

Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu

Katedra blízkovýchodních studií
Filozofická fakulta
Západočeská univerzita v Plzni
<https://doi.org/10.24132/ZCU.2018.07446>

2018

Kulturní vývoj
asijského a afrického
kontinentu

Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu

Editor:

Lukáš Pecha

Tato publikace byla vydána díky finanční podpoře v rámci projektu Studentská vědecká konference, č. SVK1-2017-014.

Vydání publikace bylo schváleno Vědeckou redakcí Západočeské univerzity v Plzni.

Odborní recenzenti:

prof. PhDr. Ladislav Bareš, CSc.

doc. PhDr. Václav Marek, CSc.

Typografická úprava:

Jakub Pokorný

Grafický návrh obálky:

Iveta Hostašová

Vydala:

Západočeská univerzita v Plzni

P.O.Box 314, Univerzitní 8, 306 14 Plzeň

První vydání, 264 stran

Pořadové číslo: 2276, ediční číslo: 55-067-17

Plzeň 2018

<https://doi.org/10.24132/ZCU.2018.07446>

ISBN 978-80-261-0744-6

© Autoři

Západočeská univerzita v Plzni

Předmluva

Příspěvky vydané v předkládané publikaci jsou zaměřeny na zkoumání rozličných aspektů vývoje kulturních tradic v oblasti, která zahrnuje rozsáhlá území na asijském kontinentu a v přilehlých regionech severovýchodní Afriky. Největší pozornost je věnována náboženským tradicím, které se projevují v nejrůznějších oblastech života; od lidových obyčejů spojených s uzavíráním sňatku, přes odraz náboženských představ v jazyce až po uctívání božstev a duchů. Stranou však nezůstaly ani otázky související s materiální základnou, z níž vyrůstají kořeny duchovních hodnot. Cílem publikace je demonstrovat širokou škálu a rozmanitost projevů náboženského cítění, které představují neodmyslitelnou součást kulturního vývoje starých civilizací na asijském a africkém kontinentu.

Jednotlivé příspěvky, které shrnují výsledky dílčích výzkumů badatelů z mnoha pracovišť v České a Slovenské republice, byly presentovány na XVII. ročníku kolokvia *Orientalia Antiqua Nova*, které uspořádala Katedra blízkovýchodních studií Filosofické fakulty Západočeské university v Plzni v dubnu 2017. Věříme, že předkládaná publikace bude užitečným zdrojem informací i inspirace pro širokou zainteresovanou veřejnost a podnítl další spolupráci při výzkumu starých asijských a afrických civilizací.

Lukáš Pecha
editor

Obsah

Předmluva	3
1. KAPITOLA. MATERIÁLNÍ ZÁKLADNA	6
<i>Sergio Alivernini</i> The Management and Uses of Water Resources in Mesopotamia at the End of the Third Millennium	7
<i>Pavel Král</i> Relikty opevněných sídlišť v okolí Mosulu	23
<i>Jakub Maršálek</i> Počátky zemědělského osídlení Tibetu	46
<i>Martina Bucková</i> Migračné prúdy v Oceánii. Realita a fikcia o pôvode obyvateľov Polynézie	69
2. KAPITOLA. PODOBY NÁBOŽENSKÉHO CÍTĚNÍ	80
<i>Marie Ondříčková</i> Rytmické nástroje typu „idiofony“ z Blízkeho východu – Levanty, Mezopotámie, Egypta, Anatólie a Íránu	81
<i>Kateřina Šašková</i> Svátek <i>akītu</i> v novoasyrském období	102
<i>David Rafael Moulis</i> Rušení svatyní v Judském království: archeologické doklady z 10.–8. století př. Kr.	122

<i>Pavel Čech</i>	
Ugaritica Antiqua Nova 7: Písařské tendence ve starověké Syropalestině	136
<i>Alexandra Pastoreková</i>	
Kto je ten Riman? Rímsky cisár a jeho kult v Egypte	146
<i>Tomáš Retka</i>	
Fenomén šugnánské svatby	161
<i>Štěpán Kuchlei</i>	
Duchové Kambodži – živá tradice	170
<i>Lucie Vinšová</i>	
Sakrální a královská khmerština	178
<i>Admira Delić</i>	
Hidden legacy: Fāṭima bint ‘Abbās al-Baghdādiyyah and female scholars of Islam	186
<i>Martin Klapetek</i>	
Muslimské minority v Evropě jako reprezentanti jinakosti	204
<i>Lukáš Větrovec</i>	
Salaf, salafíja, salafismus: vnitřní a vnější perspektivy	221
Summary	263

1. KAPITOLA

MATERIÁLNÍ ZÁKLADNA

The Management and Uses of Water Resources in Mesopotamia at the End of the Third Millennium²

1 Procedures relating to earthworks

The role of irrigation management in the development of the first urban societies in Mesopotamia is still an important topic of discussion among philologists, archaeologists and historians. Since the mid-twentieth century, the development of the Mesopotamian civilization has been seen as being intrinsically linked to the building of water-related infrastructure (dams, canals, etc.) in order to “tame” the environment. Therefore, earthwork projects and the building of reservoirs, dams and canals became crucial in the development of society and the survival of cities at the end of the third Millennium. The majority of the available documentation stems from the end of the third Millennium, in the so-called Ur III (or Third Dynasty of Ur) period (2112–2004 BC). This period, which is also called the Neo-Sumerian

¹ The author wishes to wholeheartedly thank the “Gerda Henkel Foundation” for the opportunity to develop this research project. Special thanks also go to Petr Charvát and Lukáš Pecha for inviting me to present my recent research findings. In particular, paragraph 1 presents a study that is currently in press (see bibliography), while paragraph 2 presents some hints regarding a study that is currently in preparation by the author (see footnote 31).

² The abbreviations used in this article are listed on the “Cuneiform Digital Library Initiative” (CDLI) web-site, accessed on May 25th 2017, http://cdli.ox.ac.uk/wiki/abbreviations_for_assyriology. Moreover, the following abbreviations are also used in this article: AS: Amar-Suena; IS: Ibbi-Sîn; Š: Šulgi; ŠS: Šū-Sîn, which, when followed by numbers, indicate the year, month and day of the reign (YY/mm/DD)

Period, encompasses the reigns of five kings from the same family who succeeded to the throne of Ur, the southernmost of the Mesopotamian cities:³

- Ur-Namma;
- Šulgi;
- Amar-Suena;
- Šū-Sîn;
- Ibbi-Sîn.⁴

The administrative activities of the Third Dynasty of Ur is documented by means of a large number of textual records, especially of an economic nature, resulting from the primary role which bureaucracy played in the administration of every level of the State. There are, more or less, 100,000 known texts from this period but probably there are also hundreds of thousands of additional items kept in the museums of the world, or which have yet to be excavated. More than the 95 % of the documentation is of an administrative nature and records all those aspects linked to the management and organization of the Empire: production units (mills, fields, orchards, etc.), accounts of cattle numbers, the labour-force and goods, food assignments to workers, letter-orders and so on. Among these texts, we find several documents describing the building and repairing of canals or their components. These works would have required the use of different materials (in accordance with the type of facility to be built), with the most important definitely being earth. We can see this, for example, in the case of Aleppo 201 (Š 48/x/-):⁵

³ At this time, the city of Eridu, which lies more to the south, was probably in a marshland area, and was, with all probability, only utilized as a sanctuary to the god Enki.

⁴ While the order of succession of these kings is certain, there are doubts as to the relationship between them, apart from the paternity of the first towards the second. Michalowski 2013, 316–317 proposed that the third king, Amar-Suena, was the son of Šulgi's brother and that the fourth and fifth were sons of Šulgi but from different wives.

⁵ Other texts recording the use of earth for building and repairing canals or their components are, for example, Syracuse 276 (AS 8/-/-) or UTI 4 2463 (ŠS 4/xii/-).

Obverse:	Obverse:
10 guruš u ₄ 2-še ₃	10 workers for 2 days
i ₇ ^d En-lil ₂ -la ₂ -ka	in the Enlil canal
sahar si-ga	piling up earth
ugula Gu ₂ -TAR	the supervisor is Gu ₂ -tar
kišib A-kal-la	seal of A-kal-la
Reverse:	Reverse:
iti ezem- ^d Šul-gi	Month 10
<i>Seal:</i>	<i>Seal:</i>
mu Ha-ar-ši Ki-maš ^{ki} ba-hul	Year: Harši and Kimaš were destroyed
Seal:	Seal:
[A ² -kal-la]	[A ² -kal-la]
[dub-sar (?)]	[scribe] [?]
dumu Lugal-[e ₂ -mah-e] [?]	son of Lugal-[e ₂ -mah-e] [?]

As already noted by Civil,⁶ works involving earthmoving can be divided into sahar si-ga “to pile up earth”, sahar zi-ga “to remove earth”, sahar šu-ti “to collect earth”, sahar šu bal-a “to transport earth”. We must also add ba-al-la “to dig”, and šu / šu luh...ak “to clean (the bed of a watercourse)”. These activities were necessary when building irrigation canals (pa₄ / pa₅ or i₇), banks (e), tanks and reservoirs for water control (kab₂-ku₅ or a-ga-am), barrages for waterways (a-igi), dams (giš keš₂) and mud walls (im-DU₈-a).

The procedure followed when preparing an earthwork included the following steps:⁷

1. Survey for the collection of raw data;
2. Calculation of the total work (in terms of the number of workers to be paid);
3. Calculation of the cost of the work.

⁶ Civil 1994, 115.

⁷ Alivernini (in press).

More than other items, the information that is most important for administration purposes is, of course, the final one: the total cost of the work.

The first step in the process was to conduct a survey to gather the basic information needed for the work, i.e. the quantity of earth to be moved. About twenty texts that specifically measure the amount of earth to be excavated come from the city of Umma. We can divide these documents into two main types.⁸

Type 1:⁹

- The measurement of the length (gid_2), width (*dagal*) and depth (*buru₃*);
- The calculation of the total volume (*sahar-bi x sar*¹⁰), which results from the product of the length, width¹¹ and depth recorded in the preceding line;
- The total sum of the lengths¹² (*šu-nigin₂ x gid₂*);
- The total sum of the volumes (*sahar-bi x sar*);
- Other administrative information (such as the kind of work, the place, the supervisors etc.).

Type 2:¹³

- The measurement of the length (gid_2) and volume of the earth to be excavated for every unit of length (which is highlighted in the expression *x sar-ta*);

⁸ See Civil 1994, 116, where these formulations are discussed and examples are provided.

⁹ See, for example, BPOA 7 2445 (unknown date).

¹⁰ Or “*kin-bi x sar*”.

¹¹ In three texts belonging to this type (SAT 2 210 [Š 39/-/-], MVN 16 961 [ŠŠ 6/-/-] and CUSAS 3 1513 [unknown date] the width is recorded only in the first set of measurements as it is constant throughout the text (2 *nindan* [12 meters] in SAT 2 210, ½ *nindan* [3 meters] and 2 *kuš* [1 meter] in MVN 16 961 and 1 ½ *nindan* [9 meters] in CUSAS 3 1513).

¹² Sometimes, this information cannot be recorded. See, for example, Syracuse 459 (Š 46/-/-).

¹³ See, for example, AAICAB 1/3, Bod. S 157 (unknown date).

- The calculation of the total volume of earth to be excavated (sahar-bi x sar¹⁴), which results from the product of sar and the length recorded in the preceding line;
- The total sum of the lengths¹⁵ (šū-nigin₂ x gid₂);
- The total sum of the volumes (sahar-bi x sar);
- Other administrative information (such as the kind of work, the place, the supervisors etc.).

Once the total volume of the earth had been calculated, the second step was to calculate how many workers were needed to complete the work. This calculation was based on a number representing the daily amount of earth to be excavated by one worker. In the case of Ur III, this number was fixed in accordance with convention by the central administration in order to predict and manage the expenditure on labour. The daily amount of earth to be excavated by one worker was 10 gin₂,¹⁶ that is 3 m³ (or 7½ gin₂,¹⁷ 2.25 m³, depending on the type of land). Even this quantity is recorded in the texts. See, for example, MVN 21 150 (Š 5/viii/-).

¹⁴ Or “kin-bi x sar”.

¹⁵ Sometimes, this information cannot be recorded. See, for example, SNAT 398 (AS 8/-/-).

¹⁶ For extensive information on cuneiform metrologies, see Powell 1987–1990.

¹⁷ It is worth pointing out, however, that, in Ur III documentation, other three work norms also appear: 5 gin₂ (1.5 m³) in MVN 16 1337 (Š 42/xiii/-) and BPOA 7 1711 (Š 46/-/-); 13 gin₂ (3.9 m³) in OLP 17-70 n. 52 (AS 1/-/-) and BPOA 1 625 (Š 3/-/-); and 6 gin₂ (1.8 m³) in BPOA 6 1538 (AS 5/-/-).

Obverse:	Obverse:
5/6 sar kin sahar-ra	15 m ³ of earthwork
guruš-e 10 gin ₂ -ta	the workers' work is 3 m ³ per (day)
a ₂ lu ₂ hun-ga ₂	work of hired-men
i ₇ -ld ₂ -sal ₄ -la šu-luh ak	to clean the bed of the canal of Idsala
ugula Ur-lugal	the supervisor is Ur-lugal
Reverse:	Reverse:
kišib Da-da-ga	seal of Da-da-ga
<i>Seal:</i>	<i>Seal:</i>
iti e ₂ -iti-6	Month 8
mu us ₂ -sa ^d Šu ^{-d} /Suen lugal-e bad ₃ mar-/tu mu-du ₃	Year after year: Šū-Sîn, the king of Ur, built the martu wall
Seal:	Seal:
Da-da-ga	Da-da-ga
dub-sar	scribe
dumu Ur-nigar ^{gar} _x šuš ₃	son of Ur-nigar _x , the high official

In order to calculate the number of workers needed to construct an earthwork, the ancient scribe had simply to divide the total volume by the coefficient representing the daily amount of earth to be excavated by one worker:

$$\text{Total Volume} \div \text{Coefficient} = \text{Number of Workers}$$

At this point, the scribe knew exactly how many workers would be needed to complete the earthwork.

To calculate the total cost of an earthwork, the scribe had now to simply multiply the number of workers by the number representing the amount of daily barley that these workers received. We know, from the texts, that every worker was usually paid in the region of ca. 6 litres of barley per day.¹⁸ This information is recorded in several texts. See, for example, BPOA 1 971 (AS 2/-/-):

¹⁸ For a general overview of the payment of workers in the Ur III period, see Waetzoldt 1987 and Sallaberger 1999, 308.

Obverse:	Obverse:
5 sar kin sahar	90 m ³ of earthwork
a ₂ lu ₂ hun-ga ₂ 6 sila ₃ -ta	the hired-man's work is paid at the rate of 6 litres per (day)
a-ša ₃ a-geštin	in the field a-geštin
ugula Lugal-e ₂ -mah-e	the supervisor is Lugal-e ₂ -mah-e
Reverse:	Reverse:
kišib Lugal-e ₂ -mah-e	seal of Lugal-e ₂ -mah-e
šeš Lugal-gi ^š kiri ₆	brother of Lugal-gi ^š kiri ₆
mu ^d Amar- ^d Suen lugal-e / Ur-bi ₂ -lum ^{ki} mu-hul	Year: Amar-Suena, the King, destroyed Urbilum
Seal:	Seal:
Lugal-e ₂ -mah-e	Lugal-e ₂ -mah-e
dub-sar	scribe
dumu Lugal-ku ₃ -ga-ni	son of Lugal-ku ₃ -ga-ni

Now, the scribe had all the information needed to calculate the total cost of the project, just by multiplying the total number of workers by the amount of daily barley that these workers were to receive.

Number of Workers × Daily Barley = Total Expense of the Project

It must be stressed that the sequence described above is assumed by reference to administrative texts that show only the data: we do not have texts showing how the actual calculations were made or how the measurements were taken. Evidence of calculations is uncommon in Ur III documentation. After the calculations had been jotted down, they were probably erased by the scribe because "*Good scribes never shows their working*".¹⁹ What the Sumerians show us is only the final results of all the operations, as described, for example, in Princeton 2 466 (Š 47/-/-):

¹⁹ Robson 2008, 78.

Obverse:	Obverse:
95 sar kin sahar	1710 m ³ of earthwork
Id ₂ -sal-la ^{ki} ba-al-la	to dig in the centre of Idsala
a ₂ lu ₂ hun-ga ₂ bi 6 sila ₃ -ta	hired-man work is paid at a rate of 6 litres per day
še-bi 11.2.0 gur	the total amount of barley is 3,420 litres
kišib Lugal-e ₂ -mah-e	seal of Lugal-e ₂ -mah-e
Reverse:	Reverse:
<i>Seal:</i>	<i>Seal:</i>
Inim- ^d Šara ₂ i ₃ -dab ₅	Inim- ^d Šara ₂ takes charge of
mu us ₂ -sa Ki-maš ^{ki} ba-hul	Year after year: Kimaš was destroyed
Seal:	Seal:
Lugal-e ₂ -mah-e	Lugal-e ₂ -mah-e
dub-sar	scribe
dumu Lugal-ku ₃ -ga-ni	son of Lugal-ku ₃ -ga-ni

In this tablet, for example, just three pieces of data are recorded:

- the total volume of the earth to be excavated (95 sar, i.e. 1,710 m³);
- the amount of daily barley that these workers received (6 sila₃, i.e. 6 litres);
- the total cost of the project in terms of the cost of barley (11 gur and 2 bariga, i.e. 3,420 litres)

In any case, with these data it would have been impossible to write the tablet, since, without the number of workers, it would have been impossible to calculate the total amount of barley required. This means that the scribe had made the calculation before writing the document. Let's try to imagine the procedure that lies behind this tablet: once the scribe knew the total amount of earth to be excavated, he needed to calculate the number of workers. Then, the first step was to divide the total quantity of earth to be excavated (1710 m³)

by the quantity of earth to be excavated by each worker (which was, as mentioned before, fixed by convention: 3 m³ for each worker²⁰). In this way the scribe arrived at the number of workers needed to complete the earthwork:

$$1710 \div 3 = 570$$

Now, in order to calculate the total expense in terms of barley, the scribe had simply to multiply the total number of workers by the daily amount of barley received by these workers (6 litres).

