje ako jeden zo spoločníkov buddhu Amidu (Amidu njorai), skt. Amitábha. V Japonsku bola táto postava spätá s predstavou raja *Fudaraku* 補陀落 <skt. *Potala(ka)*> situovaného na juhu. Druhým zo spoločníkov buddhu Amidu je bódhisattva Seiši (skt. Mahásthámaprápta).

26 Pre konkrétne pramene pozri Fukue, 2005: 16-17; Hirasawa, 2012: 53-61 alebo Takase, 1977; 1981.

27 Fudó Mjóó (skt. Akalanátha, Vidjárdža), je postava, ktorá sa stala súčasťou ezoterickej formy japonského buddhizmu a zohrávala rolu v horskej asketickej tradícii. Stopy po úcte tohto božstva sa v Japonsku objavujú v období Heian (794 – 1185). Opis postavy Fudó Mjóó je súčasťou sútry *Dainiči kjó* 大日経 a jej komentára *Dainiči kjó so* 大日経疏; pozri Okada, Tsujimoto, 1979: 52.

28 O súvislosti asketickej (šugendó) tradície na hore a kultu Fudó Mjóó pozri Fukue, 2005: 27. O kulte Amidu pozri Hirasawa, 2012: 66-77.

29 Úzky vzťah lovcov, horského asketizmu a tradície otvorenia hory uvádza Gorai (1989) aj Hori (1966). Hirasawa uvádza, že v starších záznamoch legend sa Arijori nespomína, v *Ruidžukigenšó* 類聚既縁抄 vystupuje ako zakladateľ kultu neznámy lovec a v *Irohadžiruišó* 伊呂波字類抄 je zakladateľom Saeki no Ariwaka. (Hirasawa, 2012: 1, 56).

Motív šiestich ríš

Na vyobrazeniach Tatejama mandaly sa okrem ríše pekla *džigokudó* 地獄道 (skt. *naraka-gati*) objavujú aj motívy z ostatných piatich ríš, jedným z nich je motív z ríše hladných duchov *gakidó* 餓鬼道 (skt. *préta-gati*). Hladní duchovia *gaki* 餓鬼 sa na vyobrazeniach snažia uhasiť svoj smäd v jazere. Trestom pre tých, ktorí uviazli v ríši hladných duchov, však je, že voda, ktorou sa snažia uhasiť svoj smäd, či potrava, ktorou by chceli zahnať hlad, sa mení na oheň. Na vyhotoveniach Tatejama mandaly je možné nájsť vyobrazenie hladného ducha, ktorý podáva biele rúcho mníchovi. Tento motív sa viaže na príbeh o hladnom duchovi na hore Tatejama. Hladný duch poprosí horského askétu o pomoc vo svojom trápení. Askéta súhlasí a vydá sa s odkazom od hladného ducha do jeho domu. Prostredníctvom askétu prosí hladný duch svoju dcéru, aby za neho vykonala obrady. Ako dôkaz toho, že hovoril s jej otcom, jej askéta ukáže otcov odev – biele rúcho (Fukue, 2005: 54).³¹

Ďalším z motívov z ríše hladných duchov je vyobrazenie obradu nasýtenia hladných duchov *segaki* 施餓鬼. Okolo oltára prichystaného na obrad *segaki* sú zhromaždení mnísi a nahé postavy s bielou látkou okolo pása a lotosovým listom na hlave. Niektorým visia spod listov dlhé vlasy.³²

Motív z ríše zvierat *čikušódó* 畜生道 (skt. *tiriagioni-gati*) je na vyobrazeniach Tatejama mandaly zastúpený v podobe zvierat sediacych v blízkosti ríše pekla. Okrem nich je na vyobrazeniach Tatejama mandaly možné vidieť stvorenia s telom zvieraťa a ľudskou hlavou. Iným variantom je postava s kravskou hlavou, oblečená v rúchu mnícha. Postava s kravskou hlavou pochádza z príbehu o mníchovi, ktorý konal zlo, a tak



Obr. 4 Raigó. Amida v sprievode dvadsiatich piatich bódhisattvov (detail mandaly z Kiššóbó).

raz, keď bol v pohorí Tatejama, spadol do údolia a jeho hlava sa v tej chvíli premenila na kravskú. Dlhho ho hľadali a volali jeho meno, no keďže sa zakaždým ukázala kravská hlava, pokladali ho za strateného (Fukue, 2005: 54).³³ Podľa výkladu *Tatejama mandala kaisetsu wa* je v ríši zvierat 3400 miliónov druhov zvierat (Takase, 1981: 151).

Ríšu *ašuradó* 阿修羅道 (skt. *asura-gati*) možno na Tatejama mandale rozpoznať ako skupinu bojovníkov navzájom zápasiacich medzi sebou. Pri skupine stojí veľký démon a udiera na bubon (japonský bubon *taiko* 太鼓). Podľa *Tatejama mandala kaisetsu wa* štyria králi spustia z nebeskej ríše meče, ktoré padajú ako dažď, na bytosti z ríše ašura, ktoré by sa pokúsili vyliezť do nebeskej ríše (Takase, 1981: 152).

Na vyobrazeniach Tatejama mandaly sa nachádza aj nebeská ríša *tendó* 天道 (skt. *déva-gati*). Nebeské osadenstvo je viditeľné v hornej časti mandaly (obr. 4). Postavy prichádzajúce v oblakoch predstavujú výjav nazývaný *raigó* 来迎.³⁴ Výjav je umiestnený medzi vrcholmi *Ojama* 雄山 a *Džódózan* 浄土山. Výjav *raigó*

30 Napríklad v oblasti Kumano ide o triádu v podobe Amida njoai 阿弥陀如来, Jakuši njoai 薬師如来 a Sendžu Kannon 千手観音 uctievanú vo svätyniach v Hongú 本宮, Šingú 新宮 a Nači 那智 (Moerman, 2005: 77). V pohorí Dewasanzan 出羽三山 (dnešná prefektúra Jamagata 山形) ide o trojicu hôr Haguro 羽黒, Gassan 月山, Judono 湯殿 a triádu Amida, Kannon, Dainiči (Earhart, 1970). V Nikkó 日光 (prefektúra Točigi 栃木) je to trojica hôr Nantai 男体, Njohó 女峰 a Taró 太郎 (Jamasawa, 2009).

31 Podobný obsah má príbeh, ktorý autor uvádza na str. 70, tu však nefiguruje hladný duch, ale len duch mŕtveho lovca. Lovca sa ocitol v pekle kvôli množstvu vtákov, ktoré za života lovil. Hirasawa uvádza obdobný obsah divadelnej hry *nó Utó* (Hirasawa, 2012: 81).

32 Obdobné typy postáv sa nachádzajú aj na vyobrazeniach mandál z oblasti Kumano (*Kumano kandžin džikkai mandala*). Podľa Hirasawy by mohli ísť o nedonosené plody detí, ktoré sa vďaka obradu *segaki* 施餓鬼 pripravujú na znovunarodenie. Lotosové listy sa totiž objavujú aj na iných vyobrazeniach, no na hlavách nedonosených plodov detí. V takom prípade symbolizujú placentu (Hirasawa, 2012: 132-133).

33 Viac o motívoch z ríše zvierat pozri Keller Kimbrough, 2006a alebo Bělka, 2012.

predstavuje Amidu (Amitábha), prichádzajúceho v ústrety zomierajúcemu človeku, ktorého vezme do nebeskej ríše. V prípade Tatejama mandaly je na vyobrazení Amida njoai v sprievode dvojice bódhisattvov Kannon 観音菩薩 (nesúc lotosový piedestál pre znovuzrodeného človeka) a Seiši 勢至菩薩. Zomierajúci človek však nie je vyobrazený. V inom variante prichádza v sprievode dvadsiatich piatich bódhisattvov. K motívom z nebeskej ríše tiež patrí vyobrazenie päťfarebného oblaku (Takase, 1981: 146).

Tatejama mandala a vizualizácia pekiel

Tatejama ako pohorie spojené s predstavou pekla sa spomína už v období Heian (794 – 1185). Takase (1981) uvádza príbeh o Tatejame zaznamenaný v zbierke *Honchōhōka(ke)genki* 本朝法華驗記, ktorá pochádza z 11. – 12. storočia. Podľa príbehu askéta (*šugenša* 修験者), praktizujúci v Tatejame *šugen* 修験 (asketické praktiky), stretne ducha zomrelej mladej ženy, ktorá ho prosí o pomoc. Z približne rovnakého obdobia pochádzajú príbehy o askétovi v pohorí Tatejama, ktorý narazí na ducha zomrelej mladej ženy či ženy, ktorá sa prepadla do pekla, zapísané v zbierke *Kondžakumonogatarišū* 今昔物語集 (Takase, 1981: 161).

Súvislosť medzi pohorím Tatejama a predstavou pekla predurčili jej prírodné podmienky (Fukue, 2005: 37; Kodate, 2004: 132). Keďže ide o pohorie sopečného pôvodu, na horách sa nachádzajú sírnaté termálne pramene vyvierajúce na povrch. Pocit umocňujúci predstavu pekla je vyvolaný zrakovým i čuchovým zážitkom, pretože sa tu uvoľňujú sopečné plyny a zo zeme stúpa para.

Na vyobrazeniach Tatejama mandaly dostáva peklo veľký priestor.³⁵ Nachádzajú sa tu motívy z ôsmich veľkých pekiel, niektoré motívy vedľajších pekiel, kráľ Enma 閻魔 (skt. *Jama*), a ďalšie predstavy, ktoré nepochádzajú z indického prostredia ako špecificky ženské peklá – *krvavé jazero* a *peklo neplodných žien* alebo deti v prítomnosti bódhisattvu Džizóa 地藏菩薩 (skt. Kṣitigarbha) na brehu rieky *Sai no kawara*

賽の河原. Motívy pekiel, ktoré sa nachádzajú na vyobrazeniach Tatejama mandaly, sú z veľkej časti indického pôvodu, no Japonsko zastihli už s nánosmi čínskych predstáv.³⁶

Všeobecne mala veľký vplyv na štýl zobrazovania výjavov z pekiel v Japonsku zbierka z desiateho storočia *Ódžójōšū* 往生要集, ktorej autorom je Genšin 源信 (942 – 1017). V zbierke sú vymenované a živo opísané peklá a pekelné útrapy, ktoré na vinníkov čakajú.³⁷ Genšinova zbierka uvádza osem veľkých pekiel a šesťnásť vedľajších. V dlhšom naratíve o otvorení pohoria Tatejama, ktorý uvádza Fukue, sa nachádza zmienka o tom, že na hore Tatejama je 136 pekiel.³⁸ Na vyhotoveniach Tatejama mandaly sa nachádzajú tieto peklá:

Peklo znovuzrodenia alebo znovuožívania tōkacu džigoku 等活地獄 (skt. samdživa)

Je to peklo vyhradené pre vrahov. V tomto pekle sa utrpenie vinníkov stále opakuje a po tom, čo v pekelných mukách zomrú, sú opäť prebratí k životu a zakúšajú utrpenie a smrť odznovu (Antoni, 2009: 38). Pekelníci ich telá nakrájajú alebo uvaria v kotle, akoby boli kus mäsa alebo ryby, alebo ich rozdrvia na prach údermi kladiva (Fukue, 2012: 44). K tomuto pekle patrí aj predstava lesa, ktorého stromy majú namiesto listov meče (Macunaga, Macunaga, 1972: 107). V prípade Tatejama mandaly, býva vrchol hory *Curugidake* 劔岳, ktorý sa týči nad Údolím pekla na hore Tatejama, vyobrazený ako hora mečov (ihiel), po ktorej sa snažia previniť vyliezť (Hirasawa, 2012: 97-98).

Peklo čiernych povrazov kokudžó džigoku 黒縄地獄 (skt. kálasútra)

Peklo čiernych povrazov je miestom pre zlodějov a vrahov. Dostanú sa sem tí, ktorí za života okrádali iných a vraždili. Nachádza sa len na jednom z vyobrazení Tatejama mandaly. Ide o trest, pri ktorom sú ponad vriacu vodu natiahnuté horúce čierne laná vyrobené zo železa. Laná sú upevnené o dva stĺpy. Úlohou vinníkov je prejsť po lane na druhú stranu s nákla-

34 Termínom *raigō* alebo *raikō* 来光 sa označuje v Japonsku aj klimatický úkaz, pri ktorom sa v rannom slnečnom svetle v oblakoch tesne nad horizontom odráža vlastný tieň pozorovateľa vo vnútri kruhového útvaru obklopený dúhovým svetlom. Ide o tzv. Brockenský príznak.

35 Fukue (2005: 35) uvádza, že výstup a putovanie cez horu Tatejama umožňovalo vyhnúť sa utrpeniu v pekle po smrti. Vyobrazenia na mandalách napomáhali putovným šíriteľom kultu hory prilákať podporovateľov kultu.

36 Zmienka o ôsmich horúcich peklách sa nachádza v texte známom ako *Manusmṛti* (2. storočie pred n. l. – 2. storočie). Za jeden z najautoritatívnejších textov v tejto oblasti sa pokladá text *Abhidharmakóśabhāṣya* (4. storočie), ktorého autorom je Vasubandhu. Tento text mal vplyv na učenie o peklách v krajinách, kde prevládal mahájánový buddhizmus. Nachádza sa v ňom prvýkrát predstava o ôsmich peklách vrstvených pod zemským povrchom, pričom ku každému z nich patrí šesťnásť vedľajších pekiel. Pre podrobnejší výklad o peklách indickej buddhistickej tradície pozri Berounský, 2012; 2007 alebo Macunaga, Macunaga, 1972.

37 Wakabajaši (2009: 329) uvádza, že Genšin sa inšpiroval sútrami *Kise kjō* 起世經 a *Šóbónendžo kjō* 生法念処經, ktoré obsahujú opisy pekla. Macunaga a Macunaga udáva ako zdroj, z ktorého Genšin čerpal pri opisoch pekla, Saddharma smṛti-upasthāna (Macunaga, Macunaga, 1972: 76).

38 Berounský uvádza, že Saddharma smṛti-upasthāna udáva 136 pekiel (Berounský, 2012: 29). Bližšie o Saddharma smṛti-upasthāne (Saddharma-smṛtjupasthāna) pozri Berounský, 2007.

dom kamenia naloženým na chrbte. Existuje aj možnosť, že previnilcov zviažu čiernymi lanami vyrobenými z horúceho železa a následne rozsekajú sekerou, pílou alebo mečom (Macunaga, Macunaga, 1972: 85, 86).³⁹ Prvý variant je vyobrazený na vyhotovení Tatejama mandaly zo *Saišódži* 最勝寺.

Peklo stiesnenia alebo drvenia

shugó džigoku 衆合地獄 (skt. sanghāta)

Peklo pre zlodejov a vrahov, ale najmä cudzoložníkov. Vinníkov tu vložia do mažiara a kladivom alebo tlčikom roztľú na prach. Nástroje vraj predstavujú ženské a mužské pohlavné orgány. Mažiar ženské a tlčik či sekera mužské (Fukue, 2005: 47). Tento motív sa nachádza napr. na vyhotovení Tatejama mandaly z Daisenbó 大仙坊 alebo Zendóbó 善道坊.

Jedno z vedľajších pekiel pekla drvenia je *Tójórin* 刀葉林. V peklu *Tójórin* je zvláštny strom, ktorý má namiesto lístia meče. Na vrcholci stromu sa zjavuje krásna žena a láka nešťastníka k sebe. Ten, po tom, čo sa snaží dostať na vrcholec, zistí, že tam už nik nie je a žena sa náhle objaví pod stromom. Previnilec opäť podľahne jej lákaniu a zlieza po strome smerom dolu, pričom je dorezaný od ostria čepelí stromu. Na vyhotovení Tatejama mandaly pochádzajúcej zo *Saišódži* 最勝寺 je na jednom vrcholci muž a na druhom žena. Na Tatejama mandalách býva zobrazený ako *Tójórin* 刀葉林 vrchol hory Curigadake (Hirasawa, 2012: 97-98).⁴⁰

Peklo nárekov *kjókan džigoku* 叫喚地獄 (skt. raurava)

Do pekla nárekov sa dostanú tí, ktorí sa, okrem už v predošlých peklách spomínaných prečinov, dopustili pijanstva. Motívy z pekla nárekov sa nachádzajú aj na vyobrazeniach Tatejama mandaly. Dvaja pekelníci držia vinníka, násilne mu otvárajú ústa kliešťami a do úst mu lejú tekutinu medenej farby. Je to horúci nápoj, ktorý spôsobí, že vinníkovi navrú vnútorné orgány a tekutina pretečie celým ústrojenstvom, až sa dostane von z tela.⁴¹ Tento trest je vyobrazený na Tatejama mandale z Kiššóbó 吉祥坊.

Ďalším z trestov v peklu nárekov je trest spálením. Previnilcov tu zavrú do miestnosti vyrobenej zo železa, ktorá je celá v plameňoch. V jednom z vedľajších pekiel, ktoré sem patria, je aj miestnosť, ktorej veľkosť sa udáva v starej mierke – v lakťoch.⁴² Miestnosť veľká 200 lakťov je celá v plameňoch a nebožtíci v nej zhoria. Je to trest pre tých, ktorí naviedli iných na pitie alkoholu. Tento motív sa nachádza na vyhotovení Tatejama mandaly z Daisenbó.

Peklo veľkých nárekov *daikjókan džigoku*

大叫喚地獄 (skt. maháaurava)

Peklo veľkých nárekov je miesto, kam sa dostanú po smrti ľudia, ktorí počas života zabíjali, kradli, cudzoložili alebo sa inak sexuálne prehrešili, dopúšťali sa pijanstva a navyše klamali. Trestom pre klamárov bolo vytrhnutie jazyka pomocou kovových kliešťov. Ide o peklo nekonečného utrpenia, a tak vinníkovi jazyk dorastie a podstupuje rovnaké utrpenie odznova (Fukue, 2005: 49, 50).⁴³ Tento motív sa nachádza na mnohých vyhotoveniach Tatejama mandaly.

Peklo spaľujúcej horúčavy *šónecu džigoku*

焦熱地獄 (skt. tapána)

Miesto, kam sa dostanú tí, ktorí počas života odmietali alebo popierali pravdu o príčine a následku. Takých previnilcov pekelníci nastoknú na ražeň a opekajú.⁴⁴ Vo vyobrazeniach Tatejama mandaly sa tento trest nachádza v Pekle neustáleho mučenia (Fukue, 2005: 50). Je prepojený s príbehom Mokurena 目連 (Maudgaljána),⁴⁵ (v niektorých vyhotoveniach ide o Arijoriho), ktorý prichádza do pekiel zachrániť svoju matku. Tento motív sa nachádza na mnohých vyhotoveniach Tatejama mandaly.

Peklo nekončiaceho náreku *abikjókan*

(*muken džigoku*) 阿鼻叫喚 (skt. avíci)

Sem sa dostanú ľudia, ktorí sa počas života okrem previnení trestaných v predošlých peklách dopustili vraždy rodičov, svätých mužov alebo askétov,⁴⁶ hanobili Buddhu, alebo spáchali nejaký podvrtný akt voči buddhistickej komunite, či zničili chrám (Fukue,

40 Hirasawa tiež uvádza variantu z *Džúo džigoku* 十王地獄圖, kde je na vrchole stromu muž a zvädza ženu (Hirasawa, 2008: 9).

41 Fukue uvádza alternatívu takehoto typu trestu vo vedľajších peklách pekla drvenia. Ide o opačný postup a teda pekelníci nelejú tekutinu cez ústny otvor, ale cez otvor análny. V takom prípade sa však netrestá pijanstvo, ale homosexuálny styk previnilca (Fukue, 2005: 49). Vedľajšie peklo, v ktorom sa ničia previnilcom orgány a jeho súvislosť s orálnym a análnym stykom uvádza aj Macunaga a Macunaga (1972: 112). Hirasawa uvádza meno pre toto vedľajšie peklo *Akkenšo* 悪見処 (miesto zlých pohľadov). Hirasawa však hovorí o treste za zneužívanie detí (Hirasawa, 2008: 10).

42 Jeden lakeť zodpovedá približne 46 cm (Fukue, 2005: 49).

43 Hirasawa špecifikuje toto miesto ako *Džumuhenu* 受無辺苦 vedľajšie peklo Pekla veľkých nárekov (Hirasawa, 2012: 91, 92; 2008: 10). Ohľadom Pekla veľkých nárekov pozri tiež Macunaga, Macunaga, 1972: 92, 93, 121.

44 Macunaga a Macunaga neuvádzajú obdobný trest v Pekle spaľujúcej horúčavy. Uvádzajú miesto vo vedľajšom peklu Pekla znovuzrodenia alebo znovuožívania nazývané „evil stick hell“ (Peklo zlej/diabolskej palice), no neudávajú podrobnejší opis trestu (Macunaga, Macunaga, 1972: 109).

45 Viac o podobných naratívach o Mokurenovi (Maudgaljána) a jeho ceste do pekiel pozri Hirasawa, 2012: 113-126. Viac o príbehu Mokurena z tibetského a čínskeho prostredia pozri Berounský, 2012: 77-131.

46 Macunaga udáva vraždu arhata (Macunaga, Macunaga, 1972: 100).



Obr. 5 Kráľ Enma s vejárom v ruke, jeho pomocníci a zrkadlo džóhari no kagami (detail mandaly z Kiššóbó).