$570 \times 6 = 3,420$ litres, which is exactly the total quantity of barley recorded on the tablet.

From an administrative point of view, we do not know anything about the person or people who were endowed with the authority to commission, i.e. to order, a new hydraulic project. As already identified by S. Rost, the dominant theory that claims there was a centralized irrigation management plan during the Third Dynasty of Ur has not been established with an absolute degree of certainty;²¹ comparisons made on an ethnographic basis, combined with different points of view in relation to the archaeological and epigraphical documentation, lead the author to assert that "*It is also evident that irrigation can be organized in many different ways and thus centralized management is just one possibility. In addition, many ethnographic case studies provide evidence for varying degrees of centralization as is seen when the state government only organizes a certain aspect of irrigation such as water distribution*".²² In any case, we need to highlight the fact that the interrelationship between irrigation management and political power in Mesopotamia is thought to have been so important that the development of a centralized political dominance must have been accompanied by a comprehensive system of control in relation to water resources.²³

²⁰ See footnote 17.

²¹ Rost 2011, 212–213.

²² Rost 2011, 213.

²³ De Maaijer 1998, 57; Hruška 1988, 27; Renger 1990, 38–39.

2 Transportation via waterways

The canalization system was not only important for cultivation. The Tigris and Euphrates, along with their tributaries and canals, represented more than just a means of irrigating crops for people who lived along their banks. They also served, in fact, as the major highways of Mesopotamia, with the inhabitants of this region developing their own local types of watercraft. Maritime activities, both on the rivers and on the sea, were an essential part of Mesopotamian economy in the third Millennium BC. Mesopotamia, due to its alluvial nature, was a region lacking in significant natural resources, such as metals and stone, the only exception being date palms and trees. With the development of civilization, the importation from neighbouring countries of those resources not locally available, as well as trade via waterways, played a decisive role in the Mesopotamian economy. As described by M. Rice, *"the two rivers themselves were the most expeditious and direct means for trade to flow from the Gulf, up through Sumer proper, onwards towards the Mediterranean into what was to become Assyria, travelling further north still, into Anatolia and to the west across the Upper Sea, possibly as far as the distant Cyprus"*.²⁴ Moreover, M. De Graeve points out that *"the riverboats were occasionally a symbol of royalty and were sometimes used for religious purposes, but they were more often an indispensable method of transportation both for armies during campaign and for the local population in trade and other daily activities"*.²⁵

In the Ur III period the traffic along waterways was very extensive and we can divide it into two types:

- transportation by sea;
- inland traffic, making use of the two rivers and the canals.

With regard to transportation by sea, we need to state that if a Mesopotamian scribe from the third millennium BC had been asked

²⁴ Rice 1994, 266.

²⁵ De Graeve 1981, 186.

which countries lay alongside the Lower Sea (the Arabian Sea), he would undoubtedly have answered with a triad of names: Dilmun (the Bahrain archipelago), Magan (part of what is now Oman) and Meluhha (probably placed on the west coast of the Indus Valley).²⁶ In exchange for copper, tin, lapis lazuli, ivory and timber, Mesopotamia exported manufactured goods (textiles) and perishable commodities (barley, dates and sesame oil).

Furthermore, in the Ur III period inland traffic along the two rivers and canals was even more extensive than by sea.

Ship voyages are documented, for example, between Drehem and Sagdana, Umma and Nippur, and between Ĝirsu and Susa.²⁷ In addition, a collection of documents from Ĝirsu concerning boats of various capacities travelling from the Ĝirsu / Lagaš province to the capital Ur provides concrete evidence in relation to how the province's taxes were actually collected.²⁸

All these trips are recorded in several texts and we can often reconstruct the routes followed by the ships, the watercourses that were used and even the stops the ships made along the routes. See, for example, the following text (SNAT 495 – ŠS 4/-/-), which records a round trip between Umma and Nippur:²⁹

²⁶ Leemans 1960 and Heimpel 1987, 1988 and 1993.

²⁷ Lafont 2010, 174–178.

²⁸ Sharlach 2004, 86–90; Lafont 2010, 169–174.

²⁹ For a reconstruction of the routes in Umma province, see Steinkeller 2001.

Obverse:	Obverse:
15 guruš u ₄ 6-še ₃	15 men for 6 days
Umma ^{ki} -ta kar-še ₃ zi ₃ ninda ga ₆ -ga ₂	carrying flour (and) bread from Umma to the quay (of Umma)
kar-ta u ₄ 6-še ₃	for 6 days from the quay
ka i ₇ KA-sahar-ka-še ₃ ma ₂ gid ₂ -da	to the inlet of the Kasahar canal, towing the boat (upstream)
u ₄ 1-še ₃ ka i ₇ KA-sahar-ka-ta	for 1 day from the inlet of the Kasahar canal
Nibru ^{ki} -še ₃ ma ₂ diri-ga	to Nippur, floating the boat (downstream)
u ₄ 2-še ₃ Nibru ^{ki} ma ₂ ba-al-la	for 2 days unloading the boat in Nippur
u ₄ 2-še ₃ Nibru ^{ki} -ta	for 2 days from Nippur
ka i ₇ KA-sahar-ka-še ₃ ma ₂ gid ₂ -da	to the inlet of the Kasahar canal, towing the boat (upstream)
u ₄ 2-še ₃ ka i ₇ <KA>-sahar-ka-ta	for 2 days from the inlet of the Kasahar canal
Reverse:	Reverse:
kar Umma ^{ki} -še ₃ ma ₂ diri-ga	to the quay of Umma, floating the boat (downstream) ³⁰
<i>erased line</i>	<i>erased line</i>
ugula A-gu	the supervisor is A-gu
kišib nam-ša ₃ -tam Lu ₂ -kal-la	Seal of the administrative office of Lu ₂ -kal-la
mu bad ₃ mar-tu ba-du ₃	Year: martu wall was built
Seal:	Seal:
Lu ₂ -kal-la	Lu ₂ -kal-la
dub-sar	scribe
dumu Ur-nigar ^{gar} _x šu ₃	son of Ur-Nigar _x the high official

³⁰ This translation is taken from Steinkeller 2001, 58.

Moreover, we should highlight the fact that canals were also used not only to link major centres in different provinces, but also agricultural fields and village within the same province.³¹ See, for example, ITT 3 5102 – AS 7/vi/-, which records the thirty-day trip of a boat from the village³² of Gišnimbar du₃-a to Ġirsu:

Obverse:	Obverse:
30 guruš u ₄ 30-še ₃	30 workers for 30 days
Gišnimbar du ₃ -a-ta	from Gišnimbar du ₃ -a
Gir ₂ -su ^{ki} -še ₃ ma ₂ še gid ₂ -da	to Ġirsu, towing the boat (upstream)
ugula Ur-mes	the supervisor is Ur-mes
Reverse:	Reverse:
gir ₃ Ur-bad ₃ -dab ₅ -ra	via Ur-bad ₃ -dab ₅ -ra
<i>blank space</i>	<i>blank space</i>
iti ezem- ^d Dumu-zi	month 6
mu Hu-hu-nu-ri ^{ki} ba-hul	Year: Huhunuri was destroyed

3 Conclusion

To sum up, the administrative procedures relating to earthwork projects included several operations. These operations ranged from the calculation of the volume (by means of measurements taken on site in relation to the length, width and depth of the earth to be excavated) to the calculation, through the use of a constant, of the number of workers and, consequently, the expense to be incurred in terms of barley. This system had two functions: the provision of both

³¹ An article regarding ports, harbours and routes in the province of Ġirsu / Lagaš at the end of the 3rd millennium is currently in preparation by the author.

³² This centre is defined as “village” (e₂-duru₅) in AfO 24 pl.17 Truro 1 (Š 36/-/-). The same text also records that this village is in the Ġirsu / Lagaš province since it lists fields measured at Ġirsu (**rev. iv, 7-8:** a-ša₃ gid₂-da / Gir₂-su^{ki}); in **rev. i, 1**, one can read 0.0.4 ½ ¼ gan₂ e₂-duru₅ // Gišnimbar du₃-a. This centre also had fields (see, for example, MVN 06 482 [Š 40 /-/-]) and warehouses (see, for example, MVN 12 371 [AS 7/vi /-]).

irrigation channels and navigable waterways. The building of new canals and the restoration of old ones thus represents one of the most important tasks undertaken by the inhabitants of Mesopotamia, with the water system being decisive in relation to guaranteeing economic prosperity.

Bibliography

- Alivernini, S. (in press). "Mathematical Aspects in Earthmoving linked to Hydraulic Works during the Ur III Period in Umma." *Iraq*.
- Civil, M. 1994. *The Farmer's Instructions. A Sumerian Agricultural Manual. Aula Orientalis Supplementa* 5. Barcelona: Editorial AUSA.
- De Graeve, M. 1981. *The Ships of the Ancient Near East. Orientalia Lovaniensia Analecta* 7. Leuven: Departement Oriëntalistiek.
- De Maaijer, R. 1998. "Land tenure in Ur III Lagaš." In *Landless and hungry? Access to land in early and traditional societies. Proceedings of a seminar held in Leiden 20 and 21 June 1996*, edited by B. Haring and R. De Maaijer, 50–73. Leiden: Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies.
- Heimpel, W. 1987. "Das Untere Meer." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 77: 22–91.
- Heimpel, W. 1988. "Magan." *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7: 195–199.
- Heimpel, W. 1993. "Meluhha." *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 8: 53–55.
- Hruška, B. 1988. "Die Bewässerungsanlagen in den altsumerischen Königsinschriften von Lagaš." *Bulletin on Sumerian Agriculture* 4: 61–72.
- Leemans, W.F. 1960. *Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia. Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia* 6. Leiden: Brill.
- Michalowski, P. 2013. "On Bears and Men: Thoughts on the End of Šulgi's Reign and on the Ensuing Succession." In *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*, edited by D. S. Vanderhooft and A. Winitzer, 285–320. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Powell, M. A. 1987–1990. "Masse und Gewichte." *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7: 457–519.

- Renger, J. 1990. "Rivers, watercourses and irrigation ditches." *Bulletin on Sumerian Agriculture* 5: 31–46.
- Rice, M. 1994. *The Archaeology of the Arabian Gulf, c. 5000–323 BC*. London – New York: Routledge.
- Robson, E. 2008. *Mathematics in Ancient Iraq: a Social History*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Rost, S. 2011. "Irrigation Management in the Ur III Period: A Reconsideration Based on a Case Study of the Maintenance of the id-NINA-šè-DU Canal of the Province of Lagāš." In *The Empirical Dimension of Ancient Near Eastern Studies, Wiener Offene Orientalistik* 6, edited by G. Selz, 211–269. Wien: LIT Verlag.
- Sallaberger, W. 1999. *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit. Orbis Biblicus et Orientalis* 160/3. Teil II: 119–390. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- Steinkeller, P. 2001. "New Light on the Hydrology and Topography of Southern Babylonia in the Third Millennium." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 91: 22–84.
- Waetzoldt, H. 1987. "Compensation of Craft Workers and Officials in the Ur III Period." In *Labor in the Ancient Near East, American Oriental Series* 68, edited by M.A. Powell, 117–141. New Haven: American Oriental Society.

Relikty opevněných sídlišť v okolí Mosulu

Úvod

V okolí Mosulu se nachází celá řada lokalit, které skrývají obrovský potenciál pro výzkum. V této studii se zaměříme na ty lokality, u nichž lze doložit relikty fortifikačních systémů. V úvahu budeme brát jak lokality, které mají pozůstatky opevnění patrné v terénu, tak i lokality, u nichž jsou stopy fortifikace doložitelné jen pomocí vyprahlostních či půdních příznaků na satelitních snímcích. V centru naší pozornosti je oblast, která má přibližně tvar kosočtverce o stranách 60 km, v jehož středu je Mosul (Příloha 1). V této oblasti lze identifikovat 12 zaniklých sídlišť, která byla vybavena opevněním.³³

Cílem této studie je krátce představit jednotlivé lokality, z nichž některé dosud nejsou v odborné literatuře popsány. Dále je rozdělíme do skupin a budeme hledat jejich podobnosti či rozdílnosti.

1 Extrémně velké lokality

Největšími lokalitami, které zároveň mají nejvýraznější relikty opevnění, jsou tři zaniklé asyrské metropole – Kalach (dnešní Nimrúd), Dúr-Šarrukén (dnešní Chorsábád) a Ninive, které je dnes pohlceno zástavbou Mosulu. Všechna 3 města prožila svůj vrchol během posledních staletí novoasyrského období.

³³ Vycházíme zde z výzkumu, který byl proveden v rámci doktorského studia. Jeho výsledky byly shrnuty v disertační práci *Krajina v zázemí asyrských metropolí* (Král 2016).

Ninive (Příloha 2) bylo bezkonkurenčně největší. Dosahovalo rozlohy 750 ha a městské opevnění bylo 12 km dlouhé. Kalach (Příloha 3) i Dúr-Šarrukén (Příloha 4) byly zhruba poloviční (360 a 320 ha). Přesto se jednalo o výjimečná města, která svojí rozlohou převyšovala ostatní sídliště. Jejich opevnění je dodnes dobře patrné v terénu.

Velké asyrské metropole zde uvádíme spíše pro úplnost. V odborné literatuře jim už byla věnována značná pozornost. Neplatí to však o lokalitě Salamija (Příloha 5), která také dosahuje nezvykle velké rozlohy. Dobře viditelné opevnění vytváří uzavřený areál o rozloze 160 ha. Název získala lokalita podle vesnice, která v současnosti zabírá část území uvnitř pozůstatků zaniklé fortifikace.³⁴ Velkou neznámou je datace a původní jméno tohoto sídliště. Součástí města je několik tellů, ale opevnění by snad mohlo být pozdější. Ibn Challikán nás informuje o tom, že tamní město ve 13. století zpusťlo.³⁵ Zda hradby pocházejí z islámského období, není jasné. Postaveny mohly být už dříve, snad v sásánovské době.³⁶ V této oblasti bychom ale mohli hledat také novoasyrské středisko Chalzi³⁷ či významné staroasyrské centrum Nurrugum, které dobyl vládce Aššuru Šamši-Adad I. Je to však pouze jedna z hypotéz, kterou nelze bez terénního průzkumu doložit.³⁸

2 Velké lokality se stopami opevnění

Do kategorie velkých lokalit řadíme všechna sídliště, která lze chápat jako lokální střediska. Jejich rozlohy se pohybují od 23 do 35 ha. Pouze Balavát má výjimečných 64 ha. Bohužel známe dataci jen u několika z nich. U zbylých musíme stáří lokalit odhadovat podle nepřímých náznaků, jako je stav dochování lokality či vztahy s okolím.

Balavát (Příloha 6), starověké město Imgur-Enlil, se nachází 28 km jihovýchodně od Mosulu a má pozůstatky čtvercového opevnění patrné především na starých satelitních snímcích CORONA a leteckých

³⁴ Král 2016, 146.

³⁵ Ibn Challikán 1843, 16.

³⁶ Král 2016, 146–147.

³⁷ Postgate 1972–1975, 64.

³⁸ Král 2016, 146–147.

fotografiích. V reliéfu krajiny jsou stopy hradeb znatelné jen mírnými vyvýšeninami. Hlavní tell byl archeologicky prozkoumán a poskytl nám tak kromě slavných kovových vrat především chronologii osídlení tohoto místa. Opevnění se však váže jen k novoasyrskému období. Město má zhruba čtvercový půdorys o stranách cca 800 m, takže celá opevněná plocha má rozlohu cca 64 ha.³⁹

Dabúna Tepe (Příloha 7) se rozkládá na soutoku několika vádí asi 40 km západně od Mosulu. Kolem menšího tellu (1,58 ha) se rozprostírá dolní město (33,3 ha) s náznakem rozpadlého opevnění na severní straně. Stopy osídlení jsou i mimo ohrazené území. Není však jasné, zda jsou soudobé s opevněním. Pokud ano, značně by se tím zvýšil význam daného sídliště. Dataci lokality samotné neznáme, ale vzhledem k výraznému radiálnímu systému komunikací a napojení na některé datovatelné lokality v okolí připadá v úvahu především datace do rané doby bronzové, tedy do 3. tisíciletí př. Kr.⁴⁰

Zatím bezejmenná lokalita nesoucí kódové označení TBLT014+FBT029⁴¹ (Příloha 8) se tyčí na levém břehu Tigridu asi 20 km jižně od Mosulu. Původní podoba sídliště není zcela jasná, protože část možná podlehla erozním procesům spojeným s posuny říčního koryta. Lokalitu dnes tvoří velký tell s dolním městem na jižní straně (7,2+21,8 ha). Stopy po opevnění jsou velmi nevýrazné. Pouze na jižní straně je patrný náznak linie valu. Porovnáme-li texturu lokality na snímcích CORONA s jinými zaniklými sídlišti, zjistíme, že by se mělo jednat o pozůstatky nějakého staršího města. Na základě písemných pramenů předpokládáme v této oblasti existenci novoasyrského města Chalzi, ale vzhledem ke stavu dochování lokality by mohlo jít spíše o město Nurrugum, které bylo významné ve staroasyrském období.⁴² To je však jen jednou z možností, neboť město Nurrugum bývá hledáno i na jiných místech v okolí Mosulu.⁴³ Pro stanovení jistějších závěrů by bylo potřeba provést terénní

³⁹ Král 2016, 74; Oates 1974, 173–175; Postgate 1976–1980a, 66–67; Tucker 1994, 107–109.