Kráľ Enma

Motív pekla je zastúpený na vyobrazeniach Tatejama mandaly aj postavou kráľa (sudcu) Enmu 閻魔王 (skt. *Jama*), (obr. 5).⁴⁷ Na vyhotovení mandaly z Kiššóbó sedí Enma za stolom, v ruke má vejár a pred sebou rozbalený zvitok. Pred sebou má prípad previnilcov čakajúcich na rozsudok. Previnilci sú zviazaní a hlavu majú upevnenú v klade. Vedľa Enmu je umiestnené zrkadlo džóhari no kagami 淨頗璃鏡 (淨頗梨鏡),⁴⁸ ktoré pravdivo ukazuje skutky vinníkov, ktorých predeň postavia. Pred zrkadlom je vyobrazený odsúdenec a v zrkadle sa premieta zlý skutok, ktorý za života vykonal. Okrem zrkadla je v pekle

2005: 50). Previnilci sem padajú dolu hlavou v priebehu 2000 rokov. Existuje však aj iný spôsob, ako sem vinníka dopraviť, a to v Japonsku známy motív ohnivého voza. Oba motívy sa nachádzajú aj na vyobrazeniach Tatejama mandaly. Nachádzajú sa tu tiež motívy z príbehu o Mokurenovi, ktorý sa vydal do pekiel zachrániť svoju matku. Mokuren vystupuje v príbehu ako učeník Buddhu a jeho príbeh je zaznamenaný v „Sútre o záchrane Mokurenovej matky“ *bussecu mokuren kjúbo kjó* 仏説目連救母經 (Fukue, 2005: 51). Keď sa Mokuren dostane do Pekla nekončiaceho náreku a volá svoju matku, vidí, ako ju pekelník nastokne na ražeň a spáli na uhol. Tento motív sa nachádza na vyobrazeniach Tatejama mandaly.

Na vyobrazeniach Tatejama mandaly sa nenachádza vyobrazenie z Pekla veľkej spaľujúcej horúčavy *daišónecu džigoku* 大焦熱地獄 (skt. prátápana), kde skončia previnilci, ktorí zneuctili mníšky alebo mníchov, či oddaných veriacich laikov (Macunaga, 1972: 97).

váha, na ktorú vinníka niektorý z pekelníkov položí. Váha slúži na váženie karmy vinníka.⁴⁹

Na vyobrazení Tatejama mandaly je ako protiváha voči váhe previnilcovej karmy na druhej strane upevnené kamenné závažie. Na vyobrazeniach Tatejama mandaly pochádzajúcich z Hósenbó 宝泉坊 a jej kópie s malými modifikáciami z Kiššóbó 吉祥坊, je na druhej strane upevnené koleso v plameňoch, pravdepodobne predstavujúce kolobeh zrodení. Objavuje sa i motív dvoch ľudských hláv, ženskej a mužskej, ktoré vedia o dobrých aj zlých činoch odsúdenca a informujú o nich Enmu.

Studené peklo

Na hore Tatejama je podľa vyobrazení na mandale aj jedno zo studených pekiel. Predstavuje ho jazero *Mikurigaike* ミクリが池. V jazere sú vinníci ponorení po krk v ľadovej vode, ktorá im spôsobuje neznesiteľnú bolesť.⁵⁰ Tento motív sa nachádza na vyhotovení Tatejama mandaly z Daisenbó. Viaže sa k nemu prí-

⁴⁷ Enma patrí k postavám z kultu desiatich kráľov, ktorý prišiel do Japonska koncom dvanásteho storočia. Čiastočne podľa modelu čínskej verzie „Sútry o desiatich kráľoch“ a z časti na základe japonských materiálov vznikla v Japonsku niekedy medzi rokmi 1000 a 1300 „Sútra o Džizóovi a desiatich kráľoch“ *Džizó džúókjó* 地藏十王經 pod dlhším názvom tiež *Bussecu džizó bosacu hoššin innen džúó kjó* (gjó) 仏説地藏菩薩十王經 (Teiser, 2003: 58-60). Wakabajaši hovorí o čínskej verzii „Sútry o desiatich kráľoch“ *Bussecu džizó bosacu hoššin innen džúó kjó* a jej japonskej verzii *Džizó džúó kjó* (Wakabajaši, 2009: 328). Hirasawa uvádza, že Sútry o desiatich kráľoch, ktoré boli rozšírené na Kórejskom polostrove obsahujú verše identické s Japonskou verziou „Sútry o Džizóovi a desiatich kráľoch“, pričom tieto verše sa nenachádzajú vo verzii z Dunhuangu. Hirasawa sa odvoláva na autora Motoi (Hirasawa, 2008: 15).

⁴⁸ Tiež *gónokagami* 業鏡 (Hirasawa, 2008: 15).

⁴⁹ Japonská aj tibetská verzia „Sútry o desiatich kráľoch“ uvádza váhu karmy spolu so štvrtým sudcom podsvetia, ktorým je *Gokan-ó* 五官王 (Enma je piaty spomedzi sudcov). Kompresia motívov, akú možno nájsť na Tatejama mandale, nie je ojedinelá (Wakabajaši, 2009: 328). Ohľadom Tibetskej verzie pozri Beroúnsky, 2012: 159, 190. Ohľadom čínskej pozri Teiser, 2003.

⁵⁰ Zobrazenia studených pekiel sú v Japonskom prostredí zriedkavé. Zmienka o nich je napr. v *Čikurindži engi*, kde sú aj vyobrazené. Genšinova zbierka *Ódžjóšú* im nevenuje veľa pozornosti (Wakabajaši, 2009: 336-337).

beh o mníchovi, ktorý sa tu prepadol do pekla (Fukue, 2005: 69).

Peklo dvoch žien

Typickým motívom z ríše pekla je v prípade Tatejama mandaly aj vyobrazenie muža, ktorého telo zvierajú hady s dvoma ženskými hlavami. Ide o trest spojený s tým, že v živote tohto muža boli dve ženy, každá z nich si na neho nárokovala. V dôsledku žiarlivosti a previnenia lipnutia majú ženy podobu hadov (Fukue, 2005: 67; Hirasawa, 2012: 126-130; Keller Kimbrough, 2006b: 181; Kodate, 2004: 131). Tento motív sa nachádza na viacerých vyhotoveniach Tatejama mandaly.

Krvavé jazero

Okrem hlavných a vedľajších pekiel sa medzi motívami Tatejama mandaly objavujú motívy, o ktorých sa zbierka *Ódžójóšú* nezmiňuje. Sú to motívy pekiel: *krvavého jazera*, *neplodných žien* a *Sai no kawara* 賽の河原. V Japonsku sa rozšírili v 16. storočí (Glassman, 2009: 177).

Krvavé jazero *kecu no ike* 血の池 (obr. 6) je peklo určené špeciálne pre ženy. Ide o trest za nečistotu spôsobenú krvou, ktorá vytekla pri pôrode, prípadne menštruačnou krvou (Kodate, 2004: 124). Súčasťou motívu Krvavého jazera býva aj *kecubon kjó* 血盆経 (Sútra o krvavej kadi). Sútra bola záchranou pre ženy, ktorým hrozili muky v Krvavom jazere. Od obdobia Kamakura (1185 – 1333) bola rozšírená predstava, založená na sútre *Tendžo džóbucu kjó* 転女成仏経, o tom, že žena môže dosiahnuť stav buddhu, ak sa premení na muža. Túto predstavu v Japonsku postupne nahradila predstava spojená s vierou, že Sútra o krvavej kadi môže ženám pomôcť dosiahnuť stav buddhu (Kodate, 2004: 124; Hirasawa, 2012: 112-115). Viera v silu sútry bola v Japonsku rozšírená a šíritelia kultu pohoria Tatejama ju aktívne propagovali na svojich okružných cestách po okolitých krajoch (Kodate, 2004: 133). Motív Krvavého jazera zobrazuje ženy po krk namočené



Obr. 6 Krvavé jazero (detail mandaly z Kiššóbó).

v krvavom kúpeli. Uprostred sa dvíha z jazera nad jeho hladinu lotosový kvet, na ktorom sedí žena, ktorú zachránila Sútra o krvavej kadi (iný variant je, že sa na ňom objavuje bódhisattva Kannon, ktorá ženu zachráni).⁵¹

Peklo neplodných žien

Ďalším motívom, ktorý sa spája s peklom, predurčeným ženám, je Peklo neplodných (doslovne kamených) žien *umazume džigoku* 石女地獄. Je to miesto, kam sa dostanú neplodné ženy a ženy, ktoré z nejakého dôvodu nemali dieťa, alebo tomu úmyselne bránili. Na vyobrazeniach Pekla neplodných (kamenných) žien vidieť ženy, kľačiace pri bambusovej rastline, hrabúce sa v zemi. Snažia sa vyhrabať semienko bambusu. Bambus predstavuje dieťa, ktoré nikdy nemali. Vyklíčenie bambusu má predstavovať vyklíčenie nového života. Predmet, ktorým hrabú v zemi, je knôt sviečky (Fukue, 2005: 68; Moerman, 2005: 223). Fukue (2005) uvádza, že knôt sviečky sa v minulosti používal ako jedna z metód proti otehotneniu.

Sai no kawara

K predstavám Japoncov o živote po smrti patrí postava bódhisattvu Džizóa 地藏菩薩 (skt. Kšitigarbha).⁵² Okrem iného sa Džizó objavuje v pekle na brehu rieky *Sai no kawara* 賽の河原, pri ktorej sú predčasne zomrelé deti. Na vyobrazeniach vidno detské postavy pri rieke (niekedy rieka chýba), ako si skladajú malé stúpy z kamienkov. Pekelníci však ich úsilie

51 Ide o Njoirin Kannon 如意輪観音, jednu z podôb, do ktorej sa premieňa bódhisattva Kannon (tiež *Henge Kannon* 变化観音, čo sa dá preložiť ako Premenená Kannon). O jej spojení s rituálmi v oblasti Tatejama pozri Hirasawa, 2012: 137, 138. Viac o motíve krvavého jazera pozri Glassman, 2009; Kodate, 2004; tiež Moerman, 2005: 223; Hirasawa, 2012: 112-126.

52 Hirasawa uvádza, že medzi najvplyvnejšie texty o Džizóvi patrí sútra *Džúrín kjó* 十輪経, zdôrazňujúca jeho nápomocnosť pri záchrane bytostí uviaznutých v kolobehu znovuzrodení, najmä však v pekle. Z pôvodného indického textu, ktorý bol napísaný v sanskrite, ostali len fragmenty. Text bol preložený do čínštiny v 4. alebo 5. storočí a znovu preložený počas dynastie Tang autorom Xuanzang. Ďalším je sútra *Džizóbosacu hongan kjó* 地藏菩薩本願経, ktorá opisuje jeho bývalé životy. Jeho rola záchrancu a mediátora sa stala dôležitou v 10. storočí, spolu s predstavami o *mappó* 末法 (konci zákona), pekla a Čistej Zeme *džódo* 浄土 (Hirasawa, 2008: 19).



Obr.7 Dacueba (foto autorka).

zmaria a deti stavajú stélu znovu a znovu. Pekelníci sa zjavia, ak rodičia zabudnú na obrady za svoje zosnulé deti. Deti sa ocitli v pekle preto, že spôsobili matke trápenie už počas tehotenstva a ďalšie spôsobili rodičom svojou predčasnou smrťou. Keďže sú už mŕtve, nemôžu odplatiť rodičom ich rodičovskú lásku a starostlivosť, ktorú od nich dostali (Fukue, 2005: 57, 58; Hirasawa, 2012: 131). *Sai no kawara* je podobne ako krvavé jazero stotožnená s reálnou riekou v pohorí Tatejama (Fukue, 2005: 57; Hirasawa, 2012: 132).

Dacueba

Po uplynutí prvého týždňa po smrti sa previnilec dostane pred prvého podsvetného sudcu, odkiaľ na ceste k druhému sudcovi musí prejsť riekou *Sanzu no kawa* 三途の川. Čím menej zlých skutkov má za sebou počas života, tým ľahšie je pre neho prebrodiť riekou (Fukue, 2005: 117). Pri rieke na neho čakajú dve bytosti v podobe starcov. Jedným je stará žena *Dacueba* 奪衣婆, druhým je stariec *Keneó* 懸衣翁 (Fukue, 2005: 118; Hirasawa, 2012: 169). Starena kradne šaty vinníkom, ktorí sa prebrodili na druhú stranu rieky, a stariec ich vešia na strom zvaný *Erjódžu* 衣領樹. Podľa toho, ako sa vetvy stromu pod váhou šiat ohnú, určí sa váha

zlých skutkov previnilca (Fukue, 2005: 118).

Obrad látkového mosta

Obyvatelia dediny Ašikuradži, ktorí sa, ako je uvedené vyššie, aktívne podieľali na šírení kultu pohoria Tatejama, mali v úcte staré božstvo, nazývané Uba (tiež Uмба alebo Unba) (Fukue, 2005: 100-106; Hirasawa, 2012: 161-163). Božstvo má podobu starej sediacej ženy s padnutým poprsím, so strapatými vlasmi a s obrovskými doširoka otvorenými očami (obr. 7). Stopy po kulte tohto božstva nie sú rozšírené len v Ašikuradži, doložených je 66 vyhotovení, ktoré sa našli v Japonsku (Fukue, 2005: 102). Pre obyvateľov Ašikuradži však toto ženské božstvo v sebe spájalo úctu k ich hore (konkrétne vrchol Dainičidake 大日岳)

a k horským riekam (Fukue, 2005: 102). Postava lokálneho božstva splynula s predstavou božstva Uba a neskôr s predstavou Dacueby.⁵³

Svätyňa, v ktorej bola uctievaná, má stále miesto vo vyobrazeniach mandál, ktoré pochádzajú z Ašikuradži, keďže bola súčasťou Obradu látkového mosta. Na obrade sa na rozdiel od očistnej púte mohli zúčastniť aj ženy.⁵⁴ Prvá písomná zmienka o tomto type obradu pochádza zo 17. storočia.⁵⁵ Podľa opisu z roku 1842, ktorý uvádza Fukue, sa časť Obradu látkového mosta odohrávala práve vo svätyni Uba, tzv. *Uba dó* 姥堂, a časť vo svätyni Enmu *Enma dó* 閻魔堂. Svätynie *Enma dó* a *Uba dó* oddeľuje rieka, cez ktorú vedie most. Pri obrade sa medzi obe svätynie cez most natiahla biela látka (odtiaľ pochádza názov Obrad látkového mosta).⁵⁶ Úkony pri obrade predstavovali obrady, ktoré sa vykonávajú po smrti človeka. Obrad sa pre účastníkov začínal v svätyni Enmu. Účastníci obradu tvorili dve skupiny. Jedna skupina účastníkov obradu bola vedená „odprevádzateľom“ mŕtvych (reprezentoval ho vysokopostavený predstaviteľ buddhistického tradície na hore Tatejama). Prítomní prejavili ľútosť nad svojimi činmi a boli rituálne očistení. Ná-

⁵³ Viac o kulte Uba a Dacueba pozri Hirasawa, 2012: 161-163 (Uba), 169-170 (Dacueba).

⁵⁴ Hirasawa uvažuje o tom, že žiarlivosť Uby, starého božstva hôr *jama no kami* 山の神, mohla byť príčinou zákazu vstupu na hory, ktorý platil pre ženy (Hirasawa, 2012: 163).

⁵⁵ V roku 1614 sa uskutočnil rituál, pri ktorom sa pokrýval most v Ašikuradži látkou. Zmienka o ňom sa nachádza v dokumente z roku 1674, v historických záznamoch rodu Kaga *Kagahašijirjó* 加賀藩史料 (Fukue, 2005: 106; Hirasawa, 2012: 31).

⁵⁶ Podrobnejšie informácie o význame bielej látky pri obradoch uvádza Averbuch (2011: 14-15).

sledne ich „odprevádzač“ *adžari* 阿闍梨 (skt. áčárja) alebo tiež *indóši* 引導師 vyviedol zo svätyne Enmu a smerovali k „látkovému mostu“. Na moste sa stretli s druhou skupinou, ktorá im prišla naproti zo svätyne *Uba dó*, vedená iným vodcom, nazývaným *raigóši* 来迎師 alebo tiež *indžu* 院主 (Hirasawa, 2012: 155; Fukue, 2005: 109; Averbuch 2011: 22). Stretnutie predstavovalo výjav *raigó* 来迎, pri ktorom Amida njojai so skupinou bódhisattvov prichádza privítať mŕtveho. Druhá skupina účastníkov obradu prišla privítať prvú skupinu účastníkov na ich novej ceste po znovuzrodení.⁵⁷

Na vyobrazeniach Tatejama mandaly je motív Obradu látkového mosta umiestnený v dolnej časti (väčšinou vpravo). Nachádzajú sa tam svätyne *Enma dó* a *Uba dó*, rieka ktorá ich oddeľuje a most pokrytý bielou látkou. Vyobrazené sú i obe skupiny účastníkov obradu.

Motív Obradu látkového mosta predstavuje prepojenie buddhistických predstáv s pôvodnou náboženskou tradíciou. Pôvodnú náboženskú tradíciu zastupuje Uba, v jej svätyni sa odohrávala časť obradu. Pôvodná lokálna tradícia sa, ako sa zdá, stala súčasťou buddhistického obradu, pri ktorom účastník prešiel očistou, rituálnou smrťou a znovuzrodením v raji.⁵⁸ Zahŕnutie lokálneho božstva Uba do obradov buddhistického obradu je možné interpretovať ako príklad *hondži* *suidžaku* – učenia, ktoré má počiatky v Indii, a v súlade s ktorým boli miestne japonské božstvá *kami* zlúčené s buddhistickými predstavami božstiev. Podľa tohto vysvetlenia sa miestne japonské božstvá *kami* interpretujú ako lokálne manifestácie bódhisattvov či buddhov.⁵⁹

Niektoré odlišnosti vo vyhotovení mandál a ich možný pôvod

Vyobrazenia na mandalách, ktoré pochádzajú z Ašikuradži sa líšia od vyobrazení na mandalách z Iwakuradži. Ide najmä o motívy súvisiace s miestnymi obradmi. Preto sa motív Obradu látkového mosta na mandale objavuje v prípade, že vyobrazenie pochádza z Ašikuradži. Na väčšine vyobrazení mandaly, ktoré pochádzajú z Iwakuradži tento motív chýba. Po-

dobne na vyobrazeniach z Ašikuradži väčšinou chýba motív kotla, ktorý bol súčasťou obradu odohrávajúceho sa aj v Iwakuradži (Hirasawa, 2012: 34, 62).⁶⁰ Pre vyhotovenia mandál z Ašikuradži sú typické bohaté obrazové motívy pekiel. V typoch z Iwakuradži je ale namiesto kresby určitej pekelnéj scény, do zvislého obdĺžnikového útvaru pripomínajúceho visiaku vlajku, vpísaný text označujúci o akú pekelnú scénu ide. Obrazové motívy, ktoré sa nachádzajú na vyhotoveniach mandál z oboch dedín sú príbeh o otvorení hory a motív *raigó*.

Podľa historických záznamov prebehol medzi dedinami súdny spor, pri ktorom boli v roku 1711 súdne rozdelené zodpovednosti a práva týkajúce sa šírenia kultu pohoria Tatejama na okružných cestách a práva prístupu na horu Tatejama (Fukue, 2005: 14; Hirasawa, 2012: 33). Napriek tomu, že dedina Ašikuradži má prirodzený prístup k pohoriu, keďže sa nachádza na jej svahu, právo spojené s prístupom na hory bolo pridelené ľuďom z Iwakuradži, ktorí žijú v dedine na úpätí pohoria. Rozdelenie práv by mohlo byť dôvodom rozdielov vo vizuálnom vyhotovení mandál.⁶¹

Vizuálne vyhotovenie mandál, ktoré pochádzajú z Iwakuradži, má blízko k historickým mapám. Keďže Tatejama mandala zobrazuje skutočnú topografiu, niekedy sa ťažšie odliší od historickej mapy. Historická mapa Tatejamy však neobsahuje obrazové motívy postáv pútnikov, trpiacich vinníkov ani pekla či pekelníkov a chýba v nich aj príbeh o otvorení hory. Mapy boli niečím v zmysle „sprievodcu“ výstupom na horu Tatejama. Vyrábali sa vo veľkosti 60 x 40 cm. Na porovnanie, mandaly mali veľkosť strany viac ako meter.

Ďalšia odlišnosť je badateľná na vyobrazení pohoria Tatejama pochádzajúceho z Hósenbó a jeho kópie s malými modifikáciami, pochádzajúcej z Kiššóbó.⁶² Na Tatejama mandale z Hósenbó motív vedľajšieho pekla *Tójórin* (vedľajšieho pekla – pekla drvenia) susedí s vrcholom hory *Curugidake*. Mandala z Kiššóbó však oddeľuje výjav pekla *Tójórin*, a vrchol hory *Curugidake*, ktorý je vyobrazený ako „hora mečov“. Mandala z Kiššóbó umiestňuje peklo *Tójórin* medzi Enmu a jeho nástroje na meranie karmy. Podľa Hirasawy (2012: 184) ide buď o „čudnú modifikáciu“, alebo o omyl.

57 Pre viac informácií ohľadom rituálu látkového mosta pozri Fukue, 2005: 106-116; Hirasawa, 2012: 148-159. Pre novodobú podobu obradu pozri Averbuch, 2011.

58 Podobne opisuje tradíciu spätú s kultom hôr aj Hori (1966: 12). Pre rituálne púte horou pozri tiež Arichi, 2006: 343.

59 Pre podrobnejšiu analýzu pozri Hirasawa, 2012: 172, 173.

60 Hirasawa uvádza, že ide o rituál nazývaný Odprevádzanie kami *kami no okuri* 神の送り, ktorý sa odohrával každoročne v Iwakuradži, tretieho dňa v mesiaci október. Počas obradu sa zohrieva voda v kotli, čo súviselo s veštením. Súčasťou obradu bol i sprievod, ktorý dookola obchádzal prednáškovú sálu pričom účastníci niesli posvätné stánky zo siedmich svätých (Hirasawa, 2012: 35). Sprievod so sväťňami býva vyobrazený na Tatejama mandalách.

61 Keďže pre ľudí z Iwakuradži, ako uvádza Fukue, bol terén hôr neznámy (Fukue, 2005: 14-15). Podľa Hirasawy sú verzie z Ašikuradži názornejšie, pretože šíritelia kultu z Ašikuradži stratili právo sprevádzať pútnikov po hore, a tak pri šírení kultu prostredníctvom obrazovo bohatších vyhotovení mandál názorne predstavili lokalitu pohoria Tatejama (Hirasawa, 2012: 40).

62 Obe mandaly patria k vyhotoveniam z Ašikuradži.



Obr. 8 Výjav z Tójórin oddeľuje váhu karmy a Enmu. Protiváhou je horiace koleso (detail mandaly z Kiššóbó).

Autorka článku by rada poukázala na to, že pri týchto dvoch mandalách by mohlo ísť o inováciu motívu váhy karmy. V prípade Tatejama mandaly z Kiššóbó a Hósenbó je ako protiváha na váhe karmy umiestnené koleso v plameňoch. Koleso na váhe karmy, rovnako ako ostatné kolesá upevnené na štvorcovom podstavci, má tvar kolesa dharmy. Týmto sa líšia od ostatných vyhotovení Tatejama mandaly, na ktorých je ako protiváha upevnené kamenné závažie a na podstavci nie sú upevnené žiadne kolesá, prípadne podstavec chýba.

Záver

Tatejama mandala je vyobrazením, ktoré napomáha vizualizácii rôznych utrpení a napomáha vysvetliť spôsoby ako možno utrpeniu predísť, prípadne utrpenie ukončiť. Ako zobrazenie posvätnéj hory v sebe Ta-

tejama mandala spája miestne legendy, lokálne uctievané božstvá, buddhistickú tradíciu aj tradíciu spätú s horským asketizmom.

Článok sa pokúša predstaviť mandalu ako predmet spojený s kultom pohoria Tatejama a ako jeden z artefaktov, ktorý umožňuje nazrieť na predstavy o pekle v období Edo. Cieľom tohto článku nebolo opísať do detailov všetky motívy, ktoré sa nachádzajú na vyobrazeniach Tatejama mandaly, a neumožňuje to ani obmedzený rozsah.

Cieľom bolo tiež typologické zaradenie Tatejama mandaly k vyobrazeniam premeny *hensó* (zu) 変相 (図). Scény z pekiel na Tatejama mandale čerpajú inšpiráciu zo sútier, z Genšinovho diela *Ódžójóšú* a iných buddhistických textov, no podobne ako píše o vyobrazeniach premien Wang, texty sútier sú len architektonickým blokom, ktorý umožňuje rôznorodú výstavbu vizuálneho vyobrazenia na Tatejama mandalách. A tak na interpretáciu motívov, ktoré sa nachádzajú na Tatejama mandale, nepostačuje jedno učenie ukotvené v texte sútier, či jednotné učenie viažuce sa ku kultu pohoria Tatejama. Práve naopak, rôznorodosť motívov na Tatejama mandalách poukazuje na vývin kultu.

Na dynamickosť kultu pohoria Tatejama a učenia s ním spojeným poukazuje aj orálne prenášanie príbehov viažucich sa k pohoriu Tatejama, pútnická tradícia, ktorá tu existovala i pred rozmachom produkcie mandál, ako i splynutie tradičných lokálnych predstáv s buddhistickou tradíciou. Prelínanie miestnej a buddhistickej tradície možno rozoznať vo forme Obradu látkového mosta, ktorý spolu s prvkami buddhistickej tradície zahŕňa i staré miestne božstvo Uba (Onba). Príkladom prelínania sa rôznorodých tradícií sú miestne legendy o počiatkoch buddhistickej tradície v pohorí, kde vystupujú miestne božstvá ako Tačio Tendžin či Moriširi no gongen ako aj božstvá buddhistickej tradície, akými sú Amida či Fudó Mjóó. Dynamiku kultu badať aj v odlišnostiach vo vizuálnom vyhotovení mandál.

Tatejama mandala je predmet, ktorý je nositeľom viacerých významov. Nesie význam konkrétnej lokality v zmysle mapy, odkazuje na rituál, lokálne božstvá a lokálne legendy, spája v sebe viaceré kozmologické svety prepojené s reálnou topografiou. Je

zároveň multifunkčným predmetom: ako didaktická pomôcka bola napríklad Tatejama mandala využívaná pri výklade buddhistického učenia a historicko-

kého pôvodu kultu a ako propagačný predmet mandala napomáhala šíriteľom kultu pohoria Tatejama prilákať sezónnych pútnikov na horu Tatejama.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Antoni, A. (2009). *Hell is Round the Corner. Religious Landscapes, People and Identity in Contemporary Japan*. Tesi di dottorato. Università Ca' Foscari Venezia.
- Arichi, M. (2006). Sanno Miya Mandara: The Iconography of Pure Land on this Earth. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 33(2): 319-347.
- Averbuch, I. (2011). Discourse of the Reappearing: The Reenactment of the „Cloth-Bridge Consecration Rite“ at Mt. Tateyama. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 38(1): 1-54.
- Bělka, L. (2012). Comparative Descriptions of the Paintings. In: D. Berounský (ed.), *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings*. Praha: Filozofická fakulta univerzity Karlovy.
- Berounský, D. (2012). *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings*. Praha: Filozofická fakulta univerzity Karlovy.
- Berounský, D. (2007). Vrány rozsévající děs a červy s železnou tlačičkou. Pekla v Tibetském textu Abhidharmy. In: *Religio* 15: 109-124.
- Earhart, B. H. (1970). *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendo: an example of Japanese mountain religion*. Tokyo: Sofia University.
- Fukue, M. (2005). *Tateyamamandara: Etoki to shinkō no sekai 立山曼荼羅：絵解きと信仰の世界*. Japan: Hōzōkan 法蔵館.
- Glassman, H. (2009). At the Crossroads of Birth and Death: the Blood-Pool Hell and Postmortem Fetal Extraction. In: M. N. Walter; J. I. Stone (eds.), *Death and the afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii (s. 175-206). <http://www.scribd.com/doc/23134338/22.4.2011/>
- Gorai, S. (1989). Shugendo Lore. In: *Japanese journal of religious studies* 16(2-3): 118-142.
- Grotenhuis, E. (1983). Rebirth of an Icon: The Taima Mandala in Medieval Japan. In: *Archives of Asian Art* 36: 59-87.
- Hirasawa, C. (2012). *Hell-Bent for Heaven in Tateyama Mandara: Painting and Religious Practice at a Japanese Mountain*. Brill.
- Hirasawa, C. (2008). The Inflatable Collapsible Kingdom. In: *Monumenta Nipponica* 63(1): 1-50.
- Hori, I. (1966). Mountains and their importance for the idea of the other world in Japanese folk religion. In: *History of Religions* 6(1): 1-23. <http://www.jstor.org/stable/1062094>.
- Jamasawa, M. (2009). *Nikkō Tōshōgū no seiricu: Kinsei Nikkōsan no shōgon to saishi sošiki (日光 東照宮の成立：近世日光山の「莊嚴」と祭祀組織)*. Kjōto: Šibunkaku šuppan (思文閣出版).
- Keller Kimbrough, R. (2006a). Preaching the Animal Realm in Late Medieval Japan. In: *Asian Folklore Studies* 65: 179-204.
- Keller Kimbrough, R. (2006b). Tourist in paradise: Writing the Pure Land in Medieval Japanese Fiction. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 33(2): 269-296.
- Kodate, N. (2004). Aspects of Ketsubonkyō belief. In: S. Formanek; W. La Fleur (eds.), *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien (s. 121-143).
- Macunaga, A.; Macunaga, D. (1972). *The Buddhist Concept of Hell*. New York: Philosophical library.
- Mijake, H. (2005). *The mandala of the mountain: Shugendo and folk religion*. Tokyo: Keio University press.
- Moerman, M. D. (2005). *Localizing paradise: Kumano pilgrimage and the Religious landscape of Premodern Japan*. Harvard University Press.
- Okada, B. T.; Tsujimoto, K. (1979). The Fudo-Myō from the Packard Collection: A Study during Restoration. In: *Metropolitan Museum Journal* 14: 51-66.
- Takase, S. (1977). *Hakusan, Tatejama to Hokuriku Šugendō (白山、立山と北陸修験道) Sangaku šūkjōši kenkjūsōšo (三岳宗教史研究叢書) 10*. Tōkio: Meičō šuppan (名著出版).
- Takase, S. (1981). *Tatejama šinkō no rekiši to bunka (立山信仰の歴史と文化) Sangaku šūkjōši kenkjūsōšo (三岳宗教史研究叢書)*. Tōkio: Meičō šuppan (名著出版).
- Teiser, S. F. (2003). *The Scripture on the Ten Kings: And Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii.
- Wakabajaši, H. (2009). Officials of the Afterworld: Ono no Takamura and the Ten Kings of Hell in the *Chikurinji engi* Illustrated scrolls. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 36(2): 319-349.
- Wakabajaši, H. (2012). *The Seven Tengu Scrolls: Evil and the Rhetoric of Legitimacy in Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii.
- Wang, E. Y. (2005). *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China*. Canada: University of Washington Press.

Prvky multikulturalizmu v Cordóbskom kalifáte

MAREK ZEMAN

Katedra porovnávacej religionistiky, Filozofická fakulta,
Univerzita Komenského v Bratislave

The article searches, describes and analyzes multiculturalism in the Caliphate of Córdoba. Briefly chronicles history of the Iberian peninsula before the Caliphate. Examines the Muslim conquest of Hispania, founding of the Caliphate and life of various ethnic groups during that period. In the end the article describes the fall of the Caliphate and its breakup into independent kingdoms. Article explores judicial support, education system and cultural interaction of the ethnic groups and their impact on the day-to-day existence. Important part of the article focuses on impact the main translation schools had on medieval Europe and the connection those schools had with local politicians. Finally the article examines how much of multiculturalism there actually was in the Caliphate of Córdoba.

Key words: Caliphate of Córdoba; multiculturalism; Muslims; ethnic groups

Úvod

Článok sa zaoberá hľadaním, popisovaním a analýzou prvkov multikulturalizmu v rámci Cordóbskeho kalifátu. Načrtáva históriu Iberského polostrova pred Cordóbskym kalifátom. Rozoberá vstup moslimov na Iberský polostrov, založenie kalifátu a život jednotlivých etník v ňom. Nakoniec práca približuje pád kalifátu a nástupnícke štáty. Život etník je približovaný z pohľadu denného života etnika a zákonnej podpory etnika, školstva jednotlivých etník a možnosti prenosu medzi kultúrami. Pripomína hlavné prekladateľské školy a ich prínos v stredovekej Európe. Zároveň práca popisuje napojenie prekladateľských škôl na lokálne politické vrstvy. Na záver práca popisuje mieru, pri ktorej je možné pripustiť multikulturalizmus, respektíve jeho prvky v Cordóbskom kalifáte.

V súčasnosti sa často skloňuje pojem multikulturalizmu na územiach so zmiešaným etnikom alebo náboženstvom. Na pojem multikulturalizmu sa dá nazerať z dvoch rozličných uhlov. Na prvom mieste je to stav, keď rozličné etniká a kultúry spolunažívajú na spoločnom území bez výraznej dominantnosti jedného etnika alebo kultúry. Druhý rozmer je politický. Znamená to existenciu politickej garnitúry, ktorá

podporuje koexistenciu a vzájomnú komunikáciu jednotlivých etník. V našom prípade budeme brať do úvahy primárne náboženské skupiny a ich garnitúru.

Jedným často spomínaným príkladom spolužitia kultúr v súčasnosti je spolužitie moslimského, kresťanského a židovského etnika na Iberskom polostrove v stredoveku. Stredoveké Španielsko až do pádu Cordóbskeho kalifátu sa v súčasnosti zvykne ponímať ako raj duchovnej obrody a multikulturalizmu. Iberský polostrov bol v stredoveku miestom prelínania rozličných kultúr. Na jednom mieste v stredoveku spolužili rozličné náboženské a etnické skupiny. V každom čase počas stredoveku však bola na danom území Iberského polostrova dominantná vždy jedna kultúra a jedna politická garnitúra. Napriek dominantnosti jednej kultúry sa zaznamenané intelektuálne a kultúrne presuny môžu javiť v súčasnosti ako život a kultúrny a vedecký posun v rámci filozofie multikulturalizmu.

Existuje niekoľko myšlienkových prúdov, ktoré nahliadajú na toto spolužitie. Celkovo všetky prúdy stavajú na existencii vysokej vyspelosti kultúry v al-Andalúze. Zásadný rozdiel je v nahliadaní na nositeľov kultúry, či bola prinesená Arabmi alebo to bola

pôvodná kultúra pôvodného obyvateľstva. Podľa nositeľa kultúry sa na reconquistu potom nahliada buď ako na národnooslobodzovací boj alebo ako na dobyvaciu vojnu.

Predstavme si prúd potvrdzujúci kultúrnu vyspelosť al-Andalúzu. V 19. storočí sa objavuje romantický prúd predstaviteľa José Antonio Condeho (Conde, 1875), ktorý popisuje a vyzdvihuje rozkvet arabskej a španielskej kultúry na Iberskom polostrove v čase celkového úpadku kultúry v stredovekej Európe.

Rozšírenie pohľadu na problém nositeľov kultúry v al-Andalúze nastal v 20. storočí, keď bol k myšlienke vyspelej kultúry pridaný nový rozmer. Hlavný rozdiel je v náhľade na nositeľov myšlienky vyspelej civilizácie. Priblížme si hraničné myšlienkové prúdy: predstaviteľom prvého prúdu je Francisco Javier Simonet, ktorý sa zameriaval na potvrdenie dôležitosti mozarabov pri zachovávaní a šírení kultúry. Vo svojej knihe (Simonet, 1983) opísal hlavných predstaviteľov Cordóbskej prekladateľskej školy, vyzdvihol ich pôvodné španielske korene a zdôrazňoval pôvod v pôvodnom etniku, s prihliadnutím na fakt, že arabský jazyk bol pre týchto predstaviteľov materinským jazykom. Postupne sa prepracoval k myšlienke, že civilizácia arabských predstaviteľov bola vlastne prevzatá od pôvodného etnika. Opačný prístup má Américo Castro (Tauer, 2006), ktorý jediný začiatok kultúrneho a vedomostného rozkvetu španielskeho etnika vidí až po roku 711 a tvrdí, že tento prvok bol prinesený.

Všetky prístupy, ktoré sa venovali vyspelosti civilizácie v al-Andalúze a času pred ňou a po nej, zanechali niekoľko klišé až do dnešných dní, ktoré popisuje profesorka Rosa M. Rodríguez-Magda (Magda, 2010: 23):

- Kultúrna nadradenosť al-Andalúzu
- Kultúrna podriadenosť predislamského Španielska
- Dlh španielskej kultúry voči islamskej kultúre
- Idylické spoložitie kultúr v al-Andalúze
- Barbarstvo kresťanskej reconquisty.

Klišé, ktoré sme tu uviedli následne, sú využívané aj v súčasnosti. Španielski politici sa pripomínaním snažia o väčší nacionalizmus. Islamskí predstavitelia poukazovaním na krivdy, ku ktorým prišlo počas reconquisty, sa snažia o navrátenie času al-Andalúzu.

Rozpory však nevládnú len v otázke kultúrnej výmeny, ale aj v otázkach samotného spolunažívania moslimov s vyznávačmi judaizmu a kresťanstva, ktorí žili so štatútom *dhimmi*, a aj v otázke samotného štatútu dobytia Iberského polostrova moslimami.

Úlohou článku bude zaujať postoj k spoložitiu náboženských skupín v Cordóbskom kalifáte a kultúr-

nej výmene medzi nimi. V prípade Cordóbskeho kalifátu je dôležité poznamenať, že budeme sledovať koexistenciu primárneho moslimského obyvateľstva so židovským a kresťanským obyvateľstvom. Ak budeme sledovať štátne útvary na sever od Cordóbskeho kalifátu, zameriame sa na koexistenciu primárneho kresťanského obyvateľstva a minoritného židovského a moslimského obyvateľstva.

Iberský polostrov pred Cordóbskym kalifátom

Začnime životom na Iberskom polostrove pred príchodom moslimov. Téma vhodná pre budúce skúmanie je prechod Vizigótov, ktorí boli ariáni, na katolícky smer predstavovaný rímskou kúriou. Na Iberskom polostrove bolo v 6. storočí pôvodné rímske, katolícke obyvateľstvo väčšinovým obyvateľstvom. Elita krajiny bola primárne vizigótska a ariánska. Zblíženiu elity a pôvodného obyvateľstva napomohol kráľ Leovigild. Počas jeho vlády vojensky zjednotil krajinu, pripojil Svévske kráľovstvo, zmenšil byzantskú cisársku državu (juhovýchod dnešného Španielska). Na úplné zjednotenie však bolo treba zabezpečiť náboženskú jednotu. Z toho času sú zaznamenané prechody rodín Vizigótov k ortodoxnému katolicizmu. Leovigild sa snažil priblížiť jednotlivé náboženské smery a zvolal ariánsku synodu do Toleda. Synoda upravila ariánsku vierouku. Zrušil povinnosť nanovo krstiť konvertitov a bola uznaná rovnosť Otca a Syna, nie však Ducha svätého. Existujú náznaky, že Leovigild sám bol priaznivo naklonený katolicizmu a pred smrťou skonvertoval (Collins, 2005: 165). Tieto zmeny a následná konverzia Leovigildovho syna Rekkareda I. v roku 587 ku katolicizmu zabezpečila zmenu náboženského smerovania krajiny od ariánstva.

Geografické oddelenie od iných národov a zánik byzantskej enklávy prispelo k zníženiu potreby existencie veľkej vojenskej sily na polostrove. Významnejšia vojenská sila bola v rukách panovníkovej družiny. Hlavným dôvodom mobilizácie armády boli vpády Baskov a boje o nástupníctvo na trón. Významná sila postupne zostala v rukách biskupov a cirkvi. Poriadok sa udržiaval vyhlasovaním duchovných sankcií biskupmi. Biskupi sa schádzali a diskutovali nielen o náboženských otázkach, ale aj o otázkach monarchie. Rozľahlosť krajiny donútila nastaviť pravidlá pre hospodársky život cirkvi, zjednotiť liturgiu a definovať kanonické právo. Medzi rokmi 589 až 702 bolo v Španielsku 16 cirkevných koncilov. Ku koncu 7. storočia sa Toledo považovalo za kráľovské mesto. Králi od mesta odvodzovali svoju legitimitu.

Na obdobie prelomu 7. a 8. storočia však nemáme zachované zápisy, preto je v súčasnosti ťažké určiť, čo sa presne dialo pred príchodom moslimov. Čo presne

a ako nastalo sa dá len odhadnúť na základe dochovaných spisov a súčasných archeologických vykopávok. Bitka pri *Transductine Promontories* v roku 711 znamenala prehru vizigótskeho kráľovského vojska na čele s kráľom Roderichom. Podľa zápisov *Kroniky roku 754* sa predpokladá, že na Iberskom polostrove v roku 711 operovali minimálne dve moslimské armády. Zabitím kráľa a zabratím hlavného mesta bolo znemožnené obnoviť kráľovstvo zavedenou zložitou procedúrou inaurácie na trón (Collins, 2005: 171-172).

Moslimovia v kalifáte

Moslimovia v roku 711 začali dobývanie polostrova a v roku 720 prekročili Pyreneje. Následne zničili vizigótske kráľovstvo v Narbonne. Na začiatku Arabi usadzovali len menšie berberské posádky vo významných mestách. Oblasti museli podpísať zmluvu o kapitulácii a odvádzaní tribútu. Za to si mohli ponechať autonómiu. Moslimská vláda bola úzko naviazaná na vládu v Damasku. Napríklad berberská vzbura v polovici 8. storočia bola potlačená vojskami z Damasku. V tomto období na dvore moslimských vládcov udržiavali vysokú kultúrnu úroveň, podobne ako na dvoroch na Blízkom východe. Spojenie medzi vládou na Blízkom východe a na Iberskom polostrove pretrhla občianska vojna v Sýrii a v Egypte. Následne sa prejavili väzby medzi arabskými starousadlíkmi a usadlíkmi v Afrike. Väzby pomohli vytvoriť v zásade nezávislú arabskú vládu roku 746. Táto vláda bola zvrhnutá po desiatich rokoch a na trón sa dostal Abd ar-Rahmán. Bol to člen Umajjovskej dynastie, ktorý ušiel zo Sýrie pred abbásovskou revoltou v Sýrii (v rokoch 749 – 750). V roku 755 prišiel do Európy a v roku 756 založil umajjovské Španielsko. Viac ako 20 rokov zjednocoval jednotlivé provincie. Staval paláce, mešity, napr. Mesquita (v súčasnosti katedrála v Cordóbe). V nasledujúcich storočiach sa územie zmietalo vo vnútorných bojoch a v bojoch s kresťanskými vojskami. Úvodné storočia boli poznamenané vzburami a ich potlačeniami, napr. vzbura muladíov (konvertitov k islamu) počas panovania al-Hakama I. V rokoch 852 – 866 v Cordóbe existovalo Hnutie mučeníkov. Hnutie viedol biskup Eulógius, v knihe *Pamätník svätých* poukazuje na ponižovanie, výsmech a napádanie zo strany Arabov a odboj kresťanov.

Zmena nastala nástupom Abd ar-Rahmána III. (912 – 961), zjednotil územie a severné kresťanské štáty prinútil platiť tribút. V roku 929 Abd ar-Rahmán III. prijal titul kalif a knieža veriacich a dal si titul *an-Násir* (osloboditeľ). Titul kalifa a *amíra al-mu'minín* používalo ďalších osem nástupcov (v rokoch 961 – 1031). Doba druhej polovice vlády Abd ar-Rahmána III. a následné vládnutie jeho syna al-Hakama II. (961 – 976) sa považuje za vrcholné obdobie hospodárskeho

a kultúrneho rozmachu moslimského Španielska (Tauer, 2006: 162-163).

Nástupom vlády správcu al-Mansúra (938 – 1002) sa spája potlačenie vedeckého a kultúrneho rozmachu krajiny. Dal spáliť všetky vedecké knihy okrem matematických a lekárskejších. Zničil veľkú cordóbsku knižnicu. Al-Mansúr bol významný predstaviteľ ortodoxnej vetvy právno-náboženskej školy málikíja.

V čase konca Cordóbskeho kalifátu bolo Španielsko rasovo aj nábožensky pestré. Na severe sa nachádzali kresťanské kráľovstvá a kniežatstvá, zaberali skoro tretinu polostrova. Vynikali dve kráľovstvá Leon-Kastília a Aragónsko. Medzi štátmi na severe Španielska v stredoveku panovala nevraživosť. Vojny medzi kresťanskými štátmi boli v tom čase také časté ako medzi kresťanskými a moslimskými.