⁴⁰ Král 2016, 112–113.

⁴¹ TBLT = Tell, Big, with Lower Town; FBT = Flat, Big, by Tell.

⁴² Král 2016, 145–146.

⁴³ Ziegler 2004, 20–21.

průzkum. Absence výraznějšího systému cest, kdy k lokalitě směřují prakticky jen dálkové trasy, by mohla naznačovat napojení na dálkový obchod.

Mimořádně dochovaným sídlištěm s opevněním je Tell Chamira (Příloha 9). Najdeme ho asi 3 km před průsmekem mezi pásmem nevysokých hřebenů asi 40 km západně od Mosulu. Uprostřed opevněné plochy se nachází tell, který byl zjevně citadelou tohoto města, jehož rozloha čítala asi 26 ha. Hradby mají částečně lineární charakter. Na lokalitě je doložena přítomnost novoasyrské keramiky,⁴⁴ což vypovídá o dataci celého sídliště. Nasvědčuje tomu i textura dolního města.⁴⁵

Až zarážející podobnost s charakterem Tell Chamiry nalezneme u lokality Telul al-Mu'ibadi (Příloha 10). Rovněž jde o tell s opevněným dolním městem, jehož plocha dosahovala cca 26 ha. Stejná je i datace do novoasyrského období⁴⁶ a poloha v místech, kudy vedla dálková trasa vedoucí k Tigridu a případně na sever k Ninive. Podíváme-li se do písemných pramenů z novoasyrské doby, zjistíme, že někde v těchto místech by se mělo nacházet provinční centrum Isána.⁴⁷ Zda je jím Telul al-Mu'ibadi, Tell Chamira, nebo případně jiná lokalita, však bez terénního průzkumu nelze jistě říci.⁴⁸

Prakticky celý obvod opevnění lze zdokumentovat také u sídliště Tar'uz (Příloha 11). Tvar opevnění i přítomnost malého tellu uvnitř města připomíná dvě předchozí novoasyrská sídliště. Také jeho rozloha (23 ha) je podobná. Ale radiální systém komunikací, které v některých případech vedou k menším lokalitám, jež lze interpretovat jako služebné osady, dává tušit odlišný charakter tohoto místa. Také textura lokality na snímcích CORONA ukazuje, že by mohlo jít o starší město, snad z rané doby bronzové. Snad se jedná o nějaké lokální středisko, které žilo z obhospodařování okolních plání.⁴⁹

⁴⁴ Directorate General of Antiquities 1970, 238.

⁴⁵ Král 2016, 149.

⁴⁶ Directorate General of Antiquities 1970, 250.

⁴⁷ Postgate, 1976–1980b, 173.

⁴⁸ Král 2016, 142–143.

⁴⁹ Král 2016, 128.

3 Malé opevněné areály

V celé zkoumané oblasti byly nalezeny pouze dva reliktů malých opevněných areálů. Ani jeden z nich dosud nemá jméno. Větší z nich dostal kódové označení TSLT055+FBT084⁵⁰ (Příloha 12), které naznačuje, že se skládá z malého tellu a dolního města (0,57+3,25 ha). Nachází se v úrodné pláni asi 25 km jihozápadně od Mosulu. Od tellu vychází do polí hvězdovitá síť úvozových cest. Stopy dolního města či spíše vesnice se nacházejí na severovýchodní straně pahorku. Z téže strany se nachází pravouhlé ohrazení. O existenci ochranné zdi vypovídají vyprahlostní a půdní příznaky patrné na satelitním snímku CORONA. Dvě jasné linie dlouhé 205 a 186 metrů společně s tellem uzavírají prostor, který zahrnuje také zónu bez známek osídlení. Interpretace tohoto sídliště není dosud jasná. Mohlo by snad jít o opevněnou vesnici, jejíž obyvatelé se bránili před kočovníky ze stepí. Úzké úvozové cesty a celkový kontext lokality naznačují, že by mohlo jít o sídliště z post-asyrského období, snad z éry sásánovské či islámské.⁵¹

Stejnou dataci předpokládáme u lokality FBI065⁵² (Příloha 13), jejíž charakter je ale značně odlišný. Nenachází se v planině, ale na skalní terase u Velkého Zábu, a také nemá vlastní systém komunikací. Shodné s předchozí lokalitou je však to, že o existenci opevnění vypovídají světlé linie na satelitních snímcích CORONA. Pouze na nich je vidět obdélné ohrazení o stranách 110 x 90 m. Osídlení bylo však i mimo opevněnou plochu, takže celková rozloha mohla být asi 2,4 ha. Jako nejpravděpodobnější se jeví možnost, že šlo o nějaký druh kontrolní stanice na dálkové cestě. Mohlo jít o tzv. chán, jejichž existenci v severním Iráku zdokumentoval Aurel Stein. Stav lokality a její textura nasvědčují dataci do islámského období.⁵³

Jako malé opevněné objekty vypadají útvary, které se projevují pouze vyprahlostními či půdními příznaky na satelitních snímcích CORONA

⁵⁰ TSLT = Tell, Small, with Lower Town; FBT = Flat, Big, by Tell.

⁵¹ Král 2016, 148.

⁵² FBI = Flat, Big, Isolated.

⁵³ Král 2016, 147–148.

(viz Příloha 12 – FSC029⁵⁴). Mohlo by jít o nějaké opevněné dvorce, které tvoří shluky, a jejich rozloha je jen několik stovek metrů čtverečných. Nejspíše jde o stavby z islámského období.⁵⁵

Shrnutí

Zmíněné relikty opevněných sídlišť v okolí Mosulu lze rozdělit do tří skupin (Příloha 14). První z nich jsou mimořádně velké lokality, které spojuje nejen vysoká rozloha, ale také umístění citadely na okraji města. Rovněž tvar opevnění má zcela či převážně lineární charakter. Ninive, Nimrúd (Kalach) a Salamiju navíc spojuje fakt, že se nachází na břehu Tigridu. Pouze Chorsábád (Dúr-Šarrukén) leží dále od výrazného vodního zdroje. Snad je to proto, že byl založen uměle v době rozmachu asyrské říše, kdy bylo možné zásobit město jinými zdroji, než jen těmi, které bylo možné získat v bezprostředním zázemí města.

Další skupinu lokalit tvoří Dabúna Tepe a Tar'uz. V obou případech je datace nejistá, ale snad jde o lokální střediska, která v rané době bronzové ovládala okolní pláň. V obou případech je citadela uvnitř opevněné plochy a od města vychází do okolní krajiny radiální systém cest, který v některých případech vede k lokalitám, které mohly být služebními osadami daného centra.

Třetí skupina je poněkud nesourodá, ale přesto existují faktory, které ji nějak spojují. Nejdůležitější z nich je nejspíše fakt, že Balavát, TBLT014+FBT029, Tell Chamira i Telul al-Mu'ibadi jsou místa, která leží na strategických bodech z hlediska dálkových cest. Jejich rozloha se pohybuje v řádech desítek hektarů. Opevnění daných lokalit má částečně lineární charakter. Pouze Balavát má zcela lineární půdorys. Snad je to způsobeno faktem, že se jednalo o důležité místo, které bylo využíváno jako občasná rezidence asyrského krále Aššurnasirpala II. při přestavbě Kalachu a také bylo významnou stanicí na dálkové trase.⁵⁶ Citadela zmíněných měst je zpravidla umístěna uvnitř opevněné plochy. TBLT014+FBT029 má sice hlavní tell na okraji, ale možná je

⁵⁴ FSC = Flat, Small, in Cluster.

⁵⁵ Král 2016, 150.

⁵⁶ Postgate 1976–1980a, 66–67.

to způsobeno polohou na břehu řeky. Část lokality, která obklopovala hlavní tell, totiž mohla podlehnout erozi při posunech říčního koryta. Balawat, Tell Chamira i Telul al-Mu'ibadi pocházejí z novoasyrské doby. Stáří opevnění TBLT014+FBT029 bohužel neznáme, ale je možné, že je starší.

Zbývající 2 malé lokality spojuje kromě malé rozlohy pouze fakt, že jsou snad z post-asyrského období. TSLT055+FBT084 je ale snad bývalou zemědělskou osadou v pláni, zatímco FBI065 je nejspíše stanicí na dálkové trase přes Velký Záb.

V okolí Mosulu v minulosti jistě existovalo mnohem více opevněných sídlišť. Například Tell Billa či Abú Maria byly významnými asyrskými centry. Do dnešních dob se ale jejich opevnění nedochovala, nebo stále ještě čekají na své objevení.

Summary

The relicts of fortified sites in the Mosul area can be divided into four groups. The first of them could be named as extremely large sites. Their fortified areas reach usually hundreds of hectares and the main citadels are located at the edges of the cities. The city walls are absolutely or mainly linear. Nineveh, Calah (Nimrud) and Salamiya are situated on the bank of the Tigris river, only Dur-Sharruken (Khorsabad) is placed far away from large water resources.

We can see as second group two sites – Dabuna Tepe and Tar'uz. It is not known yet to which period these sites date back. However, they have features of local centres which controlled the plains of northern Mesopotamia in the Early Bronze Age. Both sites have citadel inside the fortified area and their radial system of hollow way cut the surrounding landscape. Some ways lead to smaller sites which could be possessed by the centres.

The third group is rather heterogeneous. Nevertheless, there are some connecting elements. First of all, the sites Balawat, TBLT014+FBT029, Tell Khamira and Telul al-Mu'ibadi are placed on strategically important points of long-distance communications.

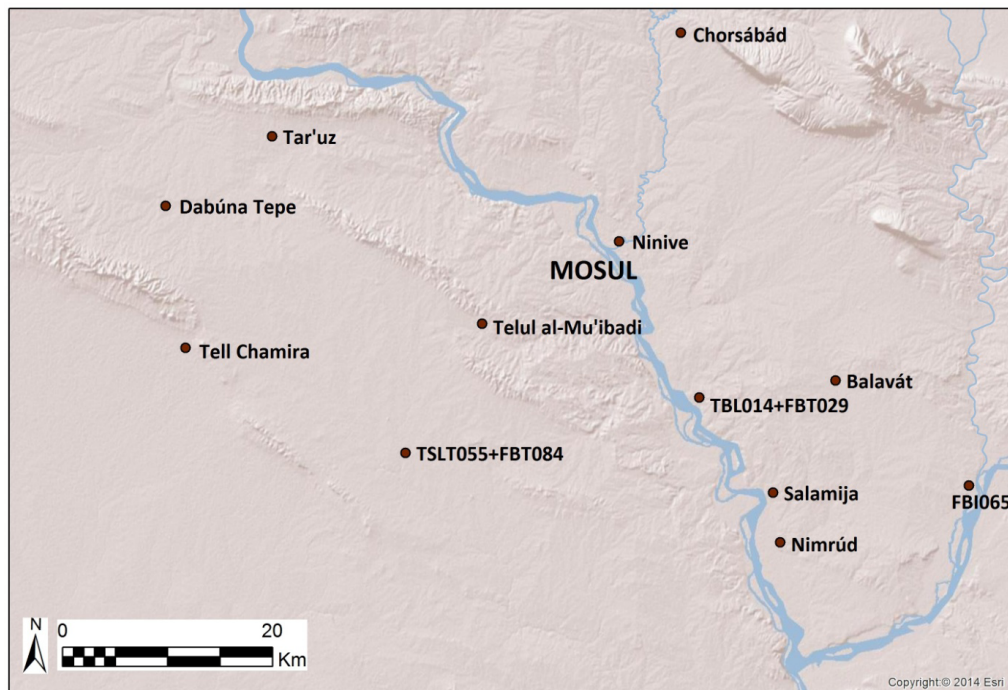
The extents of reach tens of hectares. Their fortification systems have partially linear character, only Balawat has a square form. This exception can be explained as a result of special status of the city. It was used as occasional residence of the Assyrian king Assurnasirpal II. during the rebuilding of the city Calah and it was also an important station on a long-distance route.⁵⁷ The citadels of the mentioned sites are located inside the fortified areas. The site TBLT014+FBT029 has a citadel on the edge, but it can be caused by river erosion of the northern part of the site. Balawat, Tell Khamira and Telul al-Mu'ibadi date back to the Neo-Assyrian Period. The age of site TBLT014+FBT029 is probably older, but we still miss reliable information of a field survey.

The last two fortified sites have only few in common. They have small extent (couple of hectares) and they date back to the Post-Assyrian Period, probably to the Sassanian or Islamic Era. The site TSLT055+FBT084 is perhaps an extinct peasant settlement, whereas the FBI065 looks like a ruin of a station on long-distance route across the Great Zab River.

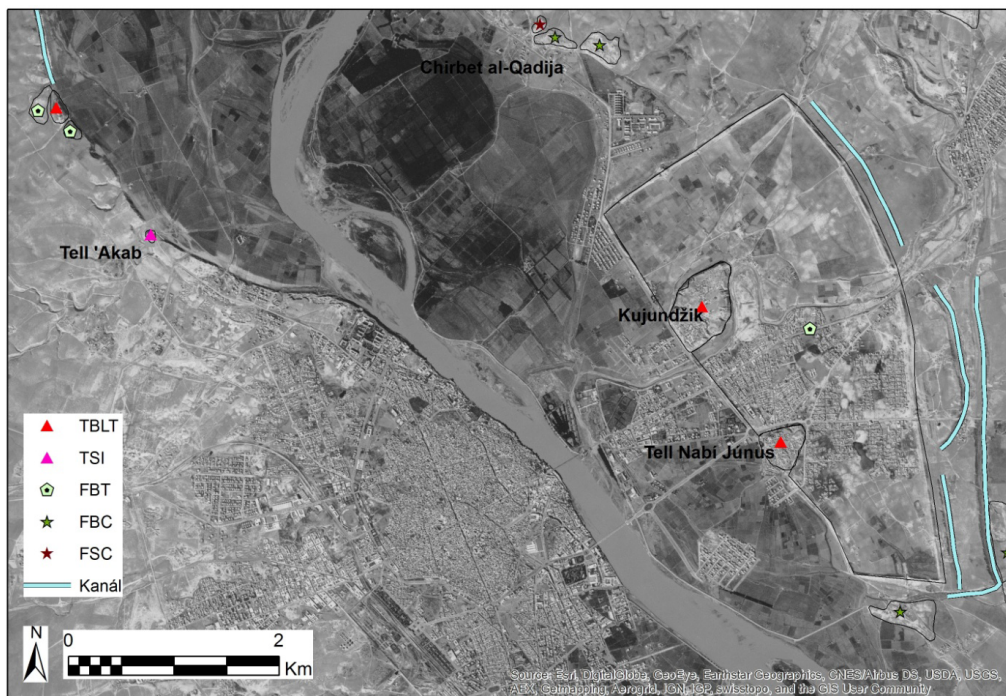
There were certainly more fortified sites in the Mosul area, for example Tell Billa or Abu Maria were important Assyrian cities. Their city walls however did not survive to the present day or they were not found yet.

⁵⁷ Postgate 1976–1980a, 66–67.