Prvý výrazný úspech v prospech kresťanských území zaznamenal Ferdinand I., kráľ leónsko-kastílsky (1037 – 1065). Zaútočil na *taifas*, štátne útvary, ktoré vznikli ako nasledovníci Cordóbskeho kalifátu. Dobyl veľkú časť územia dnešného Portugalska a prinútil emira zo Sevilly, aby mu platil tribút, a rovnako aj emira z Toleda. Druhým významným vládcom bol kastílsky kráľ Alfonz VI. s vojvodcom Rodrigom Diazom, ktorého prezývali El Cid. Alfonz získal veľké územia, v roku 1085 dobyl Toledo. Moslimskí vládcovia na odstránenie nebezpečenstva pozvali almorávidského emira Júsufa b. Tášfína, ktorý porazil v bitke pri Zalláke kresťanské vojsko a dobyl veľkú časť územia späť. Pozvanie berberských kmeňov nebolo ľahké. Moslimskí vládcovia sa obávali ich vplyvu na kultúrne vyspelejšie prostredie v al-Andalúze. Kultúra ako taká nebola podporovaná vládnuou vrstvou, naďalej sa však rozvíjala na dvoroch menších vládcov.

Tretím významným kresťanským panovníkom bol Alfonz VII. Kastílsky. V roku 1143 zomrel Júsúfov syn Alí a almorávidské kráľovstvo sa rozpadlo na malé celky. Alfonz VII. sa snažil vytlačiť moslimov. Miesto rozpadnutej ríše Almorávidov však zaplnila sekta Almohádov. Almohádi prešli na Pyrenejský polostrov, obnovili moslimskú ríšu (1146 – 1154), spojili *taifas* a zatlačili Alfonza. Toto obdobie je poznamenané tlakom na kresťanské a židovské authority. Komunity mali v zásade možnosť zvoliť si konverziu alebo smrť. Postupne sa však ríša oslabovala v prospech kresťanských štátov. Vyvrcholenie nastalo za vlády al-Ahmara (1232 – 1273), ktorý postupne strácal územia, až na územie v okolí Granady, Málagy a Almerie, kde zostali moslimovia až do roku 1492. „Hojne bola pestovaná filozofia, ktorá bola pokladaná za svetskú disciplínu, a preto jej teológovia väčšiny dogmatických smerov až na nepatrné výnimky nečinili prekážok“ (Tauer, 2006: 207).

Židia v kalifáte

V 6. – 11. storočí židia v Európe a aj na Iberskom polostrove boli usadení najmä v mestách. Zameriavali sa na remeslá a ich služba bola potrebná pri vedení úradov v mestách. Neskôr vzrástla ich dôležitosť pri požičiavaní peňazí.

Významný je rozvoj práva, ktoré sa zaoberá životom a náboženstvom židov na kresťanskom území. Na vizigótskom území platil *Lex Romana Visigothorum* (506 n. l.), známy je aj ako *Alarichov breviár*. V zásade ide o rozšírený Teodósiov kódex. Po odvrátení Vizigótov od arianstva a priľnutí k rímskemu kresťanstvu bol *Alarichov breviár* v roku 654 nahradený *Zákonomi Vizigótov*.

V roku 654 bol zavedený kódex pre Vizigótov a Rimianov: *Leges Visigothorum* (Zákony Vizigótov). Schvaľovali dekréty o násilnom pokristení, zakazovali zmiešané manželstvá, obriezku či dodržiavanie šabaty a rituálov. Židia boli trestaní bičovaním, popravami, konfiškáciou majetku, daňami, násilným pokristením. Bežným javom bolo, že židia po násilnom pokristení ďalej dodržiavali v tajnosti židovské zákony. Takýchto židov označujeme *marranos* (Johnson, 2007: 176).

Zmena nastala po príchode moslimov do Španielska, moslimovia pri obsadzovaní miest využívali židov ako veliteľov dobytých miest (Toledo, Cordoba, Granada, Sevilla...). Dobyvatelia nemali dostatok svojich vzdelaných zástupcov, preto využívali vedomosti židovského obyvateľstva. Do Cordoby boli pozývaní židovskí učitelia. Vo veľkých mestách al-Andalúzu boli usadené komunity s vlastnými ješivami.

Zlepšenie života a kultúrne obrodenie pokračovalo aj počas Cordóbskeho kalifátu. Obdobie Cordóbskeho kalifátu židia prirovnávali ku Kýrovmu zajatiu. Židia zastávali aj významné postavenia. Napr. lekár Abd ar-Rahmána III. bol židovského pôvodu. V 10. storočí v diplomatických službách Cordóbskeho kalifátu slúžil Chasdaj Ibn Šaprút. V roku 1056 bol na poste vezíra Granady Šmu'el Ibn Naghrela (Cohen, 2013: 36).

Opačná zmena nastala príchodom berberských kmeňov. Almorávidi pri príchode začali s násilnými konverziami a vyhladzovaním. Neskôr sa uspokojovali s výkupným, a zároveň v prípade potreby dosadzovali židov do administratívnych pozícií.

Druhá vlna prenasledovania prišla s Almohádmi, ktorí sa zamerali na násilné obracanie. Znovu sa objavili *marranos*. Almohádi zatvárali synagógy a ješivy. V prípade, že židia chceli naďalej vyznávať náboženstvo, museli sa fyzicky odlišovať. Nosiť šatstvo v modrej farbe s klobúkom v tvare oslieho sedla (šikla) alebo šatstvo zo žltej látky. Veľká časť židovských sídlisk zanikla, časť sa vysťahovala do kresťanských dŕžav,

časť do severovýchodnej Afriky a krajín Blízkeho východu. V tomto čase musel utiecť aj filozof Maimonides z al-Andalúzu či Jozef Kimchi, ktorý napísal významný traktát proti kresťanom (Johnson, 2007: 177).

Tolerovanie židovského obyvateľstva na území, ktoré bolo pod nadvládou moslimov, sa javí ako ekonomicky a kultúrne motivované. Toto tolerovanie však skončilo výmenou vládnej garnitúry, ktorá nepodporovala kultúrny rozvoj a dôraz dávala na náboženskú otázku, židovskú komunitu začala prenasledovať.

Právna ochrana židov v stredoveku

Arabi na svojich územiach tolerovali prítomnosť židov, zároveň sa však riadili dohodou *dhimma*. Po dobytí veľkých území severnej Afriky a Španielska sa na západ sťahovali z arabských území významní obchodníci a remeselníci. Židovskí remeselníci boli v tom čase prirodzenou súčasťou arabského sveta, preto sa na nich neprihliadalo ako na votrelcov. Zároveň používali židia arabský jazyk ako svoj materinský jazyk. K latinčine prihliadali skôr ako k jazyku, ktorý niesol negatívnu prizmu nepriateľského náboženstva.

Po celú dobu existencie kresťanských štátov sa uplatňovalo na ich územiach rímske právo, väčšinou v podobe Teodósiového kódexu alebo jeho klonu. Zároveň sa uplatňovali závery z katolíckych koncilov. Pripomínal sa štvrtý lateránsky koncil, spomína sexuálny styk medzi kresťanmi a židmi alebo saracénmi, a potrebu odlišného odievania pre židov a saracénov. Na základe spomienky saracénov sa predpokladá, že táto koncilová zmienka sa priamo zameriavala na Španielsko.

V 13. storočí Alfonz X. Kastílsky zaviedol kódex *Siete Partidas*. Obsahuje 12 zákonov týkajúcich sa židov. Je to jediný zákonník, ktorý sa zachoval z tohto obdobia a z územia kresťanských štátov, predpokladá sa, že ostatné zákony tej doby mali podobný obsah. Obsahoval napr., že žid nesmel mať kresťanského sluhu, kresťania nesmeli prijať pozvanie od žida ani ho pozývať na návštevu, nosenie odlišujúcich znakov na oblečeniach bolo ako ochrana proti náhodnému sexuálnemu styku. Židom sa povoľuje žiť medzi kresťanmi ako pripomienka potomkov ľudí, ktorí ukrižovali Krista (Cohen, 2013: 236-237).

Na území kresťanských štátov bola právna ochrana riadená kódexmi, stále sa však dbalo na odlišovanie moslimského a židovského obyvateľstva v živote, ale aj navonok.

Spolužitie medzi náboženstvami

Spolužitie moslimského obyvateľstva a obyvateľstva iných náboženstiev (židovského a kresťanského) sa

riadilo na základe dohody: *dhimma*. Bol to záväzok, dohoda medzi moslimským vládcom a predstaviteľmi iného náboženstva. *Dhimmi* (podvolení) mal právo na život a mohol praktizovať svoje náboženstvo, ktorému sa zaručovala ochrana. Odvádzal za to dane: daň z pôdy panovníkovi (*charádž*), miestnu daň z hlavy (*džizja*). Platil vyššie obchodné a cestovné dane ako moslimská komunita a mimoriadne dane na základe rozhodnutia panovníka. *Dhimma* len dočasne zbavovala povinnosti dobyvateľa zabiť porazených a skonfiškovať im majetok. Moslimský vládca mohol dohodu kedykoľvek jednostranne zrušiť (Johnson, 2007: 174).

Kresťania žijúci na území al-Andalúzu prijali arabčinu za hlavný jazyk. Do mien si pridávali arabské mená. Nazývali sa mozarábovia (z arab. *musta'rib*). Mozarábovia mali svoju cirkevnú organizáciu, na čele stál metropolita zo Sevilly, mali vlastnú samosprávu, ktorú si volili, a vláda ich následne potvrdzovala. Rozhodovali o nich vlastní sudcovia, ktorí rozhodovali podľa vizigótskeho zákonníka *Liber Iudicum* (Tauer, 2006: 165).

Zostáva otvorená otázka populácie a počtov konverzií na islam. Podľa metódy analýzy mien v rodinách moslimov nearabského pôvodu sa javí, že najväčší nárast konverzií bol v 10. a 11. storočí. Nie je však jasné, aké percento mala kresťanská či židovská komunita (Bulliett, 1979: 114-127).

Tieto konverzie sa však javia ako podmienené výhľadom na lepšiu ekonomickú situáciu alebo možnosť získania lepšieho postavenia.

Spolužitie kresťanov a židov v severných kresťanských štátoch sa nieslo do polovice 13. storočia v miernejšej atmosfére. Oblúbená konfrontácia medzi náboženstvami bola slovná. Známa je slovná potýčka, ktorú zorganizoval aragonský kráľ Jakub I. 20. – 31. 7. 1263 v Barcelone. Základný smer diskusie filozofov sa viedol o kacírstve Talmudu a postoji k mesiášstvu Krista. Zásadné závery z tohto stretnutia neexistujú. Každá strana si stret popisuje po svojom ako svoje víťazstvo. Zásadná zmena nastala na prelome 13. a 14. storočia, kde jednak Sancho potreboval získať kresťanské duchovenstvo a využil na jeho získanie antisemitskú tému. Na strane druhej kresťanské vzdelanie vzrastalo. Zároveň sa začali objavovať antisemitské zákony a zvyšoval sa tlak na konverziu židov zo strany mníchov. Pre židovských vzdelancov sa stalo zaujímavé prejsť na kresťanskú vieru, aby vedeli udržať krok s pokrokom. Záver spolužitia bez veľkých výpadov nastal koncom 13. storočia. V Španielsku sa začali prvé kresťanské pogromy proti židovskému obyvateľstvu (Johnson, 2007: 212-215). Židia, ktorí ušli pred útokmi, sa primárne usadzovali v Poľsku a Turecku.

Existujú zápisy, ktoré naznačujú toleranciu na

kresťanských územiach voči islamu. Peter Cantor vyzdvihoval islamský monoteizmus, oddanosť modlitbe, odmietanie modloslužobníctva, obetí... Dante prideliť Saladinovi „pekný“ kúsok pekla. Zároveň existovali predstavitelia opačného prúdu. Inocent IV. moslimov označoval za predstaviteľov idolatrie a polyteizmu a hovoril o nich ako o pomýlených, pričom kresťania idú po „ceste pravdy“ (*via veritatis*). Určité spojenie záporných prúdov naznačuje Gerald z Walesu (*De instructione principis*), podľa neho moslimovia odmietajú mäso, lebo sa požívajú. Spomenuté príklady sú len vzorkou výskytu. Vzťahy medzi náboženstvami boli zložité. V politickej sfére existovali príklady presadenia moslimov. Alfonz VI. sa označil za cisára „dvojaké viery“ pri reči k moslimom. Alfonz VIII. mal vo svojej armáde moslimských veliteľov a vyplácal ich z cirkevných desiatok, za čo dostal pokarhanie od pápeža.

Krížové výpravy začali postupne zlyhávať, spoločnosť začala hľadať iné cesty ako rozširovať kresťanstvo. Jedna cesta, ktorá sa javila ako vhodná, boli misie. František z Assisi kázal aj v Palestíne. Ramón z Lull pôvodom z Mallorky skonvertoval v polovici 13. storočia, následnú časť života venoval presadzovaniu učenia jazykov arabčiny, gréčtiny, hebrejčiny a sýrčiny na univerzitách a misiám. Raymond z Martí, katalánsky dominikánsky teológ 13. storočia, sa v Aragónii učil hebrejsky a študoval židovské texty, viedol misie v Španielsku. Na sklonku života učil v Barcelone hebrejčinu. Toto bol spôsob, akým prenikali jazyky Blízkeho východu na európske univerzity.

Z predchádzajúceho vyplýva, že právna ochrana židovského aj kresťanského obyvateľstva na princípe *dhimma* bola vždy závislá na svojvôli moslimského vládcu. Zaznamenané konverzie židovského a kresťanského obyvateľstva v období Cordóbskeho kalifátu sa javia ako ekonomicky a kultúrne motivované s cieľom získania lepšieho postavenia. V kresťanských štátoch v čase Cordóbskeho kalifátu existovalo napätie medzi majoritným obyvateľstvom a židovskými alebo moslimskými obyvateľmi. Voči židovskému obyvateľstvu sa postupne zväčšovalo napätie, ktoré sa na začiatku pretavovalo do slovných konfrontácií, neskôr prerástlo do pogromu. Moslimské obyvateľstvo bolo zaradené do života, ale stále bolo vydelené ako samostatné etnikum.

Kultúrne pozadie na území Iberského polostrova

Urobme si kultúrny náčrt života v moslimskej časti Iberského polostrova. Zakladateľ moslimskej ríše Umajjovský princ Abd ar-Rahmán pochádzal z Bagdadu. Jeho vnuk Abd ar-Rahmán II. sa priamo snažil napodobňovať, súťažiť s Bagdadom v miere vzdelania

nosti a podpore vedy. S touto etapou sa viaže príchod známeho hudobníka, speváka a skladateľa *Ziryaba* (Drozd). Tento príchod priamo vniesol kultúru a životný štýl z Bagdadu do Cordóby. Zároveň sa objavujú prvé kópie gréckych textov a texty bagdadských vzdelancov ako matematikov al-Chorezmí alebo al-Kindí. Vrchol rozvoja kultúry a znalostí prichádza práve s Cordóbskym kalifátom (929 – 1031). Napr. vládca al-Hakam II. založil veľkú knižnicu v Cordóbe a nazhromaždil v nej veľa textov. V okolí knižnice sa zhromaždilo veľa arabských učencov, ktorí sa zameriavali na astronómiu, botaniku, meteorológiu, farmakológiu a druhý smer bol filozofia, metafyzika a základy teológie.

Existujú však príklady odmietania samotných arabských filozofov na arabských územiach. Filozofa Ibn Masarru (883 – 931) obvinili z kacírstva a bezbožnosti. Odišiel do exilu, vrátil sa v čase panovania Abd ar-Rahmána III. a musel žiť v ústraní. Ibn Hazm (994 – 1063) bol najprv uväznený a neskôr vyhnaný z Cordóby.

Výhodou stredovekého Španielska bolo, že príchodom moslimov sa napojilo na rozsiahly politický celok, ktorý napomáhal kultúrnej a hospodárskej výmene. V al-Andalúze sa používali potraviny, ktoré Európa nepoznala: baklažán, vodný melón, špenát, pomaranče, cukrová trstina. Zmeny sa prejavovali aj v poľnohospodárstve, objavilo sa zavlažovanie. V mestách bolo zavedené osvetlenie ulíc, dlažba na uliciach. V španielskom meste Játiva vznikla manufaktúra na papier. O prienik arabskej poézie a piesní na sever od kalifátu sa postarali dievčatá (*qiyan*). Ich úloha bola obveseľovať pána piesňami a poéziou, pričom mali byť nedostupné, a tým si udržiavať záujem. Odovzdávali sa darmi alebo ako vojnová korisť. Následne skončili ako zabávačky či konkubíny. V tomto čase vznikla práca *Cordóbsky kalendár*, venovaná poľnohospodárstvu a astronómii. Práca sa považuje za ukážku spolunažívania mozarabov, Arabov a židov v kalifáte. Jedna zo zachovaných kópií je napísaná po arabsky s hebrejským písmom. Zároveň sa však ozývajú hlasy, napr. Ibn Abdun, aby sa práce nepredávali židom a kresťanom, lebo si ich budú prekladať a následne prisudzovať vlastným ľuďom a biskupom ako ich myšlienky (Lyons 2010: 145-153).

Kultúrne dianie v Cordóbskom kalifáte sa javí ako úplne podriadené politickej vláde. Dokonca samotní učenci moslimského pôvodu, ak sa dostali do nemilosti, mohli pracovať v čase Cordóbskeho kalifátu, ale museli sa zdržiavať v ústraní. Prelínanie kultúry však dochádzalo či už na úrovni bežného obyvateľa, ktorý spoznával nové plodiny, nový výzor mesta, alebo na úrovni vládcov, ktorí sa dostávali k novým vedeckým prácam či poézii.

Školy na Iberskom polostrove

Školstvo po páde Rímskej ríše sa v Španielsku udržalo v úrovni farských a biskupských škôl. Školy sa riadili podľa mníšskych reholí, študenti sa učili na spamäť žaltár a následne si mohli čítať aj inú, pridelenú, najmä náboženskú literatúru. V Španielsku sa v kláštoroch Sevilla, Toledo, Merida a v Zaragoze zavádzali študijné osnovy podobné Cassiodorovým, ktorý ich zavádzal v Taliansku. Napríklad Izidor zo Sevilly (zomrel 636) získal svoje vedomosti o starých spisoch v Seville v jednej z kláštorňských škôl.

Prekladateľské školy v Španielsku

Významná moslimská prekladateľská škola počas Cordóbskeho kalifátu sa nachádzala v samotnej Cordóbe. Prekladali a uchovávali sa primárne grécke, antické diela. Zaznamenané sú však aj preklady častí Etymológie Izidora Sevilského.

Preklady z arabčiny do latinčiny sa objavujú v 10. storočí v kresťanských štátoch na severe Španielska. Sú spojené s príchodom mozarabov z moslimského územia a strediskami sa stali Rippol a Vic. Napr. Gerbert z Avrillacu (neskôr pápež Silvester II.) v rokoch 967 – 970 v Katalánsku študoval preklady arabských prekladateľov. Významná prekladateľská škola bola založená po dobytí Toleda kresťanmi a vznikla pod patronátom arcibiskupa Raimunda (1125 – 1152). Prekladali sa v nej diela Aristotela, Avicennu, Al-Chvárizmího... (Magda, 2010: 49).

V Španielsku sa prekladalo ešte v 13. storočí. V Európe bolo viac prekladateľských centier. Monte Ca-síno bolo zamerané na prekladanie diel arabských lekárov. V Montpellieri na univerzite sa prekladali najmä lekárske diela, v tom čase na univerzite pracovalo veľa židovských lekárov. Známa prekladateľská škola existovala v Palerme. Kresťanské prekladateľské školy existovali na územiach, ktoré patrili kresťanským vládcom.

Záver

Pojem multikulturalizmu patrí do európskeho kultúrneho kontextu novoveku. Mapovanie na správanie stredovekého obyvateľstva sa javí ako nemožné, resp. scestné. Zobrazenie kultúrneho a sociálneho pohľadu na Cordóbsky kalifát cez pojem multikulturalizmu sa dá urobiť len z pohľadu európskeho kultúrneho kontextu a dopadu na učencov, ktorí žili na území Iberského polostrova, na európsku kultúru. Ak by sme sa zamerali na pohľad moslimov žijúcich v al-Andalúze, pravdepodobne by prikladali dôležitosť učencom, ktorí komentovali korán, hadithy a fiqh (islamské právo).

Tento rozmer je hlavný pri analýze dopadov popisovania prvkov multikulturalizmu na Cordóbsky ka-

lifát. V prípade, že budeme hľadať prvky multikulturalizmu, tak prekladateľské školy na moslimskom aj na kresťanskom území alebo rozvoj judaizmu počas Cordóbskeho kalifátu sa môžu považovať za takéto prvky. Zároveň však je nevyhnutné pripomenúť, že prebiehal prenos informácií len jedným smerom, či už k moslimom na území kalifátu alebo ku kresťanom na kresťanských územiach.

Prvky, ktoré môžu niesť črty multikulturalizmu:

- *Náboženské konverzie, ktoré sa diali na daných územiach.* Konverzie sa však javia skôr ako ekonomicky motivované. Ak boli konverzie politicky motivované, boli sprevádzané násilnosťami.
- *Zamestnávanie, podporovanie predstaviteľov židovskej a kresťanskej obce Arabmi.* Zamestnávanie sa tiež javí ako ekonomicky alebo garnitúrou a situáciou motivované, pretože keď pominula potreba alebo sa zmenila vládna garnitúra, prišlo k utlačovaniu. Na kresťanských územiach po celý čas existoval tlak na židovskú komunitu a rovnako na moslimskú komunitu.
- *Rovnoprávny život a správa židovských a kresťanských náboženských obcí na území kalifátu.* Právo bolo na kresťanských aj moslimských územiach namierené proti náboženským skupinám, ktoré nemali politickú moc. Zásadnou sa javí miera dodržiavania práva vládnu mocou. Napr. v čase Cordóbskeho kalifátu sa prihliadalo len na dohodu *dhimma*, náboženský rozmer sa nejaví ako hlavný pri spolupráci medzi moslimami a obyva-

teľstvom patriacim k judaizmu a kresťanstvu. Príchodom Almohádov a Almorávidov sa však na povrch dostali náboženské požiadavky a s nimi sa zmenil aj náhľad na nemuslimov.

- *Rozmach kultúry a vedomostí na Iberskom polostrove.* Kultúra a vedomosti boli orientované na využívanie vládncami náboženskými skupinami. Primárne však členovia iných náboženských skupín boli len využívaní, zamestnávaní na prácu pre vládnu skupinu. Rovnako to platilo aj v čase Cordóbskeho kalifátu, tu sa však pridáva nový rozmer, pretože židovskí učenci mali možnosť rozvíjať aj iné teórie. Naopak, učenci, ktorí pochádzali z pôvodného vizigótskeho prostredia, sa venovali práve rozvíjaniu vedy až po prestupe na islam.

Z predkladaného vychádza, že spolužitie v Cordóbskom kalifáte sa nemôže deklarovať ako spolužitie na báze multikulturalizmu. Niektoré prvky vo veľmi ohraničenom období, mieste, čase, kultúre nesú stopy, ktoré sa v súčasnom európskom kontexte javia ako prvky multikulturalizmu, celkový kontext však nie je založený na princípe koexistencie kultúr či ideálu rovnosti, známeho z definície multikulturalizmu. Vzhľadom na uvedené v predchádzajúcej časti všetko na danom mieste slúžilo vždy a výlučne vládnej moci, iné náboženstvá a kultúry boli skôr trpené z dôvodu hospodárskeho, vedomostného alebo kultúrneho úžitku.

POUŽITÁ LITERATÚRA:

al-Khalili, J. (2011). *The house of wisdom*. New York: Penguin Books.
 Bulliett, R. W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge.
 Cohen, M. R. (2013). *Pod křížem a půlměsícem. Židé v středověku*. Praha: Vyšehrad.
 Collins, R. (2005). *Evropa raného středověku 300 – 1000*. Praha: Vyšehrad.
 Conde, J. A. (1875). *Historia de la dominación de los árabes en España*. Madrid.
 Johnson, P. (2007). *Dějiny židovského národa*. Rozmluvy, Praha.
 Lowney, Ch. (2006). *A Vanished World*. Oxford: Oxford University Press.

Lyons, J. (2010). *The house of wisdom*. London: Bloomsbury publishing.
 Magda, R. M. R. (2010). *Neexistující al-Andalus. Jak intelektuálové znova vymýšlejí Islám*. Brno: vydavatelství L. Marek.
 Mundy, J. H. (2008). *Evropa vrcholného středověku 1150 – 1300*. Praha: Vyšehrad.
 Riché, P.; Verger, J. (2011). *Učitelé a žáci ve středověku*. Praha: Vyšehrad.
 Simonet, F. J. (1983). *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Turner.
 Tauer, F. (2006). *Svět islámu, dějiny a kultura*. Praha: Vyšehrad.

XII. konferencia EASR: Religion, Migration, Mutation

(3. – 6. september 2013, Liverpool, Veľká Británia)

TIBOR SEDLÁČEK

V poradí dvanásť ročník konferencie Európskej asociácie pre štúdium náboženstiev (European Association for the Study of Religions – EASR) sa tentoraz uskutočnil na sklonku leta pod gesciou Britskej asociácie pre štúdium náboženstiev (British Association for the Study of Religions – BASR) a Liverpoolskej univerzity Hope (Liverpool Hope University). Práve na jej pôde boli prezentované jednotlivé príspevky. Súčasťou stretnutia bola aj špeciálna konferencia Medzinárodnej asociácie pre dejiny náboženstva (International Association for the History of Religions – IAHR). Za zmienku stojí, že po niekoľkých rokoch sa celoeurópske religionistické stretnutie vrátilo do krajiny, v ktorej malo svoju premiéru, keď sa v roku 2001 konala prvá úplná akcia EASR v Cambridge.

Už nosná téma konferencie „Náboženstvo, migrácia, mutácia“ naznačuje, že vítané boli príspevky pojednávajúce o transformácii religióznych fenoménov. Čo sa vlastne stane s náboženskými predstavami po ich prenesení do iného prostredia a po ich interakcii s novými kultúrnymi praktikami? Takáto transformácia sa nemusí týkať len populačnej migrácie, ale mutácie všeobecne. Podľa organizátorov je práve Liverpool veľmi dobrým príkladom, ako sa náboženstvá po zmene svojho miesta pretvárajú. Mestský prístav bol hlavným bodom stretu náboženských ideí v 19. storočí a je možné konštatovať, že Liverpool bol jedným z prvých britských multi-náboženských miest.

Liverpoolská konferencia bola naplánovaná na štyri dni. Počas prvého dňa bola na programe predovšetkým registrácia aktívnych účastníkov, ale aj formálne privítanie v impozantnej sále Hope Chapel. Ostatné tri dni už boli venované samotným príspevkom. Jednotlivé prezentácie boli rozdelené do 70 diskusných sekcií a predstavilo sa v nich vyše 270 účastníkov, ako inak, s témami pokrývajúcimi široké pole bádania. Medzi zúčastnenými boli aj viacerí členovia Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne. Celkové množstvo sekcií, ale najmä štúdií v nich obsiahnutých tu nie je možné uviesť ani stručne, nie to dopodrobna, preto sa obmedzím len na všeobecný komentár. Sekcie boli, samo-

zrejme, zamerané na už tradične dominujúce oblasti výskumu v religionistike, ako napr. kresťanstvo, islam, buddhizmus, indický región, staroveké náboženstvá, nové náboženské hnutia, metodológiu štúdia náboženstva či v posledných rokoch čoraz viac populárnu kognitívnu religionistiku. Za okrúhlym stolom zase prebiehali debaty pod názvom sekcie vzbudzujúcej rozpaky „Is There a Future for Comparative Religion?“. Verme, že áno. Miesto si tu našli aj témy sekcií zamerané na rituály, náboženstvo a migráciu, náboženstvo a identitu, spojenie náboženstva a hudby vo svetle praxe a teórie, paganizmus, prejavy a transformácie náboženstva v bývalom Sovietskom zväze a konšpiračné teórie zahrňujúce napr. UFO. Jedna zo sekcií sa dokonca týkala problematiky vzťahu náboženstva a homosexuality. V rámci sekcie „Non-Religion“ bola prezentovaná aj téma „Does Science Mutate into Religion? A Case of Transhumanism“. Nemenej zaujímavá môže obzvlášť pre mladšiu generáciu pôsobiť sekcia s pomerne exotickým titulom „God Listens (to Slayer): Religion in Heavy Metal and Punk Music Cultures“, kde bol okrem iného prednesený príspevok s názvom „Heavy Metal as Liturgy“ a príspevok o metale v Turecku ako prejav vzdoru voči islamizácii, prípadne sekcia „Death 2.0 – The Mutation of Death and Afterlife in Digital Games“. Nuž zdá sa, že aj súčasné (hudobno-digitálne) fenomény modernej doby môžu byť predmetom bádania s použitím religionistických metód.

Konferencia bola vhodnou príležitosťou nielen na konštruktívnu výmenu odborných názorov, ale aj na nadviazanie nových kontaktov. Na záver už len konštatovanie, že dvanásť ročník konferencie EASR zvládla Veľká Británia po organizačnej stránke veľmi dobre a zaiste nebude v tomto smere zaostávať ani nasledujúce stretnutie, ktoré sa bude konať 11. – 15. mája 2014 v Holandsku. Jeho hostiteľmi budú Holandská asociácia pre štúdium náboženstiev (Nederlands Genootschap voor Godsdienswetenschap – NGG) v spolupráci s Groningenskou univerzitou (Rijksuniversiteit Groningen).

18th European Maya Conference / 18. európska mayologická konferencia

(28. október – 2. november 2013, Brusel, Belgicko)

LENKA HORÁKOVÁ

Európska mayologická konferencia (EMC), organizovaná pod záštitou organizácie Wayeb (European Association of Mayanists), sa tento rok vrátila na miesto svojho zrodu, do belgického Bruselu. Spoluorganizátorom a hostiteľom konferencie bola Univerzita v Bruseli (Université Libre de Bruxelles). Podujatie sa uskutočnilo v dňoch od 28. októbra do 2. novembra 2013. EMC je najvýznamnejšou mayologickou konferenciou organizovanou v Európe, tradične s medzinárodnou účasťou. Súčasťou konferencie sú workshopy zamerané predovšetkým na epigrafiu a dvojdnové sympózium.

Podujatie býva otvorené príhovorom prezidentky Wayebu, Frauke Sachse, ktorá sa však programu počas prvého dňa nemohla zúčastniť, zastúpil ju teda tajomník Wayebu Ramzy Barrois. Po krátkom uvítaní nasledovala úvodná prednáška, ktorá je tradične venovaná histórii rozlúštenia mayského písma a písmu vo všeobecnosti. Tento rok sa úvodnej prednášky ujali Harri Kettunen z Univerzity v Helsinkách a Christophe Helmke z Univerzity v Kodani. Ich svojský sofistický humor vniesol do úvodnej prednášky nový rozmer a zaujal aj tých, ktorí boli s touto problematikou oboznámení v minulosti. Po úvodnej prednáške sa účastníci presunuli do Allende Hall v priestoroch univerzity, kde nasledovala krátka uvítacia recepcia spojená s otvorením výstavy fotografií Maurícia Megrola s názvom „The Sacred World of the Mayas“.

Nasledujúce dni boli venované workshopom. Účastníci konferencie si mohli tento rok vybrať z piatich tém. Začiatočnícky workshop pre záujemcov bez akýchkoľvek predchádzajúcich znalostí mayského písma bol tento rok realizovaný vo francúzštine. Viedli ho Ramzy Barrois (Ecole du Louvre), Céline Taignaux (Université Libre de Bruxelles), Olivia Bourrat (Musée du Quai Branly) a Rogelio Valencia Rivera (Universidad Veracruzana, Xalapa, Mexico). Účastníci sa naučili základy štruktúry mayského textu, rozlúštili základné kalendárne údaje a identifikovať základné znaky.

Prvý z pokročilých workshopov sa uskutočnil pod vedením Rusov Dimitriho Belaieva (Russian State University for the Humanities) a Alexandra Safronova (Moscow Lomonosov University). Workshop bol zameraný na dynastickú krízu v mayských štátoch klasického obdobia a jej reflexiu v hieroglyfických textoch. Účastníci pracovali predovšetkým s nápismi z miest ako Tikal, Dos Pilas, Palenque a Yaxchilán.

Druhý workshop pre pokročilých bol zameraný na záznamy o vojnových konfliktoch v oblasti nížin a ich širší kontext v rámci lokálnej histórie miest a ich interakcie. Workshop sa uskutočnil pod vedením Christiana Pragera (University of Bonn) a Svena Grone-meyera (La Trobe University, Melbourne).

Workshop pre výrazne pokročilých účastníkov bol tento rok venovaný gramatike mayského hieroglyfického písma. Keďže ide o pomerne novú a rozvíjajúcu tému, odborníci v tejto oblasti Alfonso Lacadena (Universidad Complutense de Madrid) a Albert Davletshin (Russian State University for the Humanities) ponúkli nielen najnovšie poznatky z oblasti fonológie, morfológie syntaxe a dialektológie, ale aj aktuálne návrhy a prístupy.

Posledný z ponúkaných workshopov nebol zameraný na písmo, ale na mayskú ikonografiu, predovšetkým na štylistické zmeny v zobrazovaní v monumentálnom umení počas klasického a poklasického obdobia. Účastníci workshopu pracovali pod vedením Erika Boota (nezávislý bádateľ) a Elisabeth Wagner (University of Bonn) s ikonografickým materiálom z Tikalu, miest z oblasti Petexbatunu a z významných poklasických stredísk na Yucatáne.

Workshopom boli venované tri dni. V stredu večer bola do programu zaradená špeciálna prednáška Erika Boota. Venoval sa v nej niekoľkým menej známym keramickým objektom, na ktorých identifikoval doteraz neznáme znakové systémy, ktoré by mohli priniesť nové pohľady na vznik a distribúciu písma v Mezoamerike. Prvá časť podujatia bola ukončená recepciou v Allende Hall, ktorá zároveň otvorila druhú časť podujatia – sympózium.

Témou sympózia boli krízové obdobia v mayskom svete („Post-apocalypse: Crisis and Resilience in the Maya World“). Sympózium otvorila Frauke Sachse, prezidentka Wayebu, a Pierre Marage, vice-rector ULB. Prvá prezentácia bola venovaná mytológii Mexika a Andskej oblasti, možnosti ich využitia pri komparatívnom štúdiu mezoamerickej kultúry. Autormi prezentácie boli Peter E. Eckhout a Sylvie Peperstraete. Geoffrey E. Braswell pokračoval prezentáciou o kolapse mayskej civilizácie v oblasti vysočín na juhu Guatemaly v závere predklasického obdobia. V téme predklasického kolapsu pokračoval aj Takeshi Inomata, ktorý vo svojom revolučnom príspevku veno-

vanom Ceibalu predniesol nové pohľady na datovanie tohto obdobia na základe keramických nálezov. Prvý blok uzavrela Suzanne Nolan príspevkom o období medzivládia v Yaxchiláne.

Benjamin N. Vis a Scott R. Hutson otvorili druhý blok sympózia príspevkom o metódach prieskumu, mapovania a možnosti aplikácie nových komparatívnych metód pri skúmaní sociálno-priestorového kontextu modelov osídlenia. Marie-Charlotte Arnauld poukázala na súvislosť poľnohospodárskych aktivít so sezónnym sťahovaním obyvateľstva a odlivom populácie z miest. Sústredila sa predovšetkým na oblasť v okolí mesta La Joyanca. Archeologickým dôkazom o rôznych modeloch priebehu opustenia mesta, násilným a náhlým alebo postupným, sa vo svojej prezentácii venoval Maxime Lamoureux-St-Hilaire. Jaroslav Žralka a Bernard Hermes predstavili lokalitu Nakum, ktorá v čase klasického kolapsu pred svojím pádom vykazovala znaky narastajúcej prosperity. Udalostiam v oblasti Petexbatun, predovšetkým lokalite Tamarindito a jeho postaveniu v krízovom období sa v poslednom sobotňajšom príspevku venovali Sven Gronemeyer a Markus Eberel.

Program prvého dňa sympózia bol zakončený odovzdávaním Ceny Wayebu. Tento rok bola cena úzko spojená s miestom konania konferencie. Ocenená bola Geneviève le Fort, ktorá stála pri zrode Wayebu pred 19 rokmi práve v Bruseli. Podujatie pokračovalo slávnostnou večerou pre registrovaných účastníkov v priestoroch univerzity.

Druhý deň sympózia otvoril svojím príspevkom Erik Boot. Venoval sa spojeniu mayských ikonografických elementov s nemayskými vplyvmi, predovšetkým na stélach zo záverečného klasického obdobia zo Seibalu. Záverečnej klasike sa vo svojom príspevku venoval aj Nikolai Grube, ktorý analyzoval pohľad klasických Mayov na transformáciu ich spoločnosti počas obdobia, v ktorom došlo ku kolapsu, a jeho odraz v nápisoch. Vplyvu historických analógií z koloniálneho obdobia na súčasné interpretácie klasického kolapsu v súvislosti s obdobiami sucha sa vo svojom príspevku venoval Johan Normark. Autormi nasledujúcej prezentácie boli Mallory E. Matsumoto, Kathryn Marie Hudson a John S. Henderson. Vyslovili v ňom myšlienku, že v oblasti juhovýchodnej Mezoameriky v niektorých komunitách bola kríza alebo kolaps vítanou, možno až zámernou zmenou. David W. Mixter sa venoval archeologickej lokalite Actuncan a pokusu jej obyvateľov o reorganizáciu politického systému po kolapse neďalekého Xunantunichu. Dopoldňajší blok uzavrela Yuko Shiratori príspevkom o sociálnej organizácii Itzov počas poklasického obdobia.

Popoludňajší blok bol zameraný predovšetkým na koloniálne obdobie. Otvorila ho L. Gabriela Rivera

Acosta príspevkom o ozbrojenom povstaní z roku 1712, známom ako „zendalské povstanie“, a jeho religióznych aspektoch. Jasper Nielsen hovoril o opätovnom použití predkoloniálneho stavebného materiálu s ikonografickými elementmi (známe ako *spolia*) pri stavbe kresťanských kostolov. Catherine Letcher Lazo sa venovala úlohe orálnej literatúry v čase krízy. V príspevku analyzovala varianty rozšíreného Yukateckého príbehu o žijúcom lane. Ústrednou postavou príspevku Allena J. Christensena bol Pedro do Alvarado, dobyvateľ horských mayských oblastí, a jeho spojenie s postavou v súčasnom náboženstve, známou ako Rilaj Mam. Príspevkom o vplyve aktuálnych krízových období na kultúru a život súčasných Mayov sympóziu uzavrel Demetrio Cojti Cuxil.

Záverom konferenčného programu bolo predávanie vlajky Wayebu, ktorým sa konferencia slávnostne odovzdáva do rúk organizátorom budúceho ročníka. Po krátkom príhovore Frauke Sachse odovzdala vlajku do rúk Milana Kováča z Univerzity Komenského v Bratislave, kde sa EMC uskutoční v roku 2014. Milan Kováč v krátkosti odprezentoval tému budúcoročnej konferencie, ktorou je mayská kozmológia, a účastníkom stručne predstavil Univerzitu Komenského a Bratislavu. Vo večerných hodinách nasledovalo spoločné posedenie v klube La Tavernier, ktoré podujatie oficiálne ukončilo. Pre záujemcov bola zorganizovaná aj možnosť návštevy americkej kolekcie v Royal Museums of Art and History v nedeľu v doobedňajších hodinách.

5. Jesenná akadémia mayského hieroglyfického písma

(15. – 21. november 2013, Bratislava, Slovenská republika)

KARIN ŠKUTKOVÁ

V dňoch 15. – 21. novembra prebehol v priestoroch Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave už piaty ročník Jesennej akadémie mayského hieroglyfického písma. Workshop zameraný na analýzu glyfov a preklad textov rôzneho charakteru spoločne organizovali Centrum mayských štúdií, Katedra porovnávacej religionistiky FF UK a Slovenský archeologický a historický inštitút. Zúčastnila sa na ňom ako obvykle okrem slovenských i zahraničných študentov aj širšia verejnosť.

Súčasťou Akadémie pre prihlásených študentov bol aj prípravný kurz počas semestra a v rámci workshopu sa konalo i sympóziu, ktoré prebehlo v prvý deň. Zaujímavé príspevky predniesli viacerí odborníci. Harri Kettunen (University of Helsinki, Fínsko) podnetným spôsobom zhrnul komplexnú tému mesačného kráľika v písomníctve, zobrazeniach a mytológii, pričom jeho rozprávanie ozvláštnili aj transkulturné paralely z Japonska a Číny („Rabbits in Classic Maya Writing and Imagery“). Guido Krempel (University of Bonn, Nemecko) rozobral nápisy Štruktúry 4 z oblasti Machaquila v Guatemale, ako aj historické pozadie ich postupného objavovania a skúmania, ktoré nie vždy prebiehalo práve vedeckými metódami („Scattered History – the Inscriptions of Strucutre 4, Machaquila“). Sympóziu uzavrel svojím príspevkom prof. John Chuchiak IV. (University of Missouri, USA), ktorý sa venoval písaniu ako forme odporu, pričom predostrel informácie z mnohých, dosiaľ príliš neprebádaných koloniálnych zdrojov („Maya Village Scribes, the Survival of the Hieroglyphic Script, and Indigenous Resistance in Colonial Yucatán, 1542 – 1750“).

Ako prvý prebehol počas víkendu workshop pre skupinu stredne pokročilých. Jej členovia sa mohli rozhodnúť pre viacero tém, medzi ktorými okrem iného figurovali glyfy pre zvieratá či nebeské telesá. Tieto analyzovali pomocou slovníkov súčasných mayských jazykov a rozsiahleho korpusu obrazových variantov glyfov, hľadajúc paralely a rôzne významy, ktoré slová a znaky pôvodom z klasickej mayštiny mohli časom nadobudnúť. Workshop pre stredne pokročilých viedli spoločne Guido Krempel a Harri Kettunen.

V priebehu nasledujúceho týždňa sa workshop venoval začiatovníkom, viedli ho doktorandi Katedry porovnávacej religionistiky Lenka Horáková a Jakub Špoták spoločne s archeologičkou Evou Jobbovou (University College London, Veľká Británia), a špeciálny workshop prebiehal pod vedením Carlosa Pallána (University of Bonn, Nemecko). V rámci začiatníckej sekcie sa účastníci venovali lúšteniu stél z mesta Naranjo. Súčasťou tejto časti workshopu bola druhá časť sympózia, kde svoje príspevky priniesli Eva Jobbová, ktorá hovorila o zmenách v rituálnych aktivitách vzhľadom na obdobia sucha („Ritual Responses to Drought: From Ancient Maya Till Today“), Tibor Lieskovský (Slovenská technická univerzita v Bratislave) prezentoval problematiku metód mapovania štruktúr nájdených v teréne počas archeologického výskumu („Mapping of Maya Structures – Methodical Issues“), a napokon Carlos Pallán (University of Bonn, Nemecko) uzavrel sekciu príspevkom zameraným na dôvody a priebeh kolapsu Mayskej klasickej ríše („A Defining Moment in Maya History: The Terminal Classic, Foreign Influences and Collapse“).

Carlos Pallán tiež viedol špeciálny workshop prebiehajúci súbežne so začiatníckym, ktorý bol určený najmä nadšeným vytrvalcom z pokročilejšej skupiny a v rámci ktorého bolo úsilie venované lúšteniu nápisov z náleziska Uaxactún („Inscriptions from Uaxactún and Its Powerful Neighbors“).

V súvislosti s Akadémiou prebehla aj prednáška organizovaná Slovenskou spoločnosťou pre štúdium náboženstiev, ktorá celú udalosť zahájila takpovediac deň vopred – prezentácia prof. Chuchiaka o fungovaní právneho systému v kolonizovaných oblastiach Mezoameriky a zmenách, ktoré sa udiali v rámci mayského náboženstva a rituálu kvôli kolonizácii („Yucatec Maya Religion and Ritual in Colonial Context, 1542 – 1812“).

Piateho ročníka Akadémie sa opäť zúčastnili mnohí študenti a záujemcovia o mayskú kultúru a vďaka programu, ktorý bol v porovnaní s minulým rokom zase trochu rozšírený, no taktiež skúseným tútorom, si mohli odniesť nové cenné poznatky.