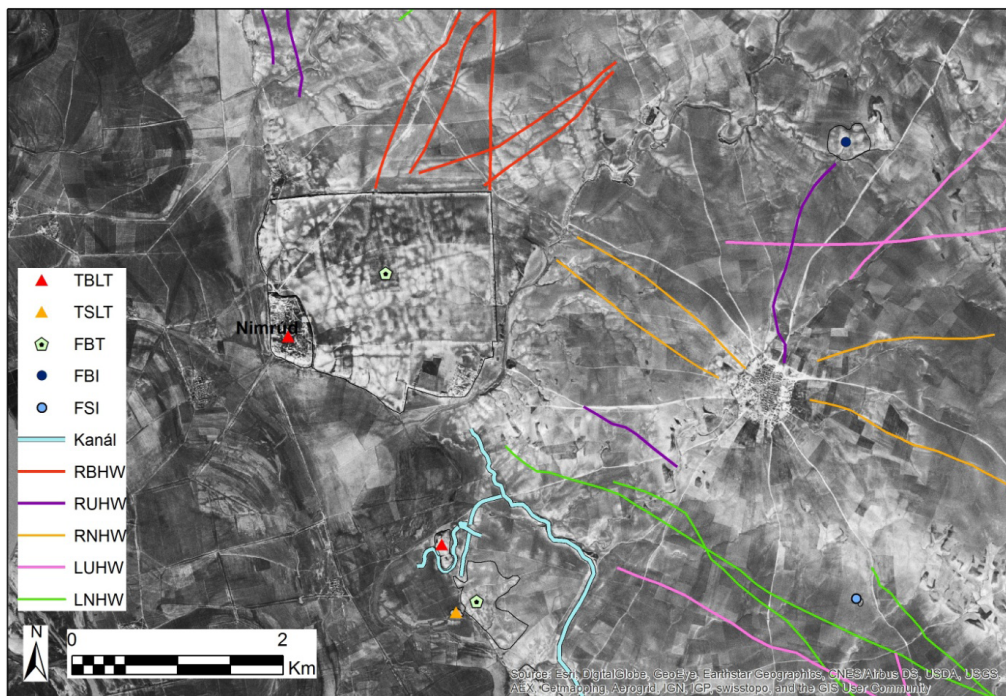
Přílohy



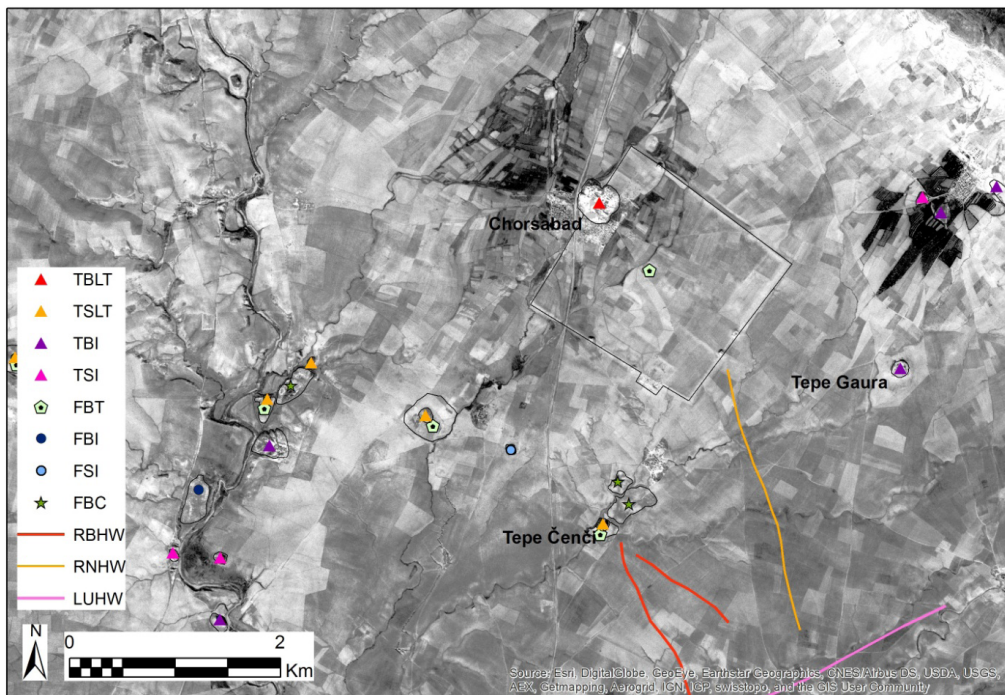
Příloha 1: Mapa okolí Mosulu



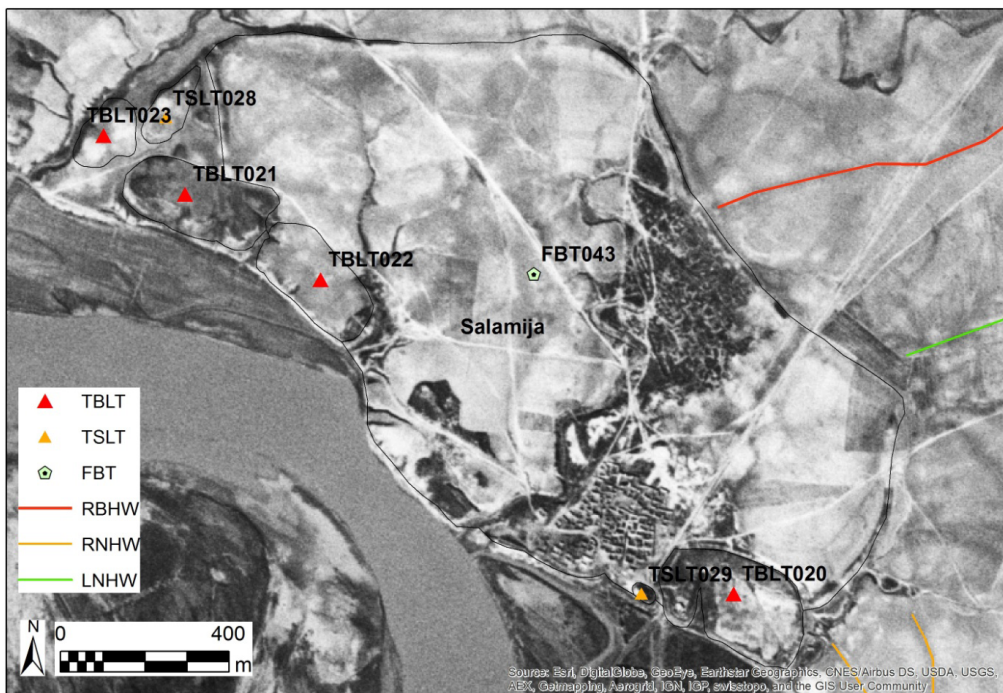
Příloha 2: Ninive (CORONA DS1039-2088DA035, 28. únor 1967)



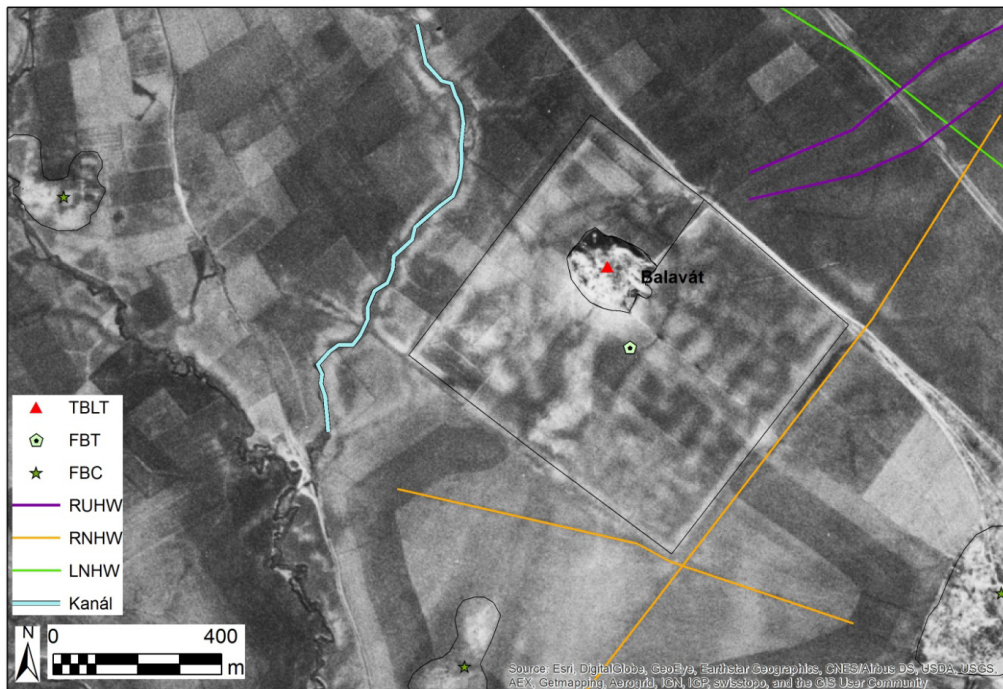
Příloha 3: Nimród (Kalach) (převzato z: Král 2016, 258)



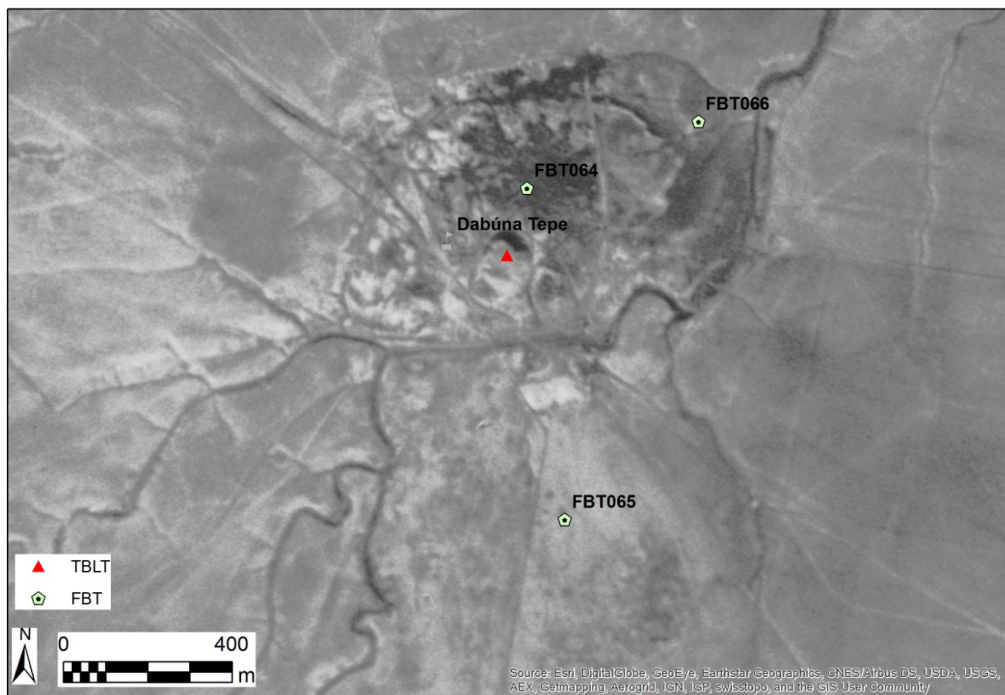
Příloha 4: Chorsábád (Dúr-Šarrukén) (převzato z: Král 2016, 256)



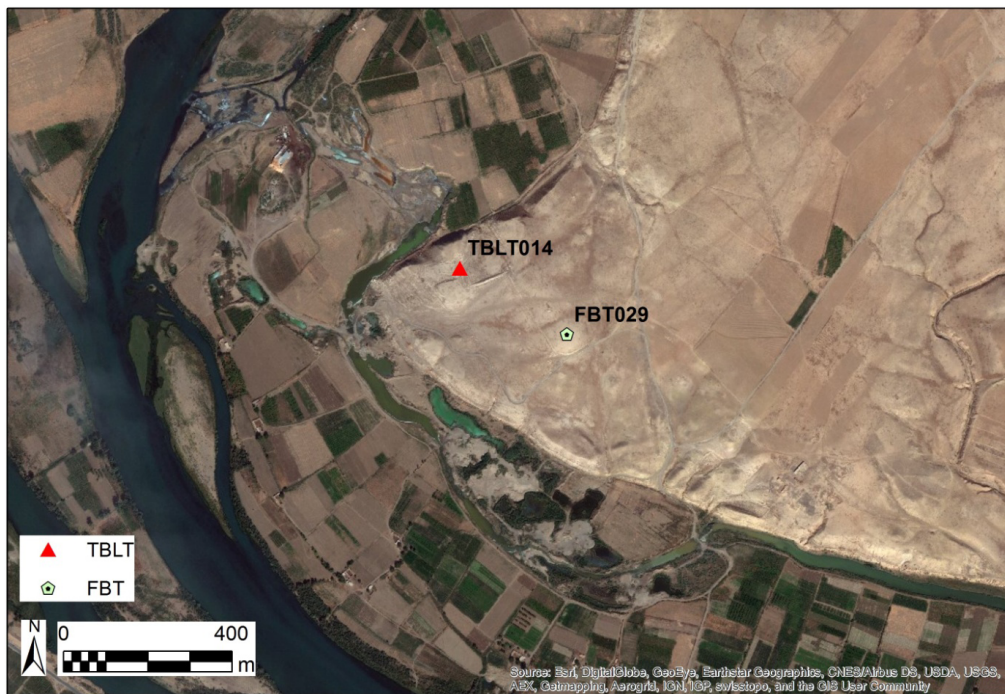
Příloha 5: Salamija (převzato z: Král 2016, 271)



Příloha 6: Balavát (převzato z: Král 2016, 236)



Příloha 7: Dabúna Tepe (převzato z: Král 2016, 237)



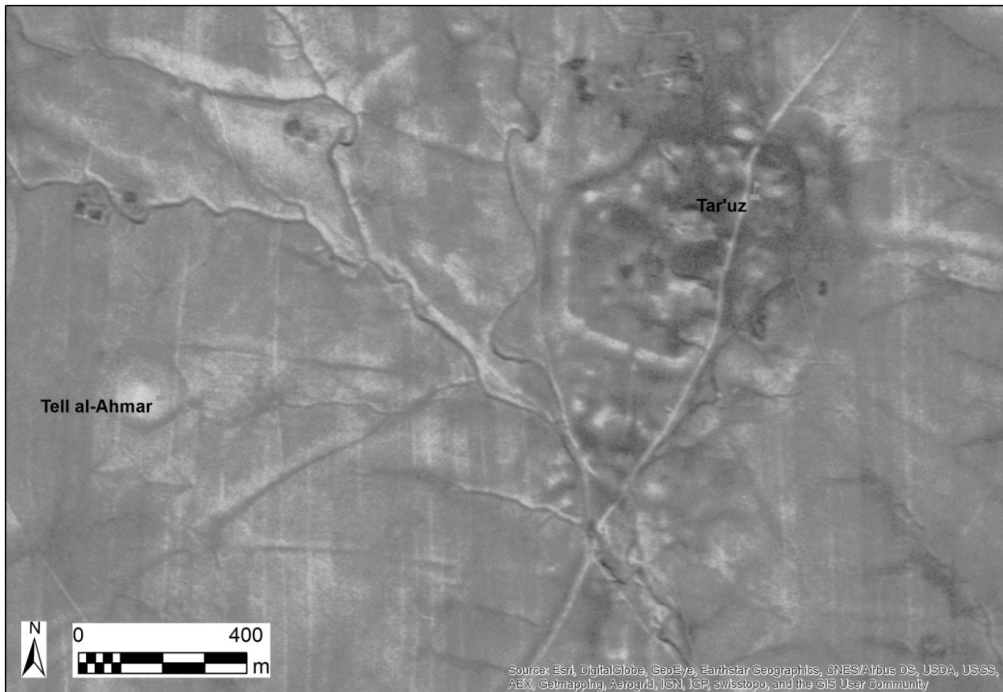
Příloha 8: TBLT014+FBT029 (převzato z: Král 2016, 271)



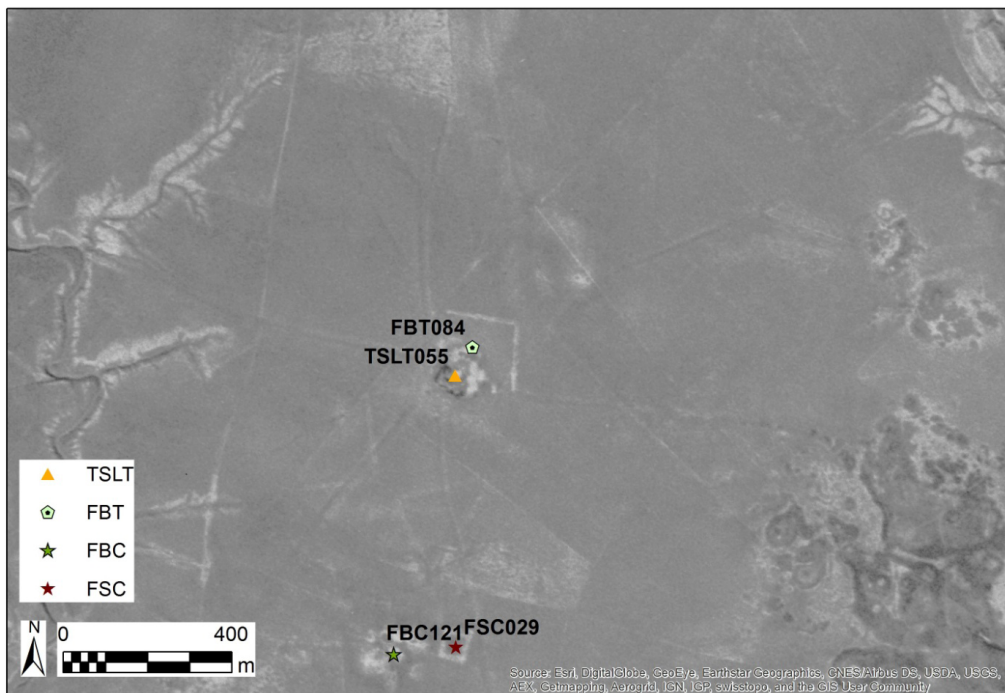
Příloha 9: Tell Chamira (převzato z: Král 2016, 270)



Příloha 10: Telul al-Mu'ibadi (převzato z: Král 2016, 269)



Příloha 11: Tar'uz (převzato z: Král 2016, 259)



Příloha 12: TSLT055+FBT084 (převzato z: Král 2016, 273)



Příloha 13: FBI065 (převzato z: Král 2016, 272)

Název lokality	Rozloha (ha)	Datace (opevnění)
Ninive	750	новоасырскé období
Nimrúd (Kalach)	360	новоасырскé období
Chorsábád (Dúr-Šarrukén)	320	новоасырскé období
Salamija	160	sásánovské a islámské období, též staroasyrské či novoasyrské???
Balavát (Imgur-Enlil)	64	новоасырскé období
Dabúna Tepe	35	raná doba bronzová???
TBLT014+FBT029	29	staroasyrské období???
Tell Chamira	26	новоасырскé období?
Telul al-Mu'ibadi	26	новоасырскé období?
Tar'uz	23	raná doba bronzová???
TSLT055+FBT084	3,75	sásánovské či islámské období???
FBI065	1 (2,4)	islámské období???