Záujemcovia o ďalšiu Akadémiu môžu svoje otázky poslať na emailovú adresu maya.autumn.academy@gmail.com, prípadne sledovať facebookovú stránku Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev. V roku 2014 v Bratislave tiež prebehne 19. Európska mayologická konferencia (European Maya Conference) a všetci mayológovia či nadšenci mayskej kultúry a písma sú na ňu samozrejme srdečne pozvaní.

XI. Medzinárodná konferencia Vámbéryho pri príležitosti 100. výročia úmrtia Ármina Vámbéryho

(3. – 5. október 2013, Dunajská Streda, Slovenská republika)

KATARÍNA ŠOMODIOVÁ

V dňoch 3. – 5. októbra 2013 sa na radnici v Dunajskej Strede uskutočnila jedenásta Medzinárodná konferencia Ármina Vámbéryho s titulom „Z Európy do Ázie a späť“. Konferenciu každoročne organizuje Občianske združenie Vámbéryho.

Konferencia tento rok namiesto obvyklých dvoch dní trvala tri dni, pretože jej priebeh sprevádzali

viaceré slávnostné aktivity spojené s pripomenutím si stého výročia úmrtia uhorského cestovateľa, orientalistu, jazykovedca a univerzitného pedagóga Ármina Vámbéryho (1832 – 1913), často považovaného za zakladateľa uhorskej orientalistiky. Miesto konania nie je náhodné. Vámbéry od raného detstva vyrastal v Dunajskej Strede a mesto ho radí medzi svoje najvýznamnejšie osobnosti.

Občianske združenie Vámbéryho sa zaoberá predovšetkým zhromažďovaním informácií o živote a diele tejto kontroverznej osobnosti, ich predstavovaním širšej odbornej i laickej verejnosti a organizovaním tejto konferencie, na ktorej sa každoročne predstavujú nielen najnovšie zistenia o Vámbéryho súkromnom a profesnom živote, ale odznie aj množstvo prínosných príspevkov na najrozličnejšie témy týkajúce sa regiónov, ktoré Vámbéry precestoval, predovšetkým Blízkeho východu, kaukazského regiónu a Strednej Ázie.

Konferencia sa začala vo štvrtok 3. 10. 2013 popoludní príhovormi, ktoré predniesol primátor Dunajskej Stredy Zoltán Hájos, prezident Vámbéryho vedeckého kolégia prof. István Vásáry a riaditeľ občianskeho združenia Gyula Hodossy. Prvú časť prednášok moderoval Dr. Miklós Sárközy, ktorý aktuálne pôsobí na The Institute of Ismaili Studies v Londýne. Prvý príspevok s titulom „Fenomén Vámbéry“ predniesol turkológ Mihály Dobrovits z Univerzity v Szegede. Nasledovali István Vásáry s prednáškou „Vámbéry a východoturecká filológia“, iranistka Éva Apor s „Vámbéry a Maďarská akadémia vied“ a historik a turkológ Sándor Papp s príspevkom „Vámbéry a osmanská historiografia“. Po diskusii a prestávke nasledoval István Zimonyi z Inštitútu histórie Univerzity v Szegede s prednáškou „Vámbéryho obraz staromaďarských dejín vo svetle najnovších výskumov“, archeológ László Madaras s príspevkom „Problémy a možnosti spojené s dejinami 9. storočia v Karpatskej kotline“, historik Jenő Darkó, ktorý sa zameria na tému „Problematika Skýtov a Vámbéry“ a nakoniec historik Iván Uhrmann zo Židovského teologického seminára – Univerzity židovských štúdií s príspevkom „Aventinus a uhorské kniežatá 10. storočia“.

V piatok (4. 10. 2013) pred obedom prebehli dva cykly prednášok oddelené diskusiou a prestávkou. Moderátorom bol lingvista Szabolcs Simon. Príspevky boli nasledovné:

Miklós Sárközy: „Nové a málo známe dokumenty o Vámbérym v Británii a USA“;

Szabolcs Felföldi (historik; Univerzita v Szegede): „Ármin Vámbéry, Aurel Stein a idea britskej ríše“;

Ferenc Csirkés (Department of Near Eastern Lan-

guages and Civilizations, The University of Chicago): „Sádikí Beg (1533 – 1610): Dvojazyčný polyhistor zo sáfijovského Iránu“;

László Kiss (lekár): „Z Nových Zámkov do Konštantínopola: odysea bratislavského urodzeného občana Jána Ferdinanda Auera, ktorý v roku 1663 padol do tureckého zajatia“;

Attila Kovács (Katedra porovnávacej religionistiky FF UK): „Antropológia islamu“;

Pál Németh (arabista; Vysoká škola ekonomická v Budapešti): „Pojednania Hunejna ibn Hišáqa o konci ľudského života / Zápisy v matričnej knihe reformovanej cirkvi na budapeštianskom Kalvínskom námestí“;

Beáta Čierniková (Katedra porovnávacej religionistiky FF UK): „Arménska cirkev v 21. storočí“.

Po obede sa konal spomienkový program pri príležitosti stého výročia smrti Ármina Vámbéryho. Najskôr bol položený veniec pri Vámbéryho buste na námestí nesúcom jeho meno. Zazneli pritom sviatočné príhovory Zoltána Hájosa, primátora mesta, a Pála Fodora, riaditeľa Centra pre humanitné vedy Maďarskej akadémie vied. Potom sa skupina presunula do slávnostnej siene radnice, kde sa odovzdali každoročné Vámbéryho ocenenia, spomienkové plakety a prebehla slávnostná recepcia.

Moderátorom sobotňajšieho programu (5. 10. 2013) bol Sándor Fibi. Odznali tieto príspevky:

László Keller (turkológ): „Sekulárna autokracia alebo islamská demokracia v Turecku“;

Márton Gergő Vér (historik, altajista): „Prečo sa presťahuje hlavné mesto? Nové hlavné mesto Kazachstanu Astana má 15 rokov“;

Gabriel Pirický (Ústav orientalistiky SAV): „Turek v stredoeurópskych učebniciach dejepisu: Portrét Osmanskej ríše XVI – XVII storočia v krajinách Višegrádskej štvorky“;

Szabolcs Simon: „Metaforické prostriedky vo Vámbéryho cestopisoch“;

Kinga Szálkai (Corvinus Egyetem, Budapešť): „Postavy východných žien vo Vámbéryho dielach“.

Po oficiálnom programe sa väčšina účastníkov stretla na obede, kde pri neformálnej diskusii zhrnuli dojmy z ďalšej podnetnej Vámbéryho konferencie. Dúfame, že sa aj budúci rok Občianske združenie Vámbéryho rozhodne zorganizovať túto konferenciu, ktorá je prínosná nielen vďaka množstvu informácií, ktoré odznejú v rámci prednášok, ale aj z pohľadu rozvíjania profesionálnych vzťahov medzi odborníkmi na Blízky a Stredný východ na Slovensku a v Maďarsku.

Prednášková činnosť Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev (SSŠN) v roku 2013

TOMÁŠ HRUSTIČ

Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev (SSŠN) aj v roku 2013 pokračovala v organizácii prednášok pre svojich členov a pre odbornú verejnosť. V rámci tejto prednáškovej činnosti SSŠN najčastejšie spolupracovala s Ústavom etnológie SAV a väčšina prednášok sa uskutočnila na pôde Slovenskej akadémie vied, no rovnako spolupracovala aj s ďalšími vedeckými organizáciami, ako napríklad s Centrom mayských štúdií FiF UK či Katedrou porovnávacej religionistiky FiF UK.

Organizátorom sa aj naďalej podarilo udržať vysokú vedeckú a odbornú úroveň prednášok, pozvanie prijali nielen renomovaní odborníci na rozličné religionistické témy zo Slovenska a Českej republiky, ale napríklad aj z USA.

Prednášková činnosť bola v roku 2013 otvorená vo februári unikátnym príspevkom profesora Milana Kováča („Bohovia z počmáraných stien: Ako rozumieť mayským graffiti“), v ktorom poslucháčom priblížil výstupy jeho archeologického výskumu v Guatemale. V prednáške sa sústredil na interpretáciu jedinečných nástenných rytín, ktoré objavil v obytnom dome, tzv. Dome malieb, v starom mayskom meste Tz'ibatnah, a ktoré pravdepodobne patria k najstarším rytinám mayského sveta.

V apríli boli zorganizované dve prednášky, jedna na pôde Ústavu etnológie SAV a druhá v spolupráci s Katedrou porovnávacej religionistiky FiF UK. PhDr. Dalibor Papoušek, Ph.D. z Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne predniesol prednášku „Kontinuita a diskontinuita Jeruzalemského chrámu: Lokatívni a utopické aspekty“. V prednáške porovnával viaceré historické pramene súvisiace s Jeruzalemským chrámom. Druhým renomovaným hosťom SSŠN v apríli bol doc. PhDr. Miloš Mednel, CSc., taktiež z Ústavu religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne. Jeho prednáška s atraktívnym názvom „Nepribližujte sa k modlitbe, jste-li opilí! Víno a další druhy fermentovaných látek v dějinách islámské civilizace“ prilákala rekordnú účasť odbornej verejnosti.

Jarný cyklus prednášok ukončil v máji PhDr. Roman Kečka, Ph.D. z domovskej Katedry porovnávacej religionistiky vystúpením s názvom „Čo si môže dovoliť pápež? Štruktúry a mechanizmy moci v rímskokatolíckej cirkvi“. Roman Kečka sa zamerával na analýzu hierarchie vo vnútri katolíckej cirkvi a právomoci pápeža a kardinálov.

Jesenný cyklus prednášok otvoril v októbri zaujímavým príspevkom Mgr. Andrej Fukas, Ph.D., v ktorom priblížil svoj dlhodobý terénny výskum v Burjatsku. V prednáške „Šamani a lámovia – čo nového v Burjatsku? Obnova náboženského života po rozpade Sovietskeho zväzu“ príkladom množstva pôsobivých fotografií priblížil dve najdôležitejšie náboženské a religiózne systémy v tejto autonómnej republike v Rusku, buddhizmus a šamanizmus, a ich vzájomné prelínanie, ovplyvňovanie či naopak vymedzovanie sa.

V novembri pokračovala séria prednášok vystúpením Mgr. Tomáša Avramova z Katedry filozofie a religionistiky Teologickej fakulty Juhoceskej univerzity v Českých Budejoviciach s názvom „Filosofie a spiritualita v súčasnom indickom kresťanství“. V rámci prednášky predstavil niektoré kresťanské tradície a cirkvi v Indii, základné myšlienky vybraných indických kresťanských teológov a mysliteľov, a tiež hnutia kresťanských ášramov, kde sa prepájanie tradícií, zvykov, kultúr a myšlienkových svetov Indie a kresťanstva odohráva v každodennej praxi.

Prednášková činnosť SSŠN bola v roku 2013 ukončená prednáškou prominentného hosťa, ktorým bol vďaka spolupráci s Centrom mayských štúdií FiF UK prof. Dr. John F. Chuchiak, dekan Missouri State University z USA. Tento uznávaný expert na vplyv stredovekého kolonializmu na pôvodné stredoamerické kultúry predniesol príspevok v angličtine s názvom „Yucatec Maya Religion and Ritual in Colonial Context, 1542 – 1812“. V tejto nesmierne zaujímavej a unikátnej prednáške analyzoval informácie z doteraz neprebádaných prameňov rímskokatolíckej cirkvi a záznamov z inkvizičných a súdnych procesov s účastníkmi pôvodných mayských rituálov počas koloniálneho obdobia na Yucatánskom polostrove.

HREHOVÁ, H.:

Základy morálnej teológie v dejinnom kontexte I. (Od jej počiatkov po tridentskú reformu)

Brno: MuniPress 2012. 280 str.

Autorka v predloženej publikácii sleduje vývoj morálnej teológie v období od počiatkov kresťanstva po tridentskú reformu, čo naznačuje neskoršie druhé pokračovanie publikácie zameranej na 19. – 20. storočie a súčasné morálne problémy. V publikácii je zvolená reflexívno-špekulatívna metóda spracovania vzhľadom na obsah ponúkaného textu, ktorý rešpektuje prirodzenú a nadprirodzenú vieru človeka. Kniha Heleny Hrehovej sa pokúša o oživenie morálnej náuky a morálnych noriem v bežnom živote. Apeluje na požiadavku morálnosti ľudí, ktorá nielen zaväzuje, ale súčasne aj oslobodzuje. Tieto myšlienky vkladá do textu, ktorý je formulovaný tak, aby mu rozumel aj súčasný človek a inšpiroval ho k rozumnosti a mravnosti. Morálnu teológiu sa pokúša autorka dostať do povedomia a späť do centra života.

Kniha sa člení na dve časti, každá z nich má desať kapitol. Prvá časť je venovaná definovaniu predmetu morálnej teológie a jednotlivých kategórií, ktorým sa zaoberá, druhá časť sleduje historický vývoj morálnej teológie od jej počiatkov po tridentskú reformu. Jednotlivé kapitoly a podkapitoly na seba logicky nadväzujú. Oživením publikácie sú citáty, ktoré majú tendenciu zaujať čitateľa.

Prvá kapitola *Pôvod, povaha a úloha morálky* má dve podkapitoly, v ktorých vysvetľuje základné pojmy morálnej teológie, jej predmet, cieľ a rozdiel medzi morálnou teológiou a filozofickou etikou.

V druhej kapitole *Morálny fenomén a hodnotová orientácia človeka* sa autorka zaoberá definíciami morálneho fenoménu a človeka ako osoby a morálneho subjektu, pojmom osobná morálnosť a moralita. Jednotlivé definície autorka dopĺňa názormi súčasných autorov, ktoré tiež sprevádzajú celú knihu. Táto kapitola sa snaží objasniť aj rozdiel medzi hodnotami vnímanými všeobecne a špecificky morálne. Kapitulu uzatvára rozpravou o potrebe hľadania rezerv ľudských nádejí v dejinných epochách.

Duchovnosť a duchovná kultúra je názov tretej kapitoly knihy, kde autorka ponúka chápanie kultúry v duchu katolíckej tradície. V podkapitole *Kultúra,*

kultúrnosť a ľudské konanie sa venuje vysvetleniu ich základných pojmov. Kapitulu dopĺňa aj úvahou o náboženstve, viere a vytrvalosti vo viere, uzatvára ju časťou *Tolerancia, pluralita, jednota a morálny život*, v ktorej sa venuje napr. aj potrebou ekumenického dialógu.

Ďalšia kapitola *Ľudské kondície z pohľadu morálky* sa venuje ľudskému bytiu a teologickému vysvetleniu tohto bytia, v podkapitole *Človek – bytie orientované k Bohu* hľadá autorka korene týchto téz v Starom zákone, v ďalšej podkapitole sa venuje ľudským spoločnostiam. Celú kapitolu uzatvára podkapitola o hriechu.

V poradí piata kapitola *Koncept a pramene morálneho dobra z pohľadu morálnej teológie* združuje poznatky o základných pojmoch morálneho dobra, cieľa a noriem. V troch podkapitolách sa zaoberá témami: *Ontologické dobro, Morálne dobro a Čestné dobro (bonum honestum)*.

Prvú časť knihy dopĺňa ďalších päť kapitol z oblasti morálnej teológie: o morálnom živote človeka a aspektoch jeho osobného povolania, otázka povinnosti, šťastia, utrpenia, lásky a krásy v morálnej teológii, rieši aj humánno-sociálny problém v morálnej teológii, konečný cieľ ľudského života v procese morálneho rozhodovania a deontologické a teleontologické normy v morálke. Všetky kapitoly vysvetľujú čitateľovi základné pojmy z morálnej teológie v snahe nasmerovať ho na reálne uplatňovanie zásad morálky v bežnom živote. Tento aspekt publikácie ju predurčuje najmä čitateľom, ktorí majú záujem o sebazdokonaľovanie v oblasti morálky.

Druhá časť knihy vychádza z historických udalostí a v deviatich kapitolách sleduje vývoj morálnej teológie v jednotlivých fázach dejín. V prvej kapitole *Biblický základ morálky (Dekalóg, zmluva, proroci, cnosť)* sa čitateľ oboznámi so starozákonnou morálkou a s morálnymi konzekvenciami vyplývajúcimi zo zmluvy. Kapitulu ukončuje Dekalógom ako darom z Božej milosti a cnosti.

O stretnutí s Bohom v Ježišovi Kristovi a o prameňoch morálnej teológie je ďalšia kapitola venujúca sa obdobiu začiatkov kresťanstva, identifikuje osobu Krista a kresťanov, analyzuje aj cirkev ako tretí základný prameň morálnej teológie a ako učiteľský úrad.

V tretej kapitole sú spomenuté *Druhotné pramene morálnej teológie*, čím autorka myslí teológiu a úlohu teológov, ako aj filozofiu. V nadväzujúcej kapitole autorka vstupuje do stredoveku a venuje sa jeho predstaviteľom, konkrétne sv. Ambrózovi, sv. Augustínovi a východným otcom: sv. Bazilovi Veľkému a sv. Gregorovi Nazíánskeму. Piata kapitola nadväzuje na stredovek a pokračuje vrcholným stredovekom, kde predstavuje františkánsku a dominikánsku školu spolu s ich najvýznamnejšími predstaviteľmi (sv. Bonaventúra, bl. Duns Scotus, sv. Tomáš Akvinský).

Obdobie humanizmu zastupujú v šiestej kapitole sv. Anton z Florencie a morálne učenie pápeža Hadriána VI. V ďalšej kapitole sú to zástupcovia novoveku: Francisco de Vitoria, Bartolomeso Carranza a Francisco Suárez. Vplyv protestantskej reformy na morálnu teológiu vychádza z učenia Martina Luthera, Philippa Melanchtona, reformy Jána Kalvína a anglického kráľa Henricha VIII. Predposledná deviata kapitola sa zaoberá reformou cirkvi a post-tridentskej tendencii v morálke na základe morálnej teológie Francois Geneta a Alfonza de Liguori.

Poslednú kapitolu tvorí Konkluzívny záver o význame fundamentálnych tém v morálnej teológii. Autorka sa tu nesnaží zhrnúť obsah knihy, ale interpretovať čitateľovi dôvody k hľadaniu zmyslu života a zmyslu morálneho života.

Predložená publikácia nielen prezentuje, analyzuje a interpretuje základné morálne témy, ale ponúka aj zdôvodnenie, prečo je morálny život nevyhnutný. Čitateľovi sa tak okrem konkrétnych tém dostáva aj ponuka zamyslieť sa nad vlastnými morálnymi hodnotami a konfrontovať ich s myslením autorov od počiatkov morálnej teológie až po Tridentský koncil. Je vhodnou literatúrou pre študentov teológie, filozofie, ale aj pre širokú verejnosť.

Zdenka Bencúrová

NAGY, I.:

Erazmus Rotterdamský a jeho svet (Úvahy o dobe, človeku a spoločnosti 16. storočia)

Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku / Wydawnictwo Towarzystwa Słowaków w Polsce 2012. 179 str.

Predložená publikácia je rozdelená do štyroch tematických častí, ktoré na seba kontinuálne nadväzujú. Prvá časť sa zaoberá Erazmovým životom, druhá jeho myšlienkami, tretia časť vypovedá o jeho ideálnom vládárovi a štvrtá časť sa zaoberá jeho zástancami.

Názvom *Nomen Erasmi numquam peribit* (Erazmovo meno nikdy nezomrie) začína prvá kapitola venovaná predstaveniu Erazma Rotterdamského, ktorý je podľa autora v súčasnosti známy viac programom pre mobilitu študentov v rámci Európskej únie ako svojím

dielom. Imrich Nagy tu kladie otázku, prečo by malo byť Erazmovo dielo prekladané do súčasných jazykov (vrátane slovenčiny) a ako môže osloviť dnešného čitateľa. Odpoveďou je, že jeho dielo zasiahlo aj formovanie slovenských humanistov a navyše má aj intelektuálny a umelecký rozmer. Erazmov životopis je doplnený v druhej časti prvej kapitoly s názvom *Erazmov príbeh*.

Sancte Socrates, ora pro nobis alebo inštitút svätca v percepcii Erazma Rotterdamského otvára druhú časť venovanú jeho myšlienkam. Autor zachytáva Erazmove úvahy smerujúce k osobe svätca a jeho kritike. Erazmus chápal funkciu svätcov ako morálnych autorít pre zbožný život každého človeka a v každej dobe. Názov kapitoly súvisí s Erazmovým vnímaním osoby svätca, ktorú videl aj v živote antických filozofov žijúcich pred Kristom, ktorí podľa neho vo svojich dielach prezentovali myšlienky vystihujúce kresťanskú morálku. Okrem identifikácie inštitútu svätca sa táto kapitola venuje aj podmienkam pre udelenie beatifikácie. Kapitola sa tiež venuje odklonu Erazma od podpory Lutherovho programu, napriek tomu, že uznal správnosť niektorých Lutherových myšlienok. Erazmus sa kriticky vyjadruje k vonkajším podobám kultu svätých, okrem kultu Bohorodičky, ktorého podstatu nespochybňuje. Autor v rámci kapitoly Erazmove myšlienky ohľadom kultu svätých podkladá viacerými jeho spismi (napr. *Ichtyofagia*, *Concio sive Medardus* a i.).

Erazmove myšlienky pokračujú v druhej časti podkapitolou *Vývin politických názorov Erazma Rotterdamského v konfrontácii s politickou realitou Európy v prvej tretine 16. storočia*. Nagy tu vyvracia hypotézu, že Erazmus bol nestranný v politickom živote a podkladá to jeho komunikáciou s politicky vplyvnými osobnosťami a vladármi. Zdôrazňuje jeho pacifizmus ako najpraktickejší rozmer jeho politickej koncepcie, ktorý podľa neho pochádza z antických spisov, predovšetkým zo stoickej filozofie. Nagy vybral do obsahu tejto kapitoly diela, ktoré súvisia s Erazmovými radami vladárom, jeho kritikou vojny a zdôraznením mieru. Bližšie autor rozoberá aj Erazmovo hlavné politické dielo *Institutio principis Christiani*, ktoré písal ako vzor pre správneho kresťanského vladára. V spise pokračuje pri svojej obhajobe mieru.

Tretia časť publikácie analyzuje spis *Institutio principis Christiani*, Erazmova *Výchova kresťanského vladára*. Erazmus sa v ňom vyjadruje o veciach výchovy mládeže, otvára aj problematiku veľkého množstva kláštorov v krajine, zníženie daňového zaťaženia obyvateľstva, morálnych predpisov, zákonov a snaží sa dať panovníkovi rady týkajúce sa ekonomickej krízy, ktorá nastala po smrti Karola Smelého (r. 1477). Posledná časť spisu o kresťanskom vládárovi sa venuje

téme vojny a mieru, ktoré boli pre Erazma zásadnou témou pri tvorbe politiky. Autor publikácie sa o Erazmovi domnieva, že bol citlivým pozorovateľom sveta a spoločnosti v celej jeho komplexnosti a nielen kabinetným učencom. Paradoxom Erazmovej teórie je ideál, ktorý sám pokladá za neaplikovateľný v praxi. Keby sa jeho zásady mali naozaj uplatniť v reálnom živote, znamenalo by to totálnu zmenu spoločenského poriadku.

Poslednú časť knihy otvára téma *Antické zdroje formovania politických názorov Erazma Rotterdamského*, kde autor sleduje inšpiračné zdroje, ktoré ovplyvnili Erazmovu tvorbu. Nagy upozorňuje na nejasné pojmy jeho inšpiračných zdrojov, ktorými sú starí autori či pohanskí autori. V jeho tvorbe sa stretávame s odporúčaním čítať antických autorov ako tzv. povinné čítanie budúceho vladára. Diela, ktoré Erasmus odporúča čítať budúcemu vladárovi, sú presne tie, ktoré čítal on sám. Táto kapitola sa zaoberá obsahom diel a autorov odporúčaných Erazmom a snaží sa vyjadriť k ich vplyvu na Erazmovu tvorbu. Začína Ciceronovým *De officiis* a končí Plutarchovými *Etickými spismi* (*Ako rozoznať pochlebníka od priateľa*) a o jeho *Politických radách*. Kapitulu uzatvára následná krátka analýza zhrnutých poznatkov.

Erazmus sa opiera aj o „pohanské“ zdroje, ktoré podľa jeho argumentácie patrili medzi kresťanské pramene. Argumentuje aj knihami Starého a Nového zákona. Ďalšia kapitola s názvom *Kresťanské pramene ako inšpiračný zdroj pre obraz ideálneho vladára Erazma Rotterdamského* sa venuje práve týmto inšpiračným zdrojom jeho filozofie. Erazmov charakteristický pacifizmus, ako aj jeho politické názory, boli pod vplyvom antických profánnych, prípadne kresťanských autorít a súčasne boli konfrontované svetom podliehajúcim dynamickým zmenám. Kresťanským ideálom sa nemienil vzdať ani zoči-voči pragmatizmu a militarizmu európskej politiky prvej tretiny 16. storočia.

Erazmova Útecha kráľovnej Márii Uhorskej a jej dobové súvislosti je kapitola venujúca sa spisu *Vidua christiana* (*Kresťanská vdova*), ktorý autor venoval ako útechu Márii Uhorskej (1505 – 1558). Nagy otvára kapitolu životopisom mladej uhorskej kráľovnej, jej vzťahmi k reformácii, ktoré otvorili cestu aj k Erazmovým názorom na Luthera a ich sporu. Kapitola sa venuje aj osmanskej hrozbe pre Uhorsko, ktoré bolo vnímané ako brána do Európy. Autor publikácie v tejto kapitole analyzuje spis a približuje osobnosti v pozadí, čím dopĺňa celkový kontext tejto listiny. Záver patrí Erazmovmu ideálu kresťanskej vdovy, ktorú vykresľuje svojimi humanistickými postupmi na príklade vzorových vdov v minulosti (napr. sv. Alžbeta Durínska, Margaréta z Beaufortu a iné). Mária Uhorská bola Erazmom predstavená ako ideál mladej

vdovy, ktorá sa neoddávala žiaľom nad stratou manžela v ústraní, ale naďalej žila verejnými aktivitami. Tento spis na rozdiel od predošlých už neobsahoval politické narážky alebo komentáre aktuálnej spoločenskej situácie.

Autor v publikácii vyčlenil miesto aj osobnosti, ktorá ovplyvnila dejiny súčasného Slovenska, v kapitole *Mikuláš Oláh a Erasmus Rotterdamský – osudy jedného nenaplneného priateľstva*. Mikuláš Oláh (1493 – 1568) bol ostrihomský arcibiskup a uhorský prímás, ktorý pôsobil v službách kráľovnej Márie Habsburskej, a okrem toho, že je spájaný viac s jeho neskorším rekatolizačným a protireformačným úsilím, autor ho označuje za skutočného erazmovského humanistu. Priateľstvo medzi týmito dvoma osobnosťami je zachytené na pozadí spoločnosti humanistov *res publica litterata*, v ktorej pôsobili a tvorili súdobé osobnosti väčšinou formou listov, ktorými medzi sebou komunikovali. Nagy uzatvára publikáciu analýzou listín Erazma a Oláha.

Imrich Nagy vo svojej publikácii približuje život Erazma Rotterdamského a jeho dielo. Okrem znalosti jeho spisby dokladuje aj dôslednú znalosť jeho života a spoločenských pomerov jeho doby. Publikácia je vhodným doplnením slovenskej bibliografie venujúcej sa tomuto vplyvnému humanistovi. Je vhodná aj pre študentov histórie, religionistiky a záujemcov doplniť si vedomosti o tomto učencovi. Jej pozitívom je aj fakt, že sa tiež venuje slovenským osobnostiam, čím sa jeho dosah približuje aj nášmu čitateľovi.

Zdenka Bencúrová

LOWNEY, CH.:

A Vanished World: Muslims, Christians, and Jews in Medieval Spain

Oxford: Oxford University Press 2006.
321 str.

V súčasnosti prechádza téma stredovekého Španielska určitou reinkarnáciou v spoločnosti. Téma je pripomínaná z viacerých pohľadov. Nosnou myšlienkou je jediné miesto, kde boli ideálne spojené rozličné kultúry, náboženstvá a vedecké poznatky v histórii ľudstva. Témy sú následne komunikované rozlične,

záleží na optike či zdroj pochádza zo súčasnej španielskej politickej scény alebo z islamskej teologickej platformy, dokonca rozličné nahliadanie na dobu nachádzame medzi španielskymi súčasnými historikmi. Na tému stredovekého Španielska nadväzuje recenzovaná kniha. Chris Lowney v knihe popisuje náboženskú a kultúrnu rozmanitosť na území Iberského polostrova v stredoveku. Autor sa v knihe snaží popísať motívy, pre ktoré vládnuca náboženská garnitúra akceptovala iné náboženstvá. Podčiarkuje vzťahy medzi zástupcami jednotlivých náboženstiev z ekonomického, náboženského a kultúrneho pohľadu.

V prvej kapitole Lowney pomocou kníh biskupa Izidora zo Sevilly prezentuje obdobie od pádu Rímskej ríše po príchod moslimov na Iberský polostrov. Následne sa venuje zabratiu Španielska moslimami a prenikaniu islamu a prijatiu islamu pôvodným obyvateľstvom. Popisuje Hnutie mučeníkov v Cordóbe v 9. storočí a upevnenie Ummajovskej vlády. Piata kapitola je venovaná pápežovi Silvestrovi II. a naznačuje prenikanie a upevňovanie nových znalostí na územie Španielska. V súvislosti so zabratím krajiny opisuje dobytie Santiaga de Compostella Almansúrovými vojskami a neskorší rozvoj pútnictva v Santiagu. Plynulo prechádza k popisu postavenia židov v krajine. Vykresľuje ich dejiny v moslimskej časti Iberského polostrova na pozadí života Samuela ibn Nagrilu. Nezabúda na ideologický a politický vzrast na kresťanských územiach a začiatok rekonquisty. Významnou kapitolou je analýza deja *Básne o Cidovi* pomocou porovnávania s *Piesňou o Rolandovi*. V ďalších kapitolách sa venuje vzrastu a šíreniu vied na území Iberského polostrova či cez život a prácu Maimonidesa alebo Gerarda z Cremony. Kniha prechádza teologickými otázkami islamu, ktorých nositeľom bol Averroes. V pätnástej kapitole sa Chris Lowney zaoberá rozvojom kabalistického učenia. V kapitolách 17. – 19. opisuje politický a náboženský život na kresťanských územiach po začiatku vlády Ferdinanda III. Venuje sa dôvodom a následkom utlačania židov, ktorí žili na kresťanských územiach. V poslednej kapitole poukazuje na nové vplyvy a zmeny v spoločnosti po Kolumbových objavoch.

Chris Lowney je filantrop zaoberajúci sa manažérskym rozhodovaním, obchodnou etikou, vedením, sociálnou a medzináboženskou komunikáciou. Vo svojom štúdiu sa zameriaval na históriu stredoveku a stredovekú filozofiu a históriu Tovarišstva Ježišovho.

Kniha je napísaná ľahko, pútavo, s veľkým množstvom vysvetľujúcich vsuviek, ktoré podporujú jednotlivito predstavované myšlienky. Je použiteľná aj ako učebnica, ale hlavne ako podporná vedecká publikácia. Text je delený na samostatné kapitoly nadväzujúce viac časovo ako obsahovo. Čitateľ si však musí

dať pozor na jemnú nástrahu knihy, ktorá sa prejavuje v tendencii stavať ekonomický a sociálny rast na Iberskom polostrove na základe medzináboženskej a multikultúrnej tolerancie a poukazovaní na úpadok, ktorý nastal po presadení sa prvkov intolerancii a nepriateľstva.

Celkovo knihu hodnotím ako veľmi pútavú a vhodnú ako podrobnejší úvod k tematike al-Andalúzu.

Marek Zeman

BONNEFOY, L.:

Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity

London: Hurst & Company 2011. 313 str.

Laurent Bonnefoy (nar. 1980) je politológ a arabista, v súčasnosti pôsobiaci v Centre d'études et de recherches internationales v Paríži. Jeho výskum sa sústreďuje predovšetkým na problematiku salafíje na celom Arabskom polostrove, nielen v Saudskej Arábii či vybraných regiónoch, a s tým súvisiacim transnacionalizmom. Zatiaľ najvýznamnejšou publikáciou Bonnefoya je monografia *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*, ktorú vydalo londýnske vydavateľstvo Hurst & Company v roku 2011.

Táto monografia je výnimočná a prínosná z viacerých dôvodov. Okrem širokého spektra literárnych prameňov, západných ako aj arabských, sa opiera tiež o autorov vlastný dlhodobý terénny výskum v Jemene a iných štátoch Arabského polostrova. Usiluje sa poukázať na multidimenzionalitu, komplexnosť a často na prvý pohľad protichodné prejavy fenoménu salafíje v moderných dejinách Jemenu. Bonnefoy sa predložené informácie snaží prezentovať a interpretovať predovšetkým z jemenského a nie západného či saudského hľadiska, približuje tým krajinu a fenomény, ktoré bývajú pri diskusiách o šírení a interpretácii rozmanitých prúdov salafíje často ignorované, resp. dezinterpretované.

Kniha je rozdelená na tri základné časti. V prvej, *Doctrine and Practice*, autor vymedzuje termín salafíja, predstavuje jej ideologické východiská, historický vývoj, prúdy v rámci salafíje a jej postavenie v Jemene. Upozorňuje na skutočnosť, že hoci je salafíja v Jemene do istej miery rozšírená (konkrétne údaje o počte

Jemenčanov hlásiacich sa k salafíji neexistujú), majoritnou populáciou je stále vnímaná s určitým podozrením ako cudzí fenomén importovaný zo Saudskej Arábie, ktorej vzťahy s Jemenom ani zďaleka nie sú ružové. Autor v tejto kapitole okrem iného predstavuje aspekty každodenného života salafistov, ktoré ich odlišujú od zvyšku obyvateľstva (napríklad odmietanie žutia qátu), praktické fungovanie komunit na území Jemenu a ambivalentný postoj k spoločensko-politickým problémom. Poukazuje na teoreticky apolitický charakter salafíje a reálne nepriame snahy o ovplyvňovanie politického života.

V časti *Transnational Salafism* autor predstavuje šírenie salafíje mimo hraníc Saudskej Arábie a vplyvu, ktorý má prostredníctvom centralizovaných salafistických hnutí Saudská Arábia, v menšej miere štáty Perzského zálivu na dianie v Jemene. Analyzuje mieru centralizácie hnutí a vplyv rôznych ekonomických, sociálnych a politických faktorov, napríklad problematiky saudsko-jemenskej hranice, legálnej a ilegálnej migrácie, financovania jemenských náboženských škôl zo saudských zdrojov a mnohých ďalších na šírenie a fungovanie salafíje v Jemene. V kapitole *Yâfi: Salafism Beyond the Border* sa zameriava konkrétne na relatívne izolovaný región Jáfi na juhu krajiny, v ktorom je salafíja zvlášť rozšírená. Predstavuje o. i. hlavné dôvody úspechu salafíje v tomto regióne: migrácia obyvateľstva a zoznamovanie sa s novými myšlienkovými prúdmi, predovšetkým prostredníctvom jemenských občanov pracujúcich v Saudskej Arábii, saudská finančná podpora rozvoja regiónu a s tým súvisiace zaradenie ideológie salafíje do učebných osnov miestnej Pedagogickej fakulty, a náboženská obroda, ktorá v rôznych formách prebehla v celej bývalej Jemenskej ľudovodemokratickej republike po páde socialistického režimu v roku 1990.

Tretia časť *Integrated Salafism* sa zameriava na „jemenizáciu“ salafíje. Autor sa najskôr snaží o vymedzenie a identifikáciu pojmu „jemenská identita“, o určenie miery vplyvu náboženskej príslušnosti na túto identitu. Následne vysvetľuje pokusy predstaviteľov salafíje o jej interpretáciu ako autentickej jemenskej doktríny a „normalizáciu“ salafíje v rámci lokálnych pomerov. Opäť sa venuje často nevyhranenému a ambivalentnému vzťahu salafistických hnutí k vládnucemu režimu (kniha vyšla ešte predtým, ako prezident Sálíh odstúpil z postu a nevenuje sa teda úlohe salafíje pri formovaní „nového“ Jemenu), ako aj k iným náboženským skupinám v krajine a vnútornému konfliktu medzi lokálnou normalizáciou a transnacionalizmom.

Kniha je obohatená o stručný a prehľadný glosár osobností, inštitúcií, organizácií, hnutí a nábožen-

ských a filozofických konceptov, resp. cudzojazyčných výrazov, ktoré sa v knihe často vyskytujú.

Táto kniha prináša alternatívny pohľad na salafíju v Jemene bez bežného zovšeobecňovania, ktorý je zatiaľ medzi odbornými publikáciami vzácnosťou.

Katarína Šomodiová

HANDLEY, P. M.:

The King Never Smiles: A Biography of Thailand's Bhumibol Adulyadej

New Haven – London: Yale University Press 2006. 512 str.

The title of the book might imply Handley's text is another light entertainment for the admirers of mighty kings, of intrigues at royal courts and depictions of their enormous wealth and spectacular weddings. Or something that is of higher value for historians than for those involved in religious studies. None of that is true. Paul Handley, a journalist who lived and worked as foreign correspondent in Thailand for thirteen years, has collected a huge amount of facts concerning the present king of Thailand and the people around him, king's unusual life and his ruling philosophy, and provides a deep factual account of personal development of the longest-ruling king in the world (65 years) as well as of the political circumstances marking his reign. But Bhumibol, venerated as Rama IX., is also the head of a country with profound Buddhist tradition, where nearly 95% of its population claim to be Buddhists of the *Theravada* tradition. According to this tradition he is the *dhammaraja* king a person with the highest amount of acquired merits, who should rule according to *thotsaphit rachatham*, ten principles obligatory for kings, and whose primary stated duty is to protect the *sangha*, the Buddhist brotherhood. Handley critically observes how the king used this position for political maneuverings, but also for raising huge amounts of money for various kinds of meritorious projects, e.g. development of the poor rural areas in Thailand. Southeast Asian studies (including study of religion in this area) has been receiving only a marginal (to say the very least) attention from the part of

scholars in Central Europe and particularly in Slovakia. Actually except for several works by Miloš Hubina (see 2003-2004; 2006; 2007; 2012) there is none. Therefore this book could be a welcomed enhancement of the knowledge concerning the kingship, politics and Buddhism in Thailand.

As Handley puts in his introduction „Bhumibol was never even expected to become sovereign of Thailand“ (p. 3). Although a member of Thailand's royal family he was born in the United States and then raised in Switzerland. He had an older brother, Ananda, who was supposed to become Rama VIII., the next king of Thailand. But together with their mother Sangwal (their father, Prince Mahidol, died when Bhumibol was one year old) they had to live in exile, because in 1932 an elite group of civil servants and soldiers overthrew the absolute monarchy and replaced it with constitutional monarchy. Ananda and Bhumibol had become like many other heeled European youths: in love with jazz music, American films, abstract painting, fast cars etc. But Ananda was also prepared, by his mother, for the kingship. Therefore Bhumibol had time for working in solitude on numerous hobbies like photography, drawing or playing the clarinet (later, as a king, he set up his own jazz band that played his own songs).

When World War II ended, the monarchists again won the power and King Ananda was called to return and assume the throne. But in 1946 something unexpected happened: on June 9 Ananda was found dead from a single gunshot to the forehead. Nobody knows what happened that morning and who the killer was. It remains a mystery. As Handley mentions that inauspicious event completely changed Bhumibol's life. „The bright, often smiling and joking prince, more interested in European cars and American jazz than anything Thailand had to offer, would be named king of a country in which he had spent less than 5 of his 18 years. He would almost never be seen smiling in public again“ (p. 76). But Bhumibol left his „European-bred modernist persona to guide his kingdom in the millennium-old tradition of the *dharmmaraja*...“ (p. 5).

As mentioned above Bhumibol is the longest-serving monarch. How could he succeed in this in a country so often shaken by military coups, surrounded by in post-war times politically unstable countries like Cambodia, Laos and Burma? Handley comprehensively (and sometimes a little bit exhaustively) depicts royal court's efforts to maintain good relations with – often corrupt – politicians and military officers and powerful businessmen in Thailand, its cooperation with the government of the USA by setting up the country as a bastion of anticommunism and helping the poorest people through projects dedicated to rural

development. But according to Handley one of the most important achievements of the king, once a protector of barely modified feudal dynasty, was his step to subsume democracy into the virtue of the *dharmmaraja*. As democracy and the popular practice of *Dhamma* were too individualistic, Bhumibol decided to change this. He „stressed unity as both a civic and religious virtue, making it the keystone of both democracy and *Dhamma*“ (p. 432). He claimed that democracy should benefit the entire community, so it required everyone working together with the same goal. Therefore unity was the true path of democracy. As to the *Dhamma*, he came with the reinterpretation that „destiny of every Thai was bound up with the community, and a person's actions had to be considered for their effect on everyone else. He wanted each individual Thai to understand that his or her fate was tied up with the state, and that the state's fate was tied to monarchy“ (p. 432). Bhumibol also added industriousness to the *Dhammic* list of values, stressing communal rather than individual work. He saw diligence as a tool for development of the country but also for spiritual advancement of its citizens.

Handley's book is the first independent biography of Rama IX. It is not a hagiography, but that is not the only benefit of it. Although you might sometimes get tired of reading about all those political circumstances in Thailand, about all those coups and the generals who were behind them – it is obvious that Handley as a foreign correspondent is more focused on that – the text could be of great value for people interested in religion. Author has a good grasp of the doctrine of Theravada Buddhism and he is capable to find relations between this spiritual tradition and the political power in Thailand. Admirers of Rama IX will apparently have problems with the critical tone of the book, but as supporters of the protector of democracy they surely know that free critique is one of the pillars of this form of regime.

Viliam Tokár

POUŽITÁ LITERATÚRA:

- Hubina, M. (2003-2004). Théraváda Buddhism – an Incomplete Religion? In: *Hieron* 8–9: 24-40 (in Slovak).
- Hubina, M. (2006). Wat, Sangha and King: Socio-Political Role of the Buddhist Order in Thailand. In: M. Slobodník; A. Kovács (eds.), *Political Power vs. Religious Authority in Asia*. Bratislava: Chronos (pp. 167-191) (in Slovak).
- Hubina, M. (2007). Two Arahants. In: *Ethnologia Actualis Slovaca* 7: 37-59 (in English).
- Hubina, M. (2012). Monetarily Engaged Buddhism. In: *Hieron* 10(1): 31-56 (in English).

PREDSTAVUJEME RELIGIONISTICKÉ PRACOVISKÁ

Názov pracoviska:

KATEDRA POROVNÁVACEJ RELIGIONISTIKY,
FILOZOFICKÁ FAKULTA, UNIVERZITA KOMENSKÉHO V
BRATISLAVE

Rok založenia: od r. 1992 ako študijný odbor a Oddelenie religionistiky, od r. 2003 ako samostatná katedra

Bakalárske štúdium: od ak. r. 2002/2003,
súčasne: 47 študentov

Magisterské štúdium: od ak. r. 1992/1993,
súčasne: 29 študentov

Doktorandské štúdium: 1996 – 2002, obnovené v r. 2010,
5 interných a 2 externých študentov, zatiaľ úspešne ukončilo
doktorandské štúdium 24 absolventov

Personálne obsadenie:

Profesori:

prof. Mgr. Milan Kováč, PhD. (1967) vyštudoval históriu, filozofiu a religionistiku na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave, PhD. štúdium z religionistiky absolvoval na tej istej univerzite, ako aj na University of Uppsala a Universidad Nacional Autónoma de México. Jeho špecializáciou je mayská kultúra a náboženstvo, mezoamerické civilizácie. Od roku 2002 pôsobil ako docent, neskôr na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave zakladá Katedru porovnávacej religionistiky, ktorú vedie dodnes. Od roku 2011 je menovaný profesorom. Prednášal na viacerých zahraničných inštitúciách, napr. University of Vienna, Musée de l'Homme Paris, Universidad Autónoma de Yucatán Mérida atď. Medzi rokmi 1999 – 2008 vykonal niekoľko dlhodobých výskumných pobytov u mayského kmeňa Lacandónov v mexickom štáte Chiapas, kde študoval jeho jazyk, mytológiu a rituály. Od roku 2009 do súčasnosti vedie archeologický výskumný projekt v mayskom meste Uxactún v Guatemale. Je zakladateľom mezoamerických a mayských štúdií na Slovensku. Počnúc rokom 1994, keď zorganizoval prvý výskum v Mezoamerike s priamym dopadom na akademickú sféru, túto výskumnú oblasť systematicky inštitucionalizoval. V Bratislave zaviedol medzinárodnú Autumn Academy of Maya Hieroglyphic Writing (od r. 2009). Medzi jeho najvýznamnejšie publikácie patria: *Lacandónci – Poslední praví Mayovia* (spolu s T. Podolinskou, 2001); *Slnko Jaguára – Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov* (2002); *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim* (2004). Do slovenčiny kriticky preložil a vydal hlavný písomný prameň k štúdiu mayských dejín *Správa o veciach na Yucatáne* od Diega de Landu (2011) a na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave založil a vedie Center for Maya Studies (od r. 2012).