Příloha 14: Srovnání lokalit s opevněním

Literatura

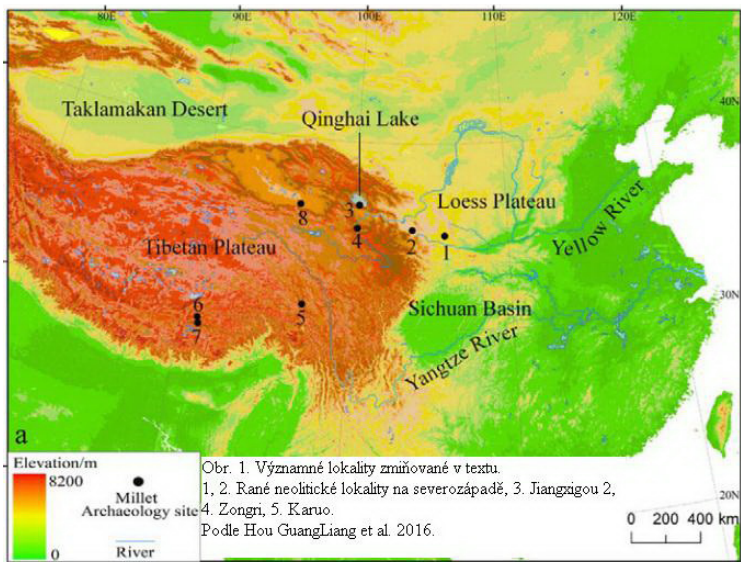
- Directorate General of Antiquities. 1970. *Archaeological Sites In Iraq (Al-Mawaqie' al-Athariya fi al-'Iraq)*. Baghdad: Republic of Iraq – Ministry of Culture and Information.
- Ibn Challikán. 1843. *Ibn Khallikan's biographical dictionary (Volume 1) – Translated from the Arabic by Mac Guckin de Slane*. Paris: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland.
- Král, Pavel. 2016. *Krajina v zázemí asyrských metropolí* (nepublikovaná disertační práce). Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, Filosofická fakulta, Katedra archeologie.
- Oates, David. 1974. „Balawat (Imgur-Enlil): The Site and its Buildings.” *Iraq* 36: 173–178.
- Postgate, John Nicholas. 1972–1975. „Ḫalzi.” In *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Band 4 Ḫa-a-a – Hystaspes, vyd. Dietz Otto Edzard, 64, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Postgate, John Nicholas. 1976–1980a. „Imgur-Enlil.” In *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Band 5 Ia... – Kizzuwatna, vyd. Dietz Otto Edzard, 173, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Postgate, John Nicholas. 1976–1980b. „Isāna.” In *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*, Band 5 Ia... – Kizzuwatna, vyd. Dietz Otto Edzard, 173, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Tucker, David. 1994. „Representations of Imgur-Enlil on the Balawat Gates.” *Iraq* 56: 107–116.
- Ziegler, Nele. 2004. „The Conquest of the Holy City of Nineveh and the Kingdom of Nurrugûm by Samsî-Addu.” *Iraq* 66: 19–22.

Počátky zemědělského osídlení Tibetu

Širší region historického Tibetu, především jeho hlavní část, Tibetská náhorní plošina, je jednou z nejvýše položených oblastí světa se stálým lidským osídlením. Většina oblasti se nachází ve výškách nad 3000 m n. m. a značná část Tibetské náhorní plošiny dokonce přesahuje nadmořské výšky 4000 metrů. Takovéto extrémní polohy vytvářejí řadu překážek pro dlouhodobější lidskou přítomnost. O to pozoruhodnější je skutečnost, že archeologické nálezy dokládají průnik zemědělského osídlení do Tibetu již v poměrně raném období, kolem roku 3000 př. n. l.

Je hned nutno upozornit, že Tibetem zde nebudeme rozumět pouze dnešní Tibetskou autonomní oblast. Historicky – a rovněž z hlediska geografického – k Tibetu patří i území severnější čínské provincie Qinghai. Dále proto budeme pro vymezení pojmu Tibet používat jednoduché kritérium, které nerespektuje stávající správní celky, nicméně má smysl ve vztahu k problematice prehistorického osídlení regionu: oblasti ležící nad 3000 m n. m. budeme označovat jako Tibet, území pod touto výškovou hranicí budeme řadit k okolním regionům (čínský severozápad, jihozápad atd.).

Stanovení takovéto výškové hranice je smysluplné z toho důvodu, že je to právě výška, která je hlavním faktorem znesnadňujícím lidské pronikání do Tibetu. Z ní vyplývají dvě zásadní překážky, které musely prehistorické lidské skupiny postupující na Tibetskou náhorní plošinu překonat: 1) nízké teploty, 2) hypoxie, tedy nedostatečné zásobení organismu kyslíkem.



Problém, který pro pobyt lidí ve vysokých polohách představují nízké teploty, je na Tibetské náhorní plošině ve výškách nad 4000 m n. m., kde se dnes průměrné roční teploty pohybují mezi -2° a -4° C,⁵⁸ ještě umocňován špatnou dostupností paliva. Plošina představuje přírodně poměrně jednotvárnou oblast o obrovské rozloze, která se rozkládá v délce zhruba 2000 km ve směru východ – západ a šířce kolem 1000 km od severu k jihu (obr. 1). Co se týče vegetačního pokryvu, její východní a jihovýchodní část pokrývají alpské louky, zatímco v podstatně sušším západním Tibetu převládá alpská stepní vegetace s minimem stromů či dokonce keřů.⁵⁹ Právě nedostatek dřevin vhodných jako palivo ztěžuje a v minulosti ztěžoval pobyt lidí v tomto chladném prostředí.⁶⁰

Odlišná je ovšem situace v oblastech na jihovýchodních, východních a severovýchodních okrajích náhorní plošiny, které jsou pro počátky zemědělského osídlení Tibetu klíčové. Tato území, nacházející se

⁵⁸ Brantingham et al. 2013, 416.

⁵⁹ Madsen 2016, 25–27.

⁶⁰ Rhode 2007a, 216; Rhode 2016a, 38.

v nadmořských výškách 1500–4000 metrů a hlavně na jihovýchodě a východě vystavená působení monzunů, protínají úzká a poměrně strmými srázy lemovaná údolí velkých řek, pramenících na náhorní plošině vesměs ve výškách nad 4000 metrů.⁶¹ Tato údolí představují jediný možný přístup na Tibetkou náhorní plošinu z nižších poloh. Na jihu jde o údolí Brahmaputry, v němž se dnes koncentruje lidské osídlení Tibetu;⁶² spojnicí z plošiny do níže položených oblastí dnešních jihozápadních čínských provincií Yunnan a Sichuan jsou údolí řek Salwin (Nujiang), Mekong (Lancang) a Dlouhé řeky (Jinshajiang), protékajících oblastí Chamdo na jihovýchodě Tibetu; na severovýchodě, v provincii Qinghai, potom údolí horního toku Žluté řeky a jejího levobřežního přítoku, řeky Huang, umožňují na plošinu přístup z regionu čínského severozápadu, zahrnujícího území dnešních provincií Gansu a Qinghai. V těchto údolích se vyskytují pralesní a křovinaté porosty, které se v závislosti na nadmořské výšce a zeměpisné šířce různí od tropických pralesů v nízkých polohách na jihu a jihovýchodě přes horské jehličnaté lesy až po izolované alpské porosty dřevin na severovýchodě.⁶³

V minulosti se ovšem vegetační pokryv v Tibetu mohl značně lišit od dnešního stavu. V období tzv. klimatického optima mezi 6. a 3. tis. př. n. l., kdy panovalo vlhčí klima a teploty se držely zhruba 1–3° C nad dnešním průměrem,⁶⁴ zřejmě byly lesní porosty na jihu, jihovýchodě i severovýchodě – a to nejen v údolích, ale i na plošině – rozšířenější než dnes.⁶⁵ Jejich výrazný úpadek zhruba po roce 4000 př. n. l. pravděpodobně zapříčinily zhoršující se klimatické podmínky související se změnami v režimu monzunů,⁶⁶ někteří badatelé však uvažují i o důsledcích lidské činnosti.⁶⁷

⁶¹ Madsen 2016, 26.

⁶² d'Alpoim Guedes 2015, 2; d'Alpoim Guedes et al. 2013, 256.

⁶³ Madsen 2016, 26; Dong Guanghui et al. 2012, 24; Miehe et al. 2008, 196; Miehe et al. 2009, fig. 1.

⁶⁴ d'Alpoim Guedes 2015, 2; Madsen 2016, 30.

⁶⁵ Rhode et al. 2007a, 216; Rhode et al 2007b, 602; Rhode 2016b; Brantingham et al. 2013, 426; Madsen 2016, 27.

⁶⁶ Rhode et al. 2007b, 602; Herzschuh et al. 2010; Madsen 2016, 27.

⁶⁷ Miehe et al. 2008; Miehe et al. 2009, 132–133; Madsen 2016, 27.

Průnik lidí do Tibetu vyžadoval adaptaci na chladné podmínky, tedy především osvojení si pokročilých technologií výroby oděvů, na náhorní plošině potom ještě vyvinutí strategií, jak řešit špatnou dostupnost dřeva na otop.⁶⁸

První z uvedených dovedností se pravděpodobně rozvinula v prostředí nositelů kamenných mikrolitických industrií, které se rozšířily v chladných obdobích posledního glaciálního maxima a zejména pak mladšího dryasu (cca 10 900–9600 př. n. l.) v severní Číně: řada mikrolitických nástrojů mohla sloužit při výrobě oděvů.⁶⁹ Tyto lovecké populace si v prostředí chladných stepí a pouští rozšířených po severní Číně na sklonku pleistocénu zřejmě osvojily i strategie přežití za nízké dostupnosti dřevěného paliva.⁷⁰ Klíčový význam mohlo mít využití sušeného trusu býložravců, které je na severovýchodním okraji Tibetu ojediněle doloženo již pro 7. tis. př. n. l.⁷¹ Na Tibetské náhorní plošině šlo především o trus jaka a je možné, že jeho užití k topení bylo posléze jedním z podnětů pro domestikaci tohoto zvířete.⁷² Místo a doba domestikace jaka ovšem zůstávají nejasné a přestože někteří badatelé uvažují na základě výše zmíněného ústupu lesů o počátcích pastevectví v Tibetu již mezi 7. a 4. tis. př. n. l.,⁷³ genetika a kosterní nálezy kladou domestikaci jaka spíše do 3. až 2. tis. př. n. l.⁷⁴

Pro rané zemědělské osídlení, které se soustřeďovalo v údolích na okrajích regionu s lepší dostupností dřeva, ale domestikace jaka nebyla tak významná jako pro pobyt na výše položené plošině. V případě zemědělství v souvislosti s nízkými teplotami vyvstává jiný problém: otázka, do jakých nadmořských výšek bylo možné pěstování obilnin, konkrétně prosa druhů *Setaria italica* a *Panicum miliaceum*.

⁶⁸ Rhode et al. 2007a; Rhode 2016a, 38.

⁶⁹ Yi Mingjie et al. 2013; Rhode 2016a, 37–38.

⁷⁰ Rhode 2016a, 38.

⁷¹ Rhode 2007a, 216; Rhode et al. 2007b, 606–607.

⁷² Rhode et al. 2007a, 218–219.

⁷³ Miehle et al. 2008, 196–197; Miehle et al. 2009, 145; Meyer et al. 2009.

⁷⁴ Qi Xue-bin et al. 2008; Blench 2009, 12; *Lasa Qugong* 1999, 237–238; Flad a Yuan Jing a Li Shuicheng 2007, 190–191.

Některé neolitické lokality na severovýchodě a jihovýchodě regionu, které poskytly doklady využití prosa (především druhu *Setaria italica*) už kolem roku 3000 př. n. l., se nacházejí až ve výškách těsně nad 3000 m n. m., což platí především o níže podrobněji diskutované lokalitě Karuo v oblasti Chamdo na jihovýchodě (srov. obr. 1).⁷⁵ Pěstování prosa je přitom dnes možné do výšek kolem 2000 m.⁷⁶ Podrobná mapa ník vhodných pro růst prosa, kterou vypracovala Jade d'Alpoim Guedes, ukazuje, že zatímco v současnosti není možné pěstování obou druhů prosa v širším sousedství Karuo, oblast vhodná pro pěstování prosa druhu *Setaria italica* se přibližuje k lokalitě při zvýšení teploty o 1° C oproti dnešku, při zvýšení o 2 stupně se posouvá do její těsné blízkosti a při teplotě o 3° C nad dnešním průměrem se již Karuo ocitá v oblasti možného pěstování tohoto druhu prosa, byť na samém jejím okraji.⁷⁷ To může odpovídat situaci na sklonku klimatického optima před rokem 2500/2000 př. n. l. Naproti tomu se nezdá, že by v okolí lokality někdy bylo možné pěstování prosa druhu *Panicum miliaceum*.⁷⁸

Nad hranicí tři tisíce metrů, kterou překračují nejstarší sídliště v Tibetu s doklady využití obilnin, lidská přítomnost ovšem již narážela i na druhý zásadní problém, který vedle nízkých teplot představuje překážku pro pronikání do Tibetu: na hypoxii, tedy nedostatečné okysličování organismu způsobené nízkým tlakem a nízkou koncentrací kyslíku ve velkých nadmořských výškách. Chronická hypoxie zásadním způsobem ztěžuje pobyt lidských populací ve velkých výškách, mimo jiné tím, že snižuje fyzickou výkonnost, což zvyšuje náročnost opatřování potravy; mimoto způsobuje větší dětskou úmrtnost kvůli nižší porodní hmotnosti, čímž jsou ohrožovány reprodukční schopnosti populace.⁷⁹ Fyziologická adaptace himálajských skupin na tyto problémy, která zahrnuje sníženou produkci hemoglobinu, rozšíření plic a zrychlené dýchání, je mezi vysokohorskými populacemi světa

⁷⁵ d'Alpoim Guedes et al. 2013, 257; Lu Hongliang 2016, 13.

⁷⁶ Madsen 2016, 30.

⁷⁷ d'Alpoim Guedes 2015, 5; Chen Fahu et al. 2015, 249; d'Alpoim Guedes a Manning a Bocinsky 2016, fig. 2.

⁷⁸ d'Alpoim Guedes 2015, 5.

⁷⁹ Aldenderfer 2012, 345–347; Madsen 2016, 28.

nejúplnější.⁸⁰ Zásadní otázkou, kterou v souvislosti s osídlením Tibetu řeší především genetika, pak je, kdy se tato adaptace vyvinula a jak dlouhá doba byla nutná na její vývoj.

Bohužel, v tomto ohledu se výsledky jednotlivých genetických studií velmi liší: odhady se pohybují mezi dobou před třiceti tisíci lety na straně jedné a zhruba třemi tisíci roky (2750) na straně druhé.⁸¹ Takto rozporuplné výsledky lze zřejmě vysvětlit několika způsoby. Jednak je poměrně pravděpodobné, že genetická výbava pro toleranci k hypoxii se předávala v kontaktu mezi různými migračními vlnami do Tibetu či/a vztahy mezi již adaptovanými populacemi ve vyšších polohách a skupinami v polohách nižších.⁸² Mimoto k selekci variant dvou genů, které jsou zodpovědné za toleranci vůči hypoxii, mohlo dojít v různých obdobích a za různých podmínek. Pro naše účely je podstatné, že genetická adaptace na hypoxii se zřejmě mohla začít vyvíjet již v poměrně malých výškách kolem 2500 m n. m., což je obecně uváděná hranice výskytu problémů s hypoxií.⁸³ Jak jsme již zmínili, je to právě tato výšková úroveň, do níž patří údolí na severovýchodních a jihovýchodních okrajích Tibetské plošiny, v nichž se objevují nejstarší alespoň částečně zemědělská sídliště.⁸⁴

Podobně rozporuplné jsou výsledky genetických výzkumů i ohledně pronikání jednotlivých vln populací (či přesněji genů) do Tibetu. Genetických studií tibetských populací je značné množství a je možno říci, že genetika do určité míry nahrazuje stále nedostatečné archeologické poznání regionu. Přes zmíněnou rozporuplnost výsledků přece jen lze vytknout určité body, na nichž se většina studií shoduje a které zde ve stručnosti shrneme. Za prvé, je zřejmé, že existovalo více vln šíření lidí či genů do Tibetu, přičemž nejstarší snad mohou být datovány již do doby předcházející poslednímu glaciálnímu maximu, tedy do období před 20–30 tis. lety. Většina je ovšem až postglaciálního

⁸⁰ Aldenderfer 2012, 360–364.

⁸¹ Brantingham a Rhode a Madsen 2010, 1467; Aldenderfer 2011; Aldenderfer 2012, 359–360, 365–367; Barton 2016, 5.

⁸² Rhode 2016a, 35.

⁸³ Madsen 2016, 28; Rhode 2016a, 34–35.

⁸⁴ K tomu srov. i Madsen 2016, 28.

data, mezi nimi i vlny označované jako „neolitické“ a kladené zhruba mezi 4. a 1. tis. př. n. l.⁸⁵ Za druhé, přes velkou genetickou diverzitu současných himálajských populací, tyto vykazují největší genetickou příbuznost s populacemi nacházejícími se dnes severně, východně a jihovýchodně od Tibetu.⁸⁶

To, že hlavní migrační proudy po konci poslední doby ledové směřovaly do Tibetu ze severu a východu, potvrzují i archeologická zjištění, k nimž nyní obrátíme pozornost. V centru našeho zájmu budou počátky zemědělského osídlení Tibetu, které lze datovat do 4.–3. tis. př. n. l. V této souvislosti je zásadní otázka, zda bylo pronikání zemědělství do vyšších poloh Tibetu spojeno s novými migračními vlnami či zda naopak šlo o přejímání nového ekonomického systému staršími místními populacemi; nejprve tedy musíme ve stručnosti nastínit problematiku staršího osídlení Tibetu, která je důležitá i vzhledem k výše zmíněné otázce doby a mechanismu vzniku fyziologické tolerance vůči hypoxii.

Dosud se vede rozsáhlá debata o přítomnosti lidí na Tibetské náhorní plošině již před obdobím posledního glaciálního maxima, tedy před více než 20 tisíci lety; k této debatě přispívají i rozporuplné výsledky genetických výzkumů, které jsme zmínili výše.⁸⁷ Řešení otázky přítom ztěžuje efemérní charakter lokalit, které často představují pouze povrchové shluky artefaktů, datované jenom typologicky.⁸⁸

Dokladů lidské přítomnosti přibývá po konci posledního glaciálního maxima a především v raném holocénu. V této době se do vyšších poloh šíří mikrolitické industrie ze severní Číny, které jsme letmo zmínili

⁸⁵ Gayden et al. 2007; Gayden et al. 2009; Wang Binbin et al. 2011; Barton 2016, 5; Madsen 2016, 28; Rhode 2016a, 34.

⁸⁶ Kang Longli et al. 2010; Gayden et al. 2007; Gayden et al. 2009; Madsen 2016, 30; Rhode 2016a, 34.

⁸⁷ Aldenderfer a Zhang Yinong 2004, 16–19; Aldenderfer 2006, 361; Brantingham a Gao Xing 2006, 395, 402; Brantingham et al. 2007; Aldenderfer a Olsen a Brantingham 2008; Aldenderfer 2006; Aldenderfer 2011; Aldenderfer 2012, 349–352; Brantingham et al. 2013, 414; Madsen et al. ned.; Barton 2016, 5–6; Lu Hongliang 2016, 12–13; Madsen 2016, 29–30; Rhode 2016a, 36–37; srov. i Maršálek 2015, 173.

⁸⁸ Především Brantingham et al. 2013, 414; Rhode 2016, 36–37; k nespolehlivosti typologie pro datování industrií v Tibetu srov. Hudson a Olsen a Quade 2013, 13.

výše.⁸⁹ Jak již bylo uvedeno, rozvoj těchto industrií je zřejmě odrazem plné adaptace na chladné stepní prostředí a vyvinutí dovedností nutných pro průnik do vysokohorských oblastí. Je ovšem poměrně pravděpodobné, že mikrolitické lokality na severovýchodních okrajích Tibetské náhorní plošiny a posléze i na ní – až v nadmořské výšce kolem 4300 m⁹⁰ –, které většinou mají charakter shluků kamenných artefaktů, někdy s ohništi, odrážejí pouze krátkodobé průniky vysoce mobilních lovců z nižších poloh. Tyto průniky snad byly zčásti motivovány snahou získat některé zdroje z plošiny.⁹¹ Jedním z nich mohl být obsidián nacházející se ve výškách nad 4000 m a distribuovaný na vzdálenosti stovek kilometrů.⁹² Rozvoj sítě distribuce této kamenné suroviny ovšem posléze může naznačovat stále lepší obeznámenost s topografií náhorní plošiny a pravidelné pohyby lidských skupin po ní mezi 7. a 4. tis. př. n. l.⁹³

V tomto období, mezi 7 a 4. tis. př. n. l., zřejmě lidská přítomnost především na severovýchodních okrajích Tibetu začala být poněkud dlouhodobějšího charakteru. Lokality v této oblasti, v okolí horního toku Žluté řeky a jižně od jezera Qinghai v nadmořských výškách kolem 3000 m, poskytly větší množství různorodějších nálezů a na některých již existují kulturní vrstvy.⁹⁴ Nejlépe je známa lokalita Jiangxigou 2 jižně od jezera Qinghai ve výšce 3312 m n. m. (obr. 1). Ta byla osídlena zhruba mezi roky 7300 a 3000 př. n. l.⁹⁵ a podařilo se na ní zachytit množství mikrolitických a úštěpových kamenných nástrojů, stejně jako silně fragmentární pozůstatky lovených divokých zvířat, především kopytníků.⁹⁶

⁸⁹ Hou Shizhu 1991, 26–33; Aldenderfer a Zhang Yinong 2004, 24–26; Brantingham a Gao Xing 2006, 402; Madsen et al. ned.; Rhode 2016a, 37.

⁹⁰ Brantingham a Gao Xing 2006, 403; Brantingham et al. 2013.

⁹¹ Brantingham et al. 2013, 414; Rhode 2016a, 38.

⁹² Perreault et al. 2016.

⁹³ Brantingham et al. 2013, 415.

⁹⁴ Rhode 2016a, 38.

⁹⁵ Podle nových dat dokonce asi 8000–1000 př. n. l. (Hou GuangLiang et al. 2016, 61).

⁹⁶ Rhode et al. 2007b, 603–606; Hou GuangLiang et al. 2016, 55–56.

Pronikání nositelů mikrolitických industrií do vyšších poloh a dlouhodobější charakter jejich přítomnosti na okrajích Tibetu v období klimatického optima mohly být podle některých názorů způsobeny i tlakem zemědělských kultur rozvíjejících se v níže položených oblastech severozápadní Číny, tedy dnešních provincií Gansu a Qinghai.⁹⁷ Počátky pěstování prosa spadají na východních okrajích provincie Gansu již do doby kolem roku 5800 př. n. l., větší rozvoj zemědělství založeného na pěstování výše zmíněných druhů prosa *Setaria italica* a *Panicum miliaceum* nicméně začíná až po roce 5000 př. n. l. a zhruba po roce 4000 př. n. l. dochází k expanzi zemědělského osídlení kulturního komplexu Yangshao, charakterizovaného typickou malovanou keramikou, na severozápad, až po horní tok Žluté řeky a po její přítok řeku Huang v provinciích Gansu a Qinghai.⁹⁸ Příímým pokračováním této zemědělské expanze bylo šíření severozápadních neolitických kultur Majiayao (cca 3200–2600 př. n. l.), Banshan (2600–2300) a Machang (2300–2000 př. n. l.), které se zformovaly na základě yangshaoské kultury Xiyin (Miaodigou I), po severozápadním regionu. Nositelé těchto kultur, pro něž byla typická malovaná keramika navazující na yangshaoské vzory, zřejmě hlavně kvůli demografickému tlaku v níže položených, pro zemědělství nejvhodnějších oblastech regionu pronikali údolními Žluté řeky a jejích přítoků až do vysokých poloh kolem 2500 m n. m.;⁹⁹ tam pak došlo k jejich intenzivním kontaktům s místními kořistníky.

Vztahy mezi lokálními nositeli mikrolitických industrií v polohách nad 2500 m n. m. a níže existujícími zemědělskými kulturami se zřejmě ustavily poměrně záhy. O tom vypovídají nálezy na výše uvedené lokalitě Jiangxigou 2, kde se snad již po roce 5000 př. n. l. objevují hrubé keramické střepy pokryté otisky šňůry zřejmě místní provenience – přičemž

⁹⁷ Brantingham a Gao Xing 2006, 408; Brantingham et al. 2013, 426–427.

⁹⁸ Barton et al. 2009; Zhang Dongju et al. 2010; Bettinger et al. 2010; Zhang Zhongpei 2005, 44; Xu Yongjie 2010, 133; An Chengbang et al. 2006; přehledně Maršálek 2015, 73–77, 100.

⁹⁹ An Chengbang a Feng Zhaodong a Tang Lingyu 2004; An Chengbang et al. 2006; Liu Fenggui et al. 2010, 421–422; Dong Guanghui et al. 2012, 28; Dong Guanghui et al. 2013a, 2541; Dong Guanghui et al. 2013b, 3; přehledně Maršálek 2015, 102–113.

ovšem šňůrová výzdoba je zjevně ovlivněna yangshaoskými kulturami – a do doby kolem roku 3500 př. n. l. je datován zlomek importované malované keramiky typické pro yangshaoskou kulturu Xi Yin (Miaodi-gou I), která v té době pronikla k hornímu toku Žluté řeky.¹⁰⁰ Jiangxigou 2 zřejmě nebylo svým charakterem v oblasti ojedinělé, jak naznačuje to, že zlomky hrubé keramiky byly zachyceny i na další blízké mikrolitické lokalitě.¹⁰¹ Kolem roku 3500 př. n. l. se začala keramika v Jiangxigou používat ke zpracování prosa rodů *Setaria* a *Panicum*, což představuje zatím nejstarší doklad využití prosa ve výškách nad 3000 m.¹⁰² To ovšem neznamená, že proso nutně muselo být pěstováno přímo v okolí lokality; možná bylo získáváno směnou s níže sídlícími populacemi.

K ještě těsnějším kontaktům později vedl průnik kultury Majiayao do Gongheské pánve na horním toku Žluté řeky – jižně od Jiangxigou – v nadmořské výšce kolem 2500 m. Gongheská pánev byla již dříve osídlena lovecko-sběračskými skupinami, jak dokládají starší mikrolitické lokality.¹⁰³ Odrazem těsné interakce místních kořistníků se zemědělskými imigranty zde pak zjevně je skupina lokalit tzv. typu Zongri (obr. 1). Na eponymní lokalitě datované do období výše zmíněných kultur Majiayao, Banshan a Machang, na které bylo zachyceno 18 sídlištních jam a 222 hrobů, se nejspíše setkáváme s doklady koexistence dvou původně odlišných lidských skupin.¹⁰⁴ V pohřebním ritu se vyskytují jednak pohřby v natažené poloze na zádech, která byla typická pro výše uvedené zemědělské kultury čínského severozápadu, převažují ovšem pohřby ve zcela nezvyklé poloze na břiše, které lze pravděpodobně spojovat s původním místním obyvatelstvem.¹⁰⁵ To ještě podtrhuje skutečnost, že podle analýz izotopů v lidských kostech byla strava

¹⁰⁰ Rhode et al. 2007b, 605; Brantingham a Gao Xing 2006, 401–403; Hou GuangLiang et al. 2015; Hou GuangLiang et al. 2016, 55, 61–62.

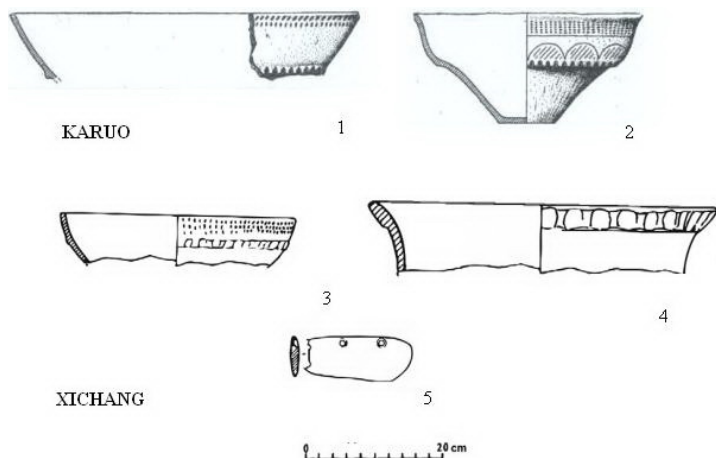
¹⁰¹ Aldenderfer a Olsen a Brantingham 2008.

¹⁰² Hou GuangLiang et al. 2016, 55, 61–62.

¹⁰³ Aldenderfer a Olsen a Brantingham 2008; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 68.

¹⁰⁴ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 385; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014.

¹⁰⁵ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 387–389; Chen Honghai a Ge Sangben a Li Guolin 1998, 400–401; Hung Ling-yu 2011, 78–80.



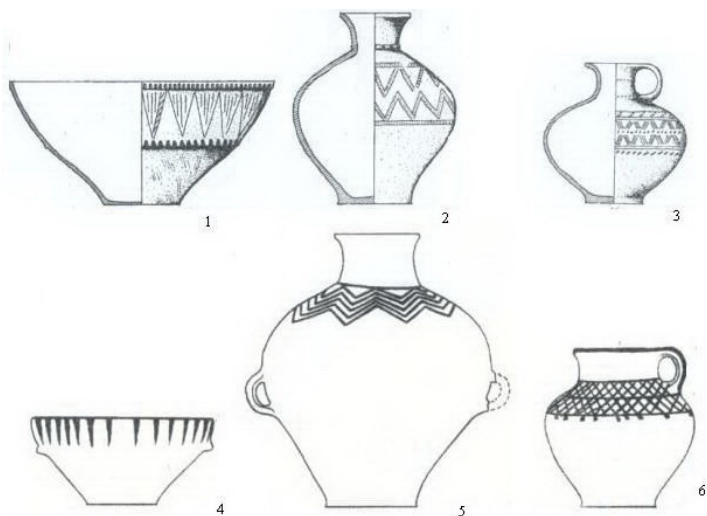
Obr. 2. Keramika a další artefakty z lokality Karuo (1, 2) a z lokalit z oblasti Xichangu (3–5). Podle Changdu Karuo 1985 (1, 2) a Hein 2016 (3–5). Různá měřítka.

jedinců pohřbených na zádech zřejmě založena na prosu, zatímco ve stravě osob pohřbených na břicho zpočátku převažovalo maso; později ovšem i ve stravě druhé uvedené skupiny dochází k nárůstu podílu prosa.¹⁰⁶ Podobná dichotomie se projevuje i v keramice, v jejímž rámci se v menším množství setkáváme s jemnou načervenalou keramikou zdobenou složitějšími černě malovanými vzory, která byla typická pro severozápadní neolitické kultury a buď byla na lokalitě vyráběna zemědělskými imigranty či importována z níže položených oblastí; převažují ovšem její hrubší napodobeniny zjevně místní proveniencie žlutavé či šedavé barvy pokryté jednoduššími vzory malovanými tmavě červenou barvou, především klikatkami (obr. 3:4–6).¹⁰⁷ Mezi kamennými nástroji zřejmě navazují na starší místní tradice mikrolity (62 kusů), nově se objevují broušené nástroje (70 kusů).¹⁰⁸ V oblasti horního toku Žluté

¹⁰⁶ Cui Yaping et al. 2006; Hung Ling-yu 2011, 78–80; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 69.

¹⁰⁷ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 389–394; Chen Honghai a Ge Sangben a Li Guolin 1998, 399–401; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 70–73.

¹⁰⁸ Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 395–396.



Obr. 3. Keramika z lokalit Karuo (1–3) a Zongri (4–6). Podle Changdu Karuo 1985 (1–3) a Qinghai Tongde zian Zongri yizhi fajue jianbao 1998 (4–6). Různá měřítká.

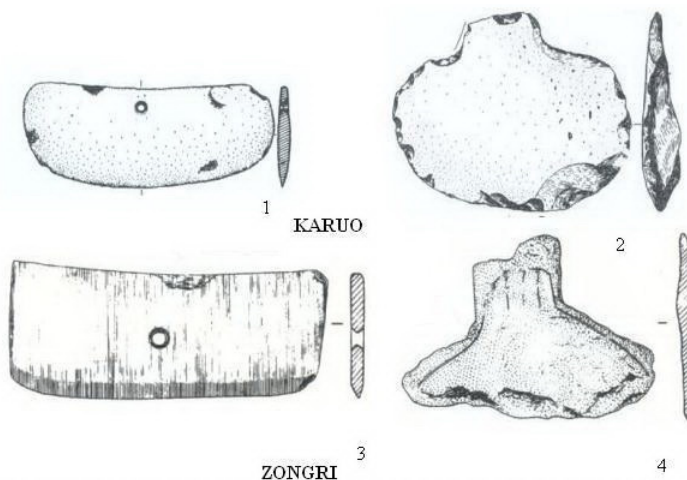
řeky je uváděno padesát podobných lokalit, které dosahují až do výšek kolem 3000 m n. m.¹⁰⁹

Je tedy zřejmé, že v širší oblasti horního toku Žluté řeky na severovýchodě tibetského regionu došlo k dlouhodobým interakcím mezi kořistníky sídlícími ve větších výškách a nově příchozími zemědělci šířícími se po nižších polohách; po prvních kontaktech spíše dálkového charakteru v 5. tis. př. n. l. vedly průnik zemědělských kultur do vyšších poloh a velmi těsný styk s místními populacemi k akulturaci a neolitizaci druhých zmíněných. Zde je třeba upozornit, že zatímco přímý zásah příchozích zemědělských kultur zřejmě příliš nepřesahoval 2500 m n. m., tedy arbitrární hranici problému s hypoxií,¹¹⁰ lokality pravděpodobně odrážející akulturaci starších místních populací zasahují až do poloh nad 3000 m.

Nejstarší sídliště usedlejšího neolitického charakteru v nadmořské výšce nad 3000 m se ovšem ve stejné době – kolem roku 3000 př. n. l.

¹⁰⁹ Srov. přehled v Chen Honghai a Ge Sangben a Li Guolin 1998, 407–410, tab. 1.

¹¹⁰ Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 68.



Obr. 4. Kamenné nástroje z lokalit Karuo (1, 2) a Zongri (3, 4). Podle Changdu Karuo (1, 2) a Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998 (3, 4). Různá měřítka.

– vyskytuje na jihovýchodě tibetského regionu. Jde o již zmíněnou lokalitu Karuo, nacházející se u řeky Lancang (horní tok Mekongu) v oblasti Chamdo ve výšce 3100 m n. m. Sídliště je datováno zhruba mezi roky 3000–2000 př. n. l.¹¹¹ Zdá se, že v průběhu této doby vývoj na lokalitě směřoval k větší usedlosti: starším fázím náležejí především jednoduché polozemnice s ohništi, zatímco z nejmladší fáze pochází komplex tří zahluubených objektů se stěnami obloženými kameny, který vedoucí výzkumu rekonstruuje jako rozsáhlejší patrovou stavbu připomínající současnou tibetskou architekturu.¹¹² Co se týče obživy, je doloženo využití prosa druhu *Setaria italica* a nověji – a v menší míře – i *Panicum miliaceum*,¹¹³ otázkou zůstává přítomnost domestikovaných prasat;¹¹⁴ významnou a možná převažující část obživy ovšem stále poskytoval lov a sběr.¹¹⁵ Ohledně toho, zda proso bylo pěstováno v okolí lokality, panují určité pochybnosti, nicméně ve prospěch této

¹¹¹ Changdu Karuo 1985, 150; Aldenderfer a Zhang Yinong 2004, 29–30.

¹¹² Changdu Karuo 1985, 31–37; Aldenderfer a Zhang Yinong 2004, 28.

¹¹³ d'Alpoim Guedes 2015, 4.

¹¹⁴ Changdu Karuo 1985, 168; d'Alpoim Guedes 2015, 4.

¹¹⁵ Changdu Karuo 1985, 160–166; d'Alpoim Guedes 2015, 4.

představy svědčí výskyt drtidel a především broušených žacích noží (obr. 4:1);¹¹⁶ nelze ale vyloučit, že část obilovin, především proso druhu *Panicum miliaceum*, jehož pěstování zřejmě v okolí lokality nikdy nebylo možné, bylo získáváno směnou s níže položenými oblastmi.¹¹⁷

Původ sídliště v Karuo je otázkou. Je lákavé hledat původ místního neolitu v níže položených údolích na západě provincie Sichuan a na severozápadě provincie Yunnan, odkud je oblast Chamdo přístupná. Do uvedených oblastí se kolem roku 3000 př. n. l. šířilo pěstování prosa a další neolitické prvky díky průniku a vlivům již diskutované kultury Majiayao z čínského severozápadu.¹¹⁸ Prvky příbuzné Karuo, především výše zmíněné žací nože (obr. 2:5), stejně jako tvary keramiky a její výzdoba rytím a vpichy (obr. 2:3), nacházíme především v oblasti Xichangu poblíž řeky Yalong v západním Sichuanu v nadmořské výšce 1500–1800 m.¹¹⁹ Problémem je, že podle kalibrovaných radiokarbonových dat by tamní neolitické lokality měly náležet nejdříve polovině 3. tis. př. n. l.¹²⁰ a být tak podstatně mladší nežli počátek osídlení v Karuo. Tomu odpovídá i to, že výzdoba pásem vpichů pod okrajem misek, která se vyskytuje na místních lokalitách (obr. 2:3)¹²¹ i v Karuo (obr. 2:1, 2),¹²² v Karuo náleží až nejmladší fázi, datované do 2. pol. 3. tis. Podobně tak neolitické lokality v severozápadním Yunnanu – především Haimenkou¹²³ – vykazující podobné neolitické prvky náležejí zřejmě až druhé polovině 3. tis. a možná až jeho konci.¹²⁴

V úvahách o charakteru vztahů mezi Karuo a právě diskutovanými níže položenými oblastmi je třeba vzít v potaz, že nadmořská výška, v níž se

¹¹⁶ *Changdu Karuo* 1985, 102–114.

¹¹⁷ d'Alpoim Guedes 2015, 8.

¹¹⁸ d'Alpoim Guedes 2011; Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 75; Flad 2013, 132; Han Jianye 2012, 28–30; d'Alpoim Guedes a Manning a Bocinsky 2016.

¹¹⁹ *Changdu Karuo* 1985, 151; Han Jianye 2012, 31; srov. Hein 2016, 76–77, fig. 4.

¹²⁰ Hein 2016, 76.

¹²¹ Hein 2016, fig. 4:11; Sichuan Xichang shi Henglangshan xinshiqi shidai yizhi diaocha 1998, tab. 4:4.

¹²² *Changdu Karuo* 1985, tab. 75:IIb, IVb, tab. 76.

¹²³ Liu Li – Chen Xingcan 2012, 249–250.

¹²⁴ Liu Honggao et al. 2016, 66.

nachází sídliště v Karuo, mající poměrně stálý charakter, leží již v úrovni problémů s hypoxií a je otázkou, zda by v případě fyzického postupu z nižších poloh měly zemědělské populace dostatek času k adaptaci na ni.¹²⁵ Zřejmě pravděpodobnější by tedy bylo převzetí neolitických prvků z nižších poloh místními vysokohorskými skupinami; jak jsme ovšem výše ukázali, přestože styky mezi Karuo a právě diskutovanými oblastmi zjevně existovaly, níže položené neolitické lokality jsou mladší a zatím tedy nelze vyloučit ani šíření vlivů z Karuo do níže položených údolí.

Jak jsme ovšem již zmínili, ve stejné době, kam spadá počátek osídlení v Karuo, a ve velmi podobných nadmořských výškách neolitické kultury existovaly na severovýchodním okraji Tibetu. Skupinu lokalit typu Zongri – a ještě výše položené lokality typu Jiangxigou 2 – v uvedené oblasti navíc kromě znalosti prosa druhů *Setaria italica* a *Panicum miliaceum* spojuje s Karuo řada dalších podobných prvků. I v Zongri se setkáváme se žacími noži analogickými typům známým z Karuo (obr. 4:3); v Zongri i v Karuo se vyskytují mikrolity, byť v Karuo nešlo o početnou složku kamenné industrie;¹²⁶ dalšími štípanými kamennými nástroji nalezenými na obou lokalitách jsou tenké sekery s řapem (obr. 4:3, 4).¹²⁷ Podobnosti pozorujeme i v technologických charakteristikách keramiky – keramika v Karuo byla vyráběna z hlíny ostřené pískem a vesměs nedokonale vypalována do černé, šedé, později červenavé a žlutavé barvy¹²⁸ – její typové skladbě, stejně jako výzdobě klikatkami, přičemž ovšem v Zongri je výzdoba malovaná (obr. 3:4–6), zatímco v Karuo rytá (obr. 3:1–3).¹²⁹ I z Karuo je ale známa jedna nádoba zdobená černě malovanými klikatkami.¹³⁰

¹²⁵ Srov. i Aldenderfer 2012, 367–368.

¹²⁶ *Changdu Karuo* 1985, 85–101.

¹²⁷ *Changdu Karuo* 1985, 64–65, tab. 47:5, 48:7, 9, 10, 12; Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao 1998, 396, tab. 31:4.

¹²⁸ *Changdu Karuo* 1985, 145.

¹²⁹ Hung Ling-yu a Cui Jianfeng a Chen Honghai 2014, 75; Maršálek 2015, 179–181. Srov. i Li Yongxian 2014.

¹³⁰ *Changdu Karuo* 1985, 123, tab. 65:12. Ke vztahům mezi Zongri a Karuo i Han Jianye 2012, 31.

Nelze tedy vyloučit, že přinejmenším část neolitických prvků v Karuo, včetně obilnářství, má původ na severovýchodě Tibetu. Kontakty mezi horním tokem Žluté řeky a údolními na horních tocích řek na tibetském jihovýchodě by se mohly realizovat přes oblast na východě Tibetské náhorní plošiny západně od horního toku Žluté řeky. Toto území se nachází ve výškách nad 4000 m, nicméně lidské skupiny na severovýchodních okrajích Tibetu, akulturované styky se severozápadními neolitiky, byly pravděpodobně na pobyt v takovýchto výškách již adaptovány; mimoto topografie oblasti jim mohla být dobře známa díky výše zmíněné a již dlouhou dobu předtím existující síti distribuce obsidiánu z nalezišť na plošině. Přesný charakter vztahů mezi Zongri a Karuo je otázkou, nicméně ekonomické a kulturní podobnosti mezi oběma oblastmi, stejná doba objevení se uvedených prvků a analogické výšky, v nichž obě kultury existovaly, jsou nápadné.

Závěr

Je pravděpodobné, že nositeli raných neolitických kultur Tibetu, které se kolem roku 3000 př. n. l. objevily v údolních oblastech na severovýchodním a jihovýchodním okraji regionu v nadmořských výškách zhruba 2500–3300 m, byly starší místní populace, které převzaly neolitické prvky díky těsným a intenzivním interakcím s níže existujícími zemědělskými kulturami. Vzhledem k tomu, že rané neolitické lokality se nacházejí přesně ve výškové úrovni možné začínající adaptace na hypoxii, lze předpokládat, že jejich tvůrci již byli tomuto problému přizpůsobeni; naproti tomu plně zemědělní imigranti na severovýchodě regionu zřejmě pronikali pouze pod hranici problémů s hypoxií. Na jihovýchodě Tibetu zatím spolehlivé doklady kontaktů s níže položenými oblastmi kolem roku 3000 př. n. l. chybí. Vzhledem k podobnosti řady prvků hmotné kultury se severovýchodním Tibetem tedy nelze vyloučit, že původ neolitických prvků na jihovýchodě je třeba hledat na severovýchodě; přinejmenším existence určitých kontaktů mezi oběma oblastmi se zdá být velmi pravděpodobná.

Literatura

- Aldenderfer, Mark S. 2006. „Modelling Plateau Peoples: The Early Human Use of the World’s High Plateaus.” *World Archaeology* 38.3: 357–370.
- Aldenderfer, Mark S. 2007. „Modelling the Neolithic on the Tibetan Plateau.” In *Late Quaternary Climate Change and Human Adaptation in Arid China*, vyd. David B. Madsen, Chen Fa-Hu a Gao Xing, 151–166. Amsterdam a Oxford: Elsevier.
- Aldenderfer Mark S. 2011. „Peopling the Tibetan Plateau: Insights from Archaeology.” *High Altitude Medicine & Biology* 12.2: 141–147.
- Aldenderfer Mark S. 2012. „Peopling the Tibetan Plateau: Migrants, Genes, and Genetic Adaptations.” In *Causes and Consequences of Human Migrations: An Evolutionary Perspective*, vyd. Michael H. Crawford a Benjamin C. Campbell, 342–372. New York: Cambridge University Press.
- Aldenderfer, Mark S. a Zhang Yinong. 2004. „The Prehistory of the Tibetan Plateau to the Seventh Century A.D.: Perspectives and Research from China and the West since 1950.” *Journal of World Prehistory* 18.1: 1–55.
- Aldenderfer, Mark S., John W. Olsen a P. Jeffrey Brantingham. 2008. „Archaeological Research Conducted in Ngari Prefecture, Tibet Autonomous Region and in the Amdo Region, Qinghai in 2007.” Dostupné na www.researchgate.net, datum přístupu 22. 5. 2017.
- An Chengbang, Feng Zhaodong a Tang Lingyu. 2004. „Environmental Change and Cultural Response between 8000 and 4000 Cal. Yr BP in the Western Loess Plateau, Northwest China.” *Journal of Quaternary Science* 19.6: 529–535.
- An Chengbang et al. 2006. „Gan Qing wenhua qu xinshiqi wenhua de shikong bianhua he keneng de huanjing dongli.” *Disiji yanjiu* 26.6: 923–927.
- Barton, Loukas et al. 2009. „Agricultural Origins and the Isotopic Identity of Domestication in Northern China.” *Proceedings of the*

National Academy of Sciences of the United States of America 106.14: 5523–5528.

- Barton, Loukas. 2016. „The Cultural Context of Biological Adaptation to High Elevation Tibet.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 4–11.
- Bettinger, Robert L. et al. 2010. „The Transition to Agriculture at Dadiwan, People’s Republic of China.“ *Current Anthropology* 51.5: 703–714.
- Blench, Roger. 2009. „If Agriculture Cannot Be Reconstructed for Proto-Sino-Tibetan What Are the Consequences?“ Paper presented at the *42nd Conference on Sino-Tibetan Language and Linguistics* and subsequently revised. Chiang-Mai, November 2–4.
- Brantingham, P. Jeffrey a Gao Xing. 2006. „Peopling of the Northern Tibetan Plateau.“ *World Archaeology* 38.3: 387–414.
- Brantingham, P. Jeffrey, David Rhode a David B. Madsen. 2010. „Archaeology Augments Tibet’s Genetic History.“ *Science* 329: 1467.
- Brantingham, P. Jeffrey et al. 2007. „A Short Chronology for the Peopling of the Tibetan Plateau.“ In *Late Quaternary Climate Change and Human Adaptation in Arid China*, vyd. David B. Madsen, Chen Fa-Hu a Gao Xing, 129–150. Amsterdam a Oxford: Elsevier.
- Brantingham, P. Jeffrey et al. 2013. „Late Occupation of the High-Elevation Northern Tibetan Plateau Based on Cosmogenic, Luminiscence, and Radiocarbon Ages.“ *Geoarchaeology* 28.5: 413–431.
- Cui Yaping et al. 2006. „Zongri yizhi rengu de wending tongwei su fenxi.“ *Di siji yanjiu* 26.4: 604–611.
- d’Alpoim Guedes, Jade. 2011. „Millets, Rice, Social Complexity, and the Spread of Agriculture to the Chengdu Plain and Southwest China.“ *Rice* 4.3–4: 104–113.
- d’Alpoim Guedes, Jade. 2015. „Rethinking the Spread of Agriculture to the Tibetan Plateau.“ *The Holocene* 25.9: 1–13.
- d’Alpoim Guedes, Jade. 2016. „Model Building, Model Testing, and the Spread of Agriculture to the Tibetan Plateau.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 16–23.

- d'Alpoim Guedes, Jade, Sturt W. Manning a R. Kyle Bocinsky. 2016. „A 5,500-Year Model of Changing Crop Niches on the Tibetan Plateau.“ *Current Anthropology* 57.4: 517–522.
- d'Alpoim Guedes, Jade et al. 2013. „Moving Agriculture onto the Tibetan Plateau: The Archaeobotanical Evidence.“ *Archaeological and Anthropological Sciences* 6: 255–269.
- Dong Guanghui et al. 2012. „Mid-Holocene Climate Change and Its Effect on Prehistoric Cultural Evolution in Eastern Qinghai Province, China.“ *Quaternary Research* 77: 23–30.
- Dong Guanghui et al. 2013a. „Spatial and Temporal Variety of Prehistoric Human Settlement and Its Influencing Factors in the Upper Yellow River Valley, Qinghai Province, China.“ *Journal of Archaeological Science* 40: 2538–2546.
- Dong Guanghui et al. 2013b. „The Spatiotemporal Pattern of the Majiayao Cultural Evolution and Its Relation to Climate Change and Variety of Subsistence Strategy during Late Neolithic Period in Gansu and Qinghai Province, Northwest China.“ *Quaternary International* XXX: 1–7.
- Flad, Rowan. 2013. „The Sichuan Basin Neolithic.“ In *A Companion to Chinese Archaeology*, vyd. Anne P. Underhill, 125–146. Chichester: Wiley–Blackwell.
- Flad, Rowan. 2016. „Recent Research on the Archeology of the Tibetan Plateau and Surrounding Areas.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 1–3.
- Flad, Rowan, Yuan Jing a Li Shuicheng. 2007. „Zooarcheological Evidence for Animal Domestication in Northwest China.“ In *Late Quaternary Climate Change and Human Adaptation in Arid China*, vyd. David B. Madsen, Chen Fa-Hu a Gao Xing, 167–203. Amsterdam a Oxford: Elsevier.
- Gayden, Tenzin et al. 2007. „The Himalayas as a Directional Barrier to Gene Flow.“ *The American Journal of Human Genetics* 80: 884–894.

- Gayden, Tenzin et al. 2009. „Genetic Insights into the Origins of Tibeto-Burman Populations in the Himalayas.“ *Journal of Human Genetics* 54: 216–223.
- Han Jianye. 2012. „“The Painted Pottery Road” and Early Sino-Western Cultural Exchange.“ *Anabasis: Studia Classica et Orientalia* 3: 25–42.
- Hein, Anke. 2016. „Local Developments on the Eastern Rim of the Tibetan Plateau: The Prehistoric Anning River Valley.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 72–87.
- Herzschuh, Ulrike et al. 2010. „What Caused the Mid-Holocene Forest Decline on the Eastern Tibet-Qinghai Plateau.“ *Global Ecology and Biogeography* 19.2: 278–286.
- Hou GuangLiang et al. 2015. „The Earliest Prehistoric Pottery in the Qinghai-Tibetan Plateau and Its Archaeological Implications.“ *Quaternary Geochronology* 30.B: 431–437.
- Hou GuangLiang et al. 2016. „Plant Utilization at the Jiangxigou Site during the Middle Holocene.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 54–62.
- Hou Shizhu, vyd. 1991. *Xizang kaogu dagang*. Lasa: Xizang renmin chubanshe.
- Hudson, Adam N., John W. Olsen a Jay Quade. 2013. „Radiocarbon Dating of Interdune Paleo-Wetland Deposits to Constraint the Age of Mid-to-Late Holocene Microlithic Artifacts from the Zhongba Site, Southwestern Qinghai-Tibet Plateau.“ *Geoarchaeology: An International Journal* 0: 1–14.
- Hung Ling-yu. 2011. *Pottery Production, Mortuary Practice, and Social Complexity in the Majiayao Culture, NW China (ca. 5300–4000 BP)*. Electronic Theses and Dissertations, Paper 589.
- Hung Ling-yu, Cui Jianfeng a Chen Honghai. 2014. „Emergence of Neolithic Communities on the Northeastern Tibetan Plateau: Evidence from the Zongri Cultural Sites.“ In *The ‘Crescent-Shaped Cultural-Communication Belt’: Tong Enzheng’s Model in Retrospect. An Examination of Methodological, Theoretical and Material Concerns*

- of Long-Distance Interactions in East Asia*, BAR International Series 2679, vyd. Anke Hein, 65–78. Oxford: Archaeopress.
- Changdu Karuo. 1985. Beijing: Wenwu chubanshe.
- Chen Honghai, Ge Sangben a Li Guolin, 1998. „Shilun Zongri yizhi de wenhua xingzhi.“ *Kaogu* 5: 399–410.
- Chen Fahu et al. 2015. „Agriculture Facilitated Permanent Human Occupation of the Tibetan Plateau after 3600 B.P.“ *Science* 347: 248–250.
- Kang Longli et al. 2010. „Genetic Structures of the Tibetans and the Deng People in the Himalayas Viewed from Autosomal STRs.“ *Journal of Human Genetics* 55: 270–277.
- Lasa Qugong. 1999. Beijing: Zhongguo dabaiketuanshu chubanshe.
- Li Yongxian. 2014. „The Site of Karuo and the Emergence of Agriculture on the Tibetan Plateau.“ In *The ‘Crescent-Shaped Cultural-Communication Belt’: Tong Enzheng’s Model in Retrospect. An Examination of Methodological, Theoretical and Material Concerns of Long-Distance Interactions in East Asia*, BAR International Series 2679, vyd. Anke Hein, 57–64. Oxford: Archaeopress.
- Liu Fenggui et al. 2010. „The Impacts of Climate Change on the Neolithic Cultures of Gansu–Qinghai Region during the Late Holocene Megathermal.“ *Journal of Geographical Science* 20.3: 417–430.
- Liu Honggao et al. 2016. „Human Settlements and Plant Utilization since the Late Prehistoric Period in the Nujiang River Valley, Tibetan Plateau.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 63–71.
- Liu Li a Chen Xingcan. 2012. *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lu Hongliang. 2016. „Colonization of the Tibetan Plateau, Permanent Settlement, and the Spread of Agriculture: Reflection on Current Debates on the Prehistoric Archeology of the Tibetan Plateau.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 12–15.

- Madsen, David B. 2016. „Conceptualizing the Tibetan Plateau: Environmental Constraints on the Peopling of the “Third Pole”.” *Archaeological Research in Asia* 5: 24–32.
- Madsen, David et al. ed. „Early Human Adaptation to the Tibetan Plateau.” Dostupné na <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents>, datum přístupu 23. 5. 2017.
- Maršálek, Jakub. 2015. *Proso, pastevectví a dvojuché nádoby: Šíření tibetobarmských jazyků ve světle archeologie*. Praha: Togga.
- Meyer, Michael C. et al. 2009. „Holocene Glacier Fluctuations and Migration of Neolithic Yak Pastoralists into the High Valleys of Northwest Bhutan.” *Quaternary Science Reviews* 28: 1217–1237.
- Miehe, Georg et al. 2008. „Geo-Ecological Transect Studies in Northeast Tibet (Qinghai, China) Reveal Human-Made Mid-Holocene Environmental Changes in the Upper Yellow River Catchment Changing Forest to Grassland.” *Erdkunde* 62.3: 187–199.
- Miehe, Georg et al. 2009. „How Old Is Pastoralism in Tibet? An Ecological Approach to the Making of a Tibetan Landscape.” *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 276: 130–147.
- Perreault, Charles et al. 2016. „Characterization of Obsidian from the Tibetan Plateau by XRF and NAA.” *Journal of Archaeological Science: Reports* 5: 392–399.
- Qi Xue-bin et al. 2008. „Understanding Yak Pastoralism in Central Asian Highlands: Mitochondrial DNA Evidence for Origin, Domestication and Dispersal of Domestic Yaks.” In *Past Human Migrations in East Asia: Matching Archaeology, Linguistics and Genetics*, vyd. Alicia Sanchez-Mazas et al., 427–442. London: Routledge.
- „Qinghai Tongde xian Zongri yizhi fajue jianbao.” 1998. *Kaogu* 5: 385–398, 419.
- Rhode, David et al. 2007a. „Yaks, Yak Dungs, and Prehistoric Human Habitation of the Tibetan Plateau.” In *Late Quaternary Climate Change and Human Adaptation in Arid China*, vyd. David B. Madsen, Chen Fa-Hu a Gao Xing, 205–224. Amsterdam a Oxford: Elsevier.

- Rhode, David et al. 2007b. „Epipaleolithic/Early Neolithic Settlements at Qinghai Lake, Western China.“ *Journal of Archaeological Science* 34.4: 600–612.
- Rhode, David. 2016a. „A Biogeographic Perspective on Early Human Colonization of the the Tibetan Plateau.“ *Archaeological Research in Asia* 5: 33–43.
- Rhode, David. 2016b. „Wood Charcoal from Archaeological Sites in the Qinghai Lake Basin, Western China: Implications for Human Resource Use and Anthropogenic Environmental Change.“ *Journal of Ethnobiology* 36.3: 571–594.
- „Sichuan Xichang shi Henglanshan xinshiqi shidai yizhi diaocha.“ 1998. *Kaogu* 2: 101–105.
- Wang Binbin et al. 2011. „On the Origin of Tibetans and Their Genetic Basis in Adapting [to] High-Altitude Environments.“ *Plos One* 6.2: e17002.
- Xu Yongjie. 2010. „Ju jin wu qian nian qian hou wenhua qianxi xianxiang chutan.“ *Kaogu xuebao* 2: 133–170.
- Yi Mingjie et al. 2013: „Microblade Technology and the Rise of Serial Specialists in North-Central China.“ *Journal of Anthropological Archeology* 32: 212–223.
- Zhang Dongju et al. 2010. „Archaeological Records of Dadiwan in the Past 60 ka and the Origin of Millet Agriculture.“ *Chinese Science Bulletin* 55.16: 1636–1642.
- Zhang Zhongpei. 2005. „The Yangshao Period: Prosperity and the Transformation of Prehistoric Society.“ In *The Formation of Chinese Civilization: An Archaeological Perspective*, vyd. Sarah Allan, 43–83. New Haven a London: Yale University Press.

Migračné prúdy v Oceánii. Realita a fikcia o pôvode obyvateľov Polynézie

Oceánia je geografická oblasť, ktorá sa rozprestiera v Tichom oceáne. Tvoria ju stovky ostrovov, z toho 789 obývaných. Delí sa na Melanéziu, Mikronéziu a Polynéziu. Vo svojej štúdii sa budeme zameriavať najmä na najvýchodnejšiu časť Oceánie – Polynéziu. Desaťročia sa viedli spory o tom, odkiaľ pochádzajú obyvatelia žijúci v tejto časti Oceánie. Ešte v 19. storočí sa hypotézy o pôvode Polynézánov opierali o nesystematické údaje, ktoré zozbierali laici, misionári a amatérski etnografi. Prvé teórie boli položené na veľmi plytkých základoch. Často vznikali len na základe náhodnej podobnosti slov, v ktorej videli jasný dôkaz na podporu svojej mylnej teórie. Napríklad za dôkaz, že Polynézania pochádzajú z Egypta, pokladali náhodnú zhodu v pomenovaní slnka, ktoré v maorijčine a tahitčine znie „ra“, rovnako ako v egyptskom jazyku označovali slnko slovom „Ra“ alebo „Re“. Dokonca jeden z misionárov pôsobiacich na Novom Zélande, Samuel Marsden, prišiel s teóriou, že Maoriovia sú potomkami stratených židovských kmeňov.¹³¹ Na svoj čas prekvapujúco triezvo hypotézu o pôvode Polynézánov sformuloval v polovici 19. stor. Američan Horatio Hale. Podľa neho predkovia Polynézánov prišli do Pacifiku z Molúk cez Fidži, Tongu a Samou. Naopak Percy Smith a Abraham Fornander zastávali názor, že Polynézania pochádzajú z Indie. Ako dôkazy uvádzali náhodné zhody niektorých slov, alebo dokonca údajnú prítomnosť buddhistických a bráhmanských prvkov v polynézskej kultúre.¹³² V tridsiatych rokoch

¹³¹ Krupa 1988, 14.

¹³² Fornander 1880.

20. storočia, americký etnológ Edward S. C. Handy, na základe štúdia polynézskych mýtov prišiel s teóriou, že v Polynézii sa uskutočnili dve migrácie. Neuviedol odkiaľ mala prísť prvá, ale druhá podľa neho vychádzala z Číny.¹³³ Hoci jeho teória nevyvolala väčší záujem, zdá sa, že tvrdenie, že migračné vlny boli dve, je pravdivé, pretože mnohé polynézske mytológie spomínajú, že keď prišli ich predkovia na niektoré z ostrovov, ostrovy neboli pusté, ale tam žilo nejaké obyvateľstvo. Napríklad v havajskej mytológii ich volajú Menehune a zaujímavý je fakt, že ich popisovali ako veľmi malých. Žiaľ archeologické doklady z Polynézie o tomto obyvateľstve zatiaľ nemáme, ale v Indonézii, kde sa tiež spomínajú v mýtoch malí ľudia, sa v roku 2003 našli na ostrove Flores kostrové pozostatky tzv. *Homo floresiensis*. Antropológovia prišli s teóriou, že sa jedná o samostatný druh *Homo*. Doteraz sa vedú spory o tom, čo je to za druh. Prikláňajú sa k názoru, že kostry vykazujú podobnosti skôr s *Australopitekom*. Kostry a nástroje, ktoré sa našli, majú okolo 20 000 rokov.¹³⁴ Keďže migračné prúdy sa pohybovali v Oceánii zo západu na východ, je možné, že v mýtoch sa zachovala spomienka na skutočných dávnych obyvateľov týchto ostrovných krajín.

Prvé serióznejšie informácie, ktoré sa zaoberajú pôvodom súčasného domorodého obyvateľstva Polynézie, máme však až od profesionálnych lingvistov, okolo roku 1950, ktorí sa na základe skúmania jednotlivých jazykov, ktorými sa hovorí v Oceánii, pokúsili určiť stupeň ich príbuznosti a spoločný pôvod.

Na konci 19. storočia sa začína v Oceánii archeologický výskum. Za celkom prvého archeológa, ktorý podnikol výskum v Oceánii, sa považuje Julius Von Haast, ktorý v roku 1872 začal s výskumom na Novom Zélande. Systematickejší archeologický výskum sa začal až po roku 1889, kedy bolo na Havajských ostrovoch založené Bishopovo múzeum. No trvalo ešte veľmi dlhý čas, kým archeológovia našli dôkazy, na základe ktorých by sa mohli vyjadrovať k tomu, ako prebiehalo osídľovanie Oceánie.¹³⁵

¹³³ Handy 1927.

¹³⁴ <https://australianmuseum.net.au/homo-floresiensis> (10. 5. 2017).

¹³⁵ Barker 2010, 214.



Obrázek 1: Mapa Oceánie (Anderson, A., Binney, J. Harris, A. Tangata whenua. An Illustrated History)

V štyridsiatych rokoch 20. storočia vznikla populárna teória o americkom pôvode Polynézanov. Jej propagátorom bol nórsky bádateľ Thor Heyerdahl. Vyvolala veľký záujem u laickej verejnosti. Heyerdahl však v podstate len vzkriesil teóriu, s ktorou prišiel dávno pred ním, v roku 1803 španielsky misionár na Filipínach Joacqim M. Zuñiga, v knihe *Historia de las Islas Philipinas*.¹³⁶ Zatiaľ čo všetky dovtedajšie teórie hovorili v prospech pôvodu obyvateľov Polynézie zo západu, či už z Číny, Indie, Egypta, Heyerdahl sa usiloval dokázať, že predkovia Polynézanov sa prisťahovali do Polynézie z východu, z Južnej Ameriky. Heyerdahl bol taký zaniatený, že na potvrdenie svojej teórie si postavil plť Kon-Tiki a so šesťčlennou posádkou, unášaný východnými vetrami a morskými prúdmi predviedol, ako mohli obyvatelia Peru dosiahnuť polynézske ostrovy. Túto plavbu po oceáne opísal v knihe *Kon-Tiki*, ktorá sa stala bestsellerom.¹³⁷ Polynéziu podľa neho prví osídlili príslušníci neznámeho europoidného národa, ktorý sa prisťahoval do Ameriky zo severnej Afriky a usadil sa v bolívijskom Tiahuanacu. Odtiaľ sa kvôli nezhodám časť z nich vydala na plavbu smerom na západ a tak sa dostali do Polynézie. Legendárny bieli muži podľa rozprávania Inkov po sebe zanechali obrovské zrúcaniny pri jazere Titicaca.¹³⁸ Je zaujímavé, že rovnako u Inkov aj u Polynézanov sa vyskytovali rozprávania o obyvateľoch a vládcoch zeme, ktorí neboli ako domorodci, teda tmavých vlasov s tmavšou pleťou, ale mali svetlú pleť a mali brady ako belosi. Toto je naozaj zaujímavý fenomén, pretože napríklad na Novom Zélande, členovia najvyššej spoločenskej vrstvy, z ktorej pochádzali kňazi a náčelníci, boli skutočne vzhľadovo odlišní od bežného obyvateľstva. Mali brady, veľké nosy, na rozdiel od domorodcov, ktorí takmer nezarastajú a majú skôr mongoloidné nosy. Dokonca na Havajských ostrovoch považovali za svojho predka boha, ktorý sa volal Lono a opisovali ho ako muža bielej pleti so svetlými vlasmi a bradou. V roku 1779 keď pristál na ostrove Hawaii na najväčšom z Havajských ostrovov Cook s posádkou, Havajčania sa domnievali, že sa im vrátil biely boh Lono, ktorý podľa mýtov vyplával na more smerom na východ a sľúbil, že sa raz vráti na plávajúcom ostrove počas sviatku

¹³⁶ Suggs 1966, 183.

¹³⁷ Heyerdahl 1955.

¹³⁸ Heyerdahl 1955, 14.

Makahiki, usporadúvanom na jeho počesť. Domnienka, že ide skutočne o boha Lona, bola umocnená aj tým, že zhodou okolností Cook pristál na ostrove Hawaii v čase tohto sviatku, na pobreží Kealakekua, ktoré sa považovalo za posvätné miesto, kde stál chrám tohto boha.¹³⁹ Zaujímavé je, že keď Inkovia po prvý raz videli Pizarra a jeho družinu, považovali ho rovnako za bieleho boha Virakoču, ktorý slúbil, že sa raz vráti. Heyerdahl ako argument v prospech svojej teórie uvádzal jednak legendy o bielych predkoch, pravidelné juhovýchodné vetry, priaznivé morské prúdy, rozšírenie sladkých zemiakov, cukrovej trstiny. Lenže tieto argumenty vonkoncom nemohli obstáť, pretože pasátové vetry sa pravidelne na dlhšie obdobie obracajú, sladké zemiaky nie sú vôbec peruánskeho pôvodu, ale ich zrejme priviezli Španieli. Hoci medzi širokou verejnosťou získal veľkú popularitu, je celkom prirodzené, že takéto argumenty vo vedeckých kruhoch nenašli pochopenie. Jeho neúspech u vedcov ho však neodradil, a v roku 1956 podnikol expedíciu zameranú na výskum Veľkonočného ostrova. Túto výpravu a migračné teórie súvisiace s Veľkonočným ostrovom podrobne opisuje v knihe *Aku-Aku*, ktorá je čitateľsky veľmi pútavá, ale po vedeckej stránke nemá jednoznačnú hodnotu.¹⁴⁰ Snažil sa dokázať, že obrovské sochy moai sú dielom peruánskych prisťahovalcov. Hoci sa Heyerdahlove knihy stali bestsellermi, dodnes sa vedecké kruhy k jeho teóriám stavajú odmietavo.

V čase príchodu prvých Európanov na ostrovy nebolo možné pomýšľať na systematický archeologický výskum, pretože Polynéžania to pokladali za porušenie tabu a verili, že by privolali hnev mŕtvych predkov. Z týchto dôvodov sa prvé výskumy polynézskej predhistórie dostali takmer do výhradnej závislosti od domácich mýtov a legend.¹⁴¹

¹³⁹ The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant, 23–25.

¹⁴⁰ Heyerdahl 1960.

¹⁴¹ Treba však podotknúť, že Polynéžania si veľmi starostlivo z generácie na generáciu ústnym podaním odovzdávali genealógie svojich predkov, ktoré často siahali niekoľko storočí do minulosti, mnohé siahajú až k prvým predkom, ktorí osídlili daný ostrov. Mnohé mýty spomínajú významných polynézskych moreplavcov, ktorí podnikali diaľkové plavby, napríklad Rata, či Kupe – podľa mýtov vodca výpravy, ktorá osídlila Nový Zéland, či Hotu Matua, ktorého výprava položila základ osídlenia Veľkonočného ostrova.

Keď sa po druhej svetovej vojne začal dôkladný výskum v jednotlivých oblastiach Oceánie, narážali archeológovia na početné zhody nástrojov a rôznych predmetov s artefaktmi objavenými na Taiwane a priľahlej časti Číny. No najjasnejším dôkazom pohybu predkov obyvateľov Oceánie sú archeologické nálezy tzv. lapitskej keramiky. Na základe týchto nálezov a lingvistických záverov sa dospelo k záveru, že za domovinu obyvateľov celej Oceánie možno považovať ostrov Taiwan a priľahlé oblasti pevninskej Číny, odkiaľ sa okolo roku 3000 p.n.l. začala diaspora smerom na juho-východ.¹⁴²

Vzniká tu otázka, prečo túto oblasť opustili. Odpoveď treba hľadať v udalostiach, ktoré sa odohrávali koncom neolitu a za bronzovej doby v severočínskych rovinách. Neolitické kultúry od rieky Chuang-che do istej miery ovplyvnili neskorý juhočínsky neolit, hlavne v hrnčiarstve. Prítomnosť tohto vplyvu poukazuje na hospodársku rozpínanosť severných kultúr. Z tohto možno usúdiť, že v severočínskych dedinách rástol počet obyvateľstva a od počiatkov čínskych historických dejín na konci tretieho tisícročia p.n.l. sa začala mohutná expanzia na juh, ktorá podporila vznik migrácií z tejto oblasti. V tomto zväzku sa začali púšťať na Pacifik skupiny, z ktorých sa neskôr vyvinuli Polynéžania. Neboli to hromadné jednorázové plavby na veľké vzdialenosti. Migrácie smerom na východ trvali postupne niekoľko storočí. Existujú dve teórie, ktoré dávajú odpoveď na to, po akej trase tieto etniká postupovali. Podľa tzv. severnej cesty sa vydávali