Kontakt: e-mail: chakxok@gmail.com
alebo kovac@fphil.uniba.sk

Docenti:

doc. Mgr. Dušan Deák, PhD. (1973) je historik a indológ, absolvent odboru história-filozofia na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Doktorandské štúdium absolvoval na Univerzite v Púne v Indii. Od roku 2002 pôsobil na Katedre etnológie a mimoeurópskych štúdií Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, ktorú v rokoch 2004 – 2012 viedol. V rokoch 2006 – 2009 pôsobil aj v Ústave orientalistiky SAV. Od roku 2013 je zamestnancom Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, kde dovtedy externe prednášal. Zaoberá sa stredovekými a modernými dejinami indického subkontinentu so špecifickým zreteľom na maráthsku hagiografickú spisbu a podoby uctievania indických svätcov v minulosti i v súčasnosti. Okrem mnohých výskumných pobytov v Indii absolvoval niekoľko stáží v zahraničí (International Institute for Asian Studies, Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, American Institute of Indian Studies, University of Warwick) a ako pozvaný odborník prednášal v rámci seminárov na School of Oriental and African Studies v Londýne a University of Edinburgh. Participoval na šiestom a v súčasnosti participuje na siedmom rámcovom programe Európskej komisie. Doma aj v zahraničí publikoval viaceré vedecké články a štúdie. Spolu s Annou Rácovou redakčne upravil *Indický Denník Viery Ľubošínskej* (2006) a s Gabrielom Pirickým a Martinom Slobodníkom zostavil kolektívnu monografiu slovenských a českých orientalistov *Súčasný podoby súfizmu od Balkánu po Čínu* (2010). Vydal vedeckú monografiu *Indickí svätci medzi minulosťou a prítomnosťou: hľadanie hinduistov a muslimov v Južnej Ázii* (2010) a učebné texty k štúdiu kultúr Ázie s názvom *Ázia – tradícia a kultúra* (2011). S Danielom Jasperom zostavil kolektívnu monografiu *Rethinking Western India: The Changing Contexts of Culture, Society, and Religion* (2014). V januári 2012 sa habilitoval na Univerzite Komenského v Bratislave.

Kontakt: e-mail: gzeleznica@gmail.com

doc. Mgr. Attila Kovács, PhD. (1973) je islamológ, religionista. Absolvent odborov religionistika (1999), história-maďarský jazyk a literatúra (1998) na Masarykovej univerzite v Brne. Počas štúdia absolvoval ročné pobyty na ELTE v Budapešti (1993 – 1994) a na Jordánskej univerzite v Ammáne (1997 – 1998). Doktorandské štúdium ukončil na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave (2004), kde sa tiež habilitoval (2011). Špecializuje sa na súčasný islam, islamský reformizmus a radikalizmus na arabskom Blízkom východe a štátoprávne koncepcie v islame. Venuje sa tiež výskumu vzťahu islamu a vizuálnej reprezentácie, islamu a modernite a antropológii islamu. Prednáša na univerzitách v Bratislave a v Brne, publikoval mnohé štúdie a články o islame v niektorých stredoeurópskych jazykoch (po slovensky, česky a maďarsky) a v angličtine, je autorom monografie *Alláhovi bojovníci: vizuálna kultúra islamskeho radikalizmu* (2009) a spolueditorom kníh *Cesty na druhý svet* (spolu s M. Kováčom a T. Podolinskou, 2005) a *Politická moc verus náboženská auto-*

rita v Ázii (spolu s M. Slobodníkom, 2006). Absolvoval mnohé dlhodobé výskumné a študijné pobyty na Blízkom východe (Izrael a Palestína 1999, 2006, 2013), Jordánsko (2013), Irán (2007), Turecko (2007, 2011) a v Severnej Afrike (Maroko, 2001). Od r. 2012 je predsedom Slovenskej spoločnosti pre štúdium náboženstiev.

Kontakt: e-mail: attkov@yahoo.com
alebo kovacs@phil.uniba.sk

Odborní asistenti:

Mgr. Ivica Bumová, PhD. (1971) vyštudovala odbor etnológia-história na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave (1999), doktorandské štúdium absolvovala v Ústave etnológie SAV v Bratislave (2003). Venuje sa judaistike. Jej hlavnou oblasťou výskumu je židovská komunita na Slovensku v 20. storočí, interetnické a interkonfesionálne vzťahy majorita – minorita, sionistické hnutie; holokaust; občianske a majetkové rehabilitácie komunity po roku 1945; židovská menšina a štátna bezpečnosť (1948 – 1989); emigrácie Židov po roku 1945; politické procesy proti tzv. sionistom v 50. rokoch 20. storočia, židovská rodina v 20. storočí, pričom využíva sociálno-historické metódy výskumu a terénny výskum s dôrazom na dejiny každodennosti (tzv. malé dejiny). Najdôležitejšie publikácie: „Židia – spoločnosť – politika (Slovensko 1945 – 1948)“, *Slovenský národopis* 60(2), 2012, s. 165-174; „Povojnové pomery židovskej komunity na Slovensku a emigrácia Židov do Palestíny/Izraela v rokoch 1945 – 1953“. In: M. Vrzgulová, (ed.), *Reflexie holokaustu*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, s. 16-35; „Official anti-semitism in Slovakia after the Second world war (1945 – 1951)“. In: V. Tydlitánová – A. Hanzová (eds.), *Anatomy of Hatred: Essays on Anti-Semitism*. Plzeň: Západočeská univerzita, s. 38-46; „Židovská komunita po roku 1945: snaha o občiansku a sociálnu rehabilitáciu“. In: M. Vrzgulová – D. Richterová (eds.), *Holokaust ako historický a morálny problém v minulosti a v súčasnosti*. Bratislava: Dokumentačné stredisko holokaustu, s. 44-66; „Protižidovské výtržnosti v Bratislave v historickom kontexte“, *Pamäť národa* 3, 2007, s. 14-29; „Postoj ŠtB k emigrácii československých občanov v rokoch 1963 – 1983 (s dôrazom na Západoslávsky kraj)“. In: D. Luther (ed.), *E/Migrácie a Slovensko*. Bratislava: Zing Print, 2006, s. 41-74.

Kontakt: ivicabumova@gmail.com

Mgr. Beáta Čierniková, PhD. (1956) vyštudovala na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave odbor Teória a riadenie kultúry. Doktorát získala na Oddelení religionistiky Katedry etnológie prácou *Fenomenológia náboženských štruktúr národov Kaukazu*. Prednášala kulturológiu na Univerzite Konštantína filozofa v Nitre v Ústave vzdelávania a kultúr národnostných menšín. Od roku 1998 pôsobí ako odborná asistentka na Oddelení religionistiky Katedry etnológie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave a od jej vzniku na Katedre porovnávacej religionistiky. Prednáša problematiku archaických a starovekých náboženstiev. Predmetom jej odborného záujmu sú kultúry a náboženstvá kaukazských národov, predovšetkým Arménov. V rokoch 1988 – 1991, 2001, 2007 a 2012 absolvovala výskumné pobyty v Arménsku a Gruzínsku. Najdôležitejšie publikácie: *V tieni hory Ararat. Náboženstvá pred-*

kresťanskej Arménie (2005); „Od pravekých kultových lokalít po neopohanské svätyne na Kaukaze“, *Axis Mundi* 6/1, 2011, s. 13-22; „Arménske neopohanské náboženské hnutie Arordineri ucht“. In: *Veda a vzdelávanie na podporu vzdelanostnej spoločnosti*. Komárno: Univerzita J. Selyeho, 2011, s. 609-620; „Arménska apoštolská cirkev a jej postavenie v nezávislej arménskej republike“, *Axis mundi* 8/1, 2013, s. 24-31.

Kontakt: beata.ciernikova@gmail.com

PhDr. Roman Kečka, PhD. (1974) vyštudoval filozofiu a teológiu na Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave (Mgr. 1998) a postgraduálne teológiu na Pontificia Universitas Gregoriana v Ríme (PhD. 2006). Od roku 2007 pôsobí ako odborný asistent na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, kde prednáša kurzy týkajúce sa dejín kresťanstva a kresťanského myslenia, kresťanského kultu, antropológie a eschatológie. Jeho vedeckou špecializáciou je vývoj kresťanského učenia a doktrínalno-kultúrny vývoj katolicizmu, najmä v 20. storočí. Prednáškové pobyty absolvoval na univerzitách vo Viedni, Krakove a Szegede. Bol riešiteľom projektov VEGA o profesorovi Jánovi Komorovskom (vedúci projektu) a predchalcédónskom kresťanstve. Od roku 2013 je riešiteľom projektu Multicultural Processes and Immigration in the V4 Countries (Visegrad University Studies Grant) a projektu Spoločenské výzvy pre 21. storočie – bioetické výzvy v kultúrnom rámci, v rámci projektu Univerzitného vedeckého parku Univerzity Komenského v Bratislave.

Kontakt: kecka@fphil.uniba.sk
alebo romankecka@gmail.com

Interní doktorandi:

Mgr. Veronika Dianišková
Mgr. Tomáš Drápela
Mgr. Lenka Horáková
Mgr. Katarína Šomodiová
Mgr. Jakub Špoták

Externí spolupracovníci:

Doc. PhDr. Ľuboš Bělka, CSc.
prof. Mgr. Jana Benická, PhD.
ThDr. Mgr. Lucia Hidvéghyová, PhD.
Mgr. Jazmína Hombauer
Mgr. Tomáš Hrustič, PhD.
Mgr. Tatiana Podolinská, PhD.
Mgr. Tibor Sedláček
doc. Mgr. Martin Slobodník, PhD.
Mgr. Martin Tribula

Vedúci katedry: prof. Mgr. Milan Kováč, PhD.

Študijný poradca: PhDr. Roman Kečka, PhD.

Koordinátor medzinárodnej spolupráce: doc. Mgr. Attila Kovács, PhD.

Sekretariát: Mária Vykukelová

Profil / zameranie pracoviska:

Katedra porovnávacej religionistiky neuplatňuje jednotnú metodológiu na skúmanie náboženských javov, ale je otvorená kritickej reflexii najrozličnejších metodologických prístupov. Vzhľadom na pozadie vzniku pracoviska má však blízko k antropologickým (najmä symbolická antropológia) a historickým (najmä škola *Annales*) konceptom. Zo súčasných religionistických koncepcií je inšpirovaná predovšetkým tzv. novou komparatistikou Williama Padena. V ponímaní pracoviska je religionistika vedecká disciplína, ktorá skúma vedeckým spôsobom svetové náboženstvá a mytológie. Jej bádanie je nezávislé od svetonázorového alebo náboženského rámca. Náboženstvo je vždy chápané ako predmet jej bádania a vo vzťahu k nemu nepoužíva nijaké hodnotiace úsudky. Ako vedecká disciplína sa usiluje pochopiť a vysvetliť náboženské správanie a myslenie ľudí celého sveta v jednotlivých kultúrnych a historických kontextoch. Katedra je v svojej vedeckej práci otvorená rôznym vplyvom a svoju špecializáciu nepovažuje za uzatvorenú. Vzhľadom na personálne obsadenie sa však v súčasnosti dopracovala k niekoľkým všeobecným témam, ktoré pokladá za profilové.

Curriculum a študijný program:

Absolvent bakalárskeho stupňa štúdia religionistiky absoljuje trojročné štúdium, počas ktorého získa dôkladný prehľad o náboženstvách celého sveta, vrátane ich geografického, antropologického a historického aspektu. Oboznámi sa tiež detailne s náboženskou situáciou na Slovensku. Získa skúsenosť s terénnym výskumom žitých náboženských predstáv, naučí sa vedecky spracovávať a triediť získané poznatky. Rozhľad a získané schopnosti mu umožnia uplatniť sa v žurnalistike, verejnej správe, štátnej správe, v múzejníctve, v kultúrnych inštitúciách alebo v treťom sektore.

Absolvent magisterského stupňa štúdia religionistiky absoljuje dvojročné štúdium, počas ktorého sa hneď od začiatku špecializuje na určité konkrétne náboženstvo. Počas celého štúdia získa znalosti z psychológie náboženstva, sociológie náboženstva a z filozofie náboženstva. Okrem toho sa prehĺbi jeho znalosti z oblasti metodológie religionistiky a zručnosti v samostatnej vedeckej práci. Koncentráciou na špecifickú tému počas celého štúdia získa profil experta na zvolenú oblasť. Po absolvovaní sa môže uplatniť ako analytik, mediálny alebo iný expert na zvolenú oblasť, vrátane komerčnej sféry. Pre absolventov je otvorená možnosť zamestnať sa vo vedeckých ústavoch, múzeách, médiách, v kultúrnych a výskumných inštitúciách, na univerzitách a v treťom sektore.

Dejiny pracoviska:

Katedra porovnávacej religionistiky je mladé pracovisko na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Jeho krátke dejiny súvisia s tým, že v histórii Slovenska doba celkovo nepriala samostatnému vedeckému štúdiu náboženstiev. V 19. storočí, keď sa religionistika etablovala medzinárodne, neboli na Slovensku, ktoré bolo súčasťou Uhorska, rozvinuté podmienky pre takúto disciplínu. Situácia svojím spôsobom pokračovala aj v prvej polovici 20. storočia, keď v silno katolíckom a konzervatívnom prostredí nebolo miesto pre nezávislé a kritické štúdium náboženstiev. V druhej polovici 20.

storočia sa problém obrátil, avšak výsledok bol rovnaký. Ateizácia spoločnosti a odmietanie náboženstva ako úpadkového javu nedovoľovalo rozvoj disciplíny, ktorej hlavným predmetom nezávislého skúmania bolo náboženstvo. Napriek tomu sa práve v tomto období objavujú prvé slovenské osobnosti, ktoré sa o takýto prístup pokúšajú. Rudolf Macúch, ktorý sa stal neskôr uznávaným expertom na iránsky mandeizmus, bol príznačne nútený emigrovať. Ján Komorovský, ktorý v ústraní zakladal disciplínu zvanú religionistika, bol najskôr v päťdesiatych rokoch a neskôr v sedemdesiatych rokoch vylúčený z akademického života. Až revolučné udalosti v roku 1989 umožnili návrat Jána Komorovského na Filozofickú fakultu UK, kde od roku 1990 začal viesť kurzy z oblasti religionistiky a od roku 1992 zakladal religionistiku ako samostatný vedecký odbor akreditovaný pre všetky stupne vysokoškolského štúdia. Od tohto obdobia vzniká Oddelenie religionistiky ako súčasť Katedry etnológie (neskôr Katedry etnológie a kultúrnej etnológie) Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave so samostatným diplomovým akademickým programom religionistika. Súžitie s Katedrou etnológie trvalo približne desať rokov a bolo založené na obojstrannej spolupráci a podpore. Po odchode Jána Komorovského do dôchodku sa vedúcim pracoviska stal jeho žiak Milan Kováč, ktorý v roku 2003 úspešne završil dlhodobé úsilie a docielil, že sa odbor religionistika ďalej rozvíja na pôde samostatnej Katedry porovnávacej religionistiky. Na katedre (predtým na Oddelení religionistiky) pôsobili nasledovné osobnosti: Prof. PhDr. Ján Komorovský CSc. (v rokoch 1992 – 2002) – zakladateľ odboru, expert na porovnávacie mytológie, ruskú náboženskú filozofiu a náboženský mysticismus. Doc. Ján Molnár, CSc. (v rokoch 1992 – 2000) – špecialista na islam. Doc. Michal Slivka, CSc. (v rokoch 1996 – 1998) – odborník na archeológiu náboženstva a náboženskú symboliku. Doc. Martin Kanovský, PhD. (v rokoch 1999 – 2004) – odborník na antropológiu náboženstva, sociálnu antropológiu a jej kognitívne smery. Mgr. Miloš Hubina, PhD. (v rokoch 2001 – 2008) – buddhológ, špecialista na thajský buddhizmus a mysticismus.

Najdôležitejšie projekty a medzinárodná spolupráca:

- *Religiosity of the Slovak Romanies* (vedúci: Milan Kováč, r. 2002) Open Society Institute – Budapest
- *CEEPUS – Central European Exchange Program for University Studies – Religious studies network* (lokálny koordinátor: Attila Kovács, r. 2003 – 2014)
- „Genaro Estrada“ for specialists on Mexico: „Religion and Duality in Mesoamerica: The basic principles of dualistic thinking“ – UNAM, Mexico City (vedúci Milan: Kováč, r. 2005)
- Vzdelávacia nadácia Jána Husa – „Náboženstvo a štát v Ázii“ (riešitelia: Attila Kovács a Martin Slobodník, r. 2005)
- *REVACERN – Religions and Values: Central and Eastern European Research Network*, 6. Frame Program of European Union (lokálny koordinátor: Attila Kovács, r. 2007 – 2009)
- *VEGA – „Spiritualita mexických Indiánov“* (vedúci: Milan Kováč, r. 2006 – 2009)
- *VEGA – „Islamský radikalizmus a propaganda (Náboženstvo, politika a ideológia na súčasnom Blízkom východe)“* (vedúci: Attila Kovács, r. 2007 – 2009)
- „Genaro Estrada“ for specialists on Mexico: „Lacandon

Mythology“ – UNAM, Mexico City (vedúci: Milan Kováč, r. 2008)

- „L'analyse de l'oeuvre Diego de Landa: Relation des choses de Yucatan“ – A. W. Mellon Foundation, New York – CNRS Paris (vedúci: Milan Kováč, r. 2008)
- VEGA – „Profesor Ján Komorovský“ (vedúci: Roman Kečka, r. 2010 – 2012)
- VEGA – „Predchalcedónske kresťanstvo“ (vedúca: Beáta Čierniková, r. 2011 – 2013)
- Visegrad University Studies Grant – „Multicultural Processes and Immigration in the V4 Countries“ (riešitelia: Jana Benická, Roman Kečka, Attila Kovács, r. 2013 – 2015)

Adresa a kontakt:*Poštová adresa:*

Univerzita Komenského v Bratislave
Filozofická fakulta, Katedra porovnávacej religionistiky
Gondova 2, P.O. BOX 32, 814 99 Bratislava,
Slovenská republika

Rezidenčná adresa:

Štúrova 9, 814 99 Bratislava, miestnosti: 100-106, 320

Telefón: +421 2 5933 9707

Fax: +421 2 5933 9184

E-mail: kpr@fphil.uniba.sk

Webová stránka: <<http://www.fphil.uniba.sk/index.php?id=kpr>>

Vypracoval: Attila Kovács

● AUTOROCH ČÍSLA

PHDR. ROMAN KEČKA, PHD. (*1974)

Pôsobí ako odborný asistent na Katedre porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Prednáša kurzy týkajúce sa dejín kresťanstva a kresťanského myslenia, kresťanského kultu, antropológie a eschatológie. Jeho vedeckou špecializáciou je vývoj kresťanského učenia a doktrínalno-kultúrny vývoj katolicizmu, najmä v 20. storočí.

Kontakt: kecka@fphil.uniba.sk

MGR. IVICA BUMOVÁ, PHD. (*1971)

Vyšťudovala Filozofickú fakultu Univerzity Komenského v Bratislave, odbor história-etnológia. Doktorandské štúdium absolvovala v Ústave etnológie Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Pracovala v Ústave pamäti národa v Bratislave a od roku 2007 pôsobila v Inštitúte judaistiky na Fakulte sociálnych a ekonomických vied Univerzity Komenského v Bratislave. Na Katedre porovnávacej religionistiky – Sekcii judaistických štúdií Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave pracuje ako odborná asistentka od roku 2012. Prednáša o.i. sociálnu kultúru a dejiny židovského národa/judaizmu. Orientuje sa na výskum židovskej komunity na Slovensku v 20. storočí: napr. židovsko-kresťanských vzťahov, sionistického hnutia, antisemitizmu a pod. Ťažiskovou témou jej odborného záujmu je problematika vzťahu štátu a bezpečnostných zložiek k židovskej komunite po roku 1945. Je autorkou viacerých vedeckých štúdií.

Kontakt: ivicabumova@gmail.com

DOC. DUŠAN DEÁK, PHD. (*1973)

Vyšťudoval odbor história-filozofia na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Doktorát získal na Univerzite v Púne v Indii. V minulosti pôsobil na Katedre etnológie a mimoeurópskych štúdií Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, ktorú medzi rokmi 2004 – 2012 viedol. V rokoch 2006 – 2009 pôsobil v Ústave orientalistiky Slovenskej akadémie vied a od roku 2013 je zamestnancom Katedry porovnávacej religionistiky Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Na Univerzite Komenského sa aj habilitoval. Zaoberá sa stredovekými a modernými dejinami indického subkontinentu so špecifickým zreteľom na maráthsku hagiografickú spisbu a podoby uctievania indických svätcov v minulosti i v súčasnosti. Absolvoval výskumy v Indii a stáže v zahraničí. Je autorom viacerých vedeckých publikácií.

Kontakt: e-mail: gzeleznica@gmail.com

MGR. ZUZANA MALÁ (*1980)

Vyšťudovala odbor religionistika a následne odbor japonský jazyk a medzikultúrna komunikácia na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti je doktorandkou na Ústave religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne a na Oddelení sociálnej religionistiky na Univerzite v Tsukube v Japonsku.

Zaoberá sa vizuálnou reprezentáciou pekiel v Japonsku a venuje sa problematike šugendó v oblasti Nikkó a Jošino.

Kontakt: malazuzana@gmail.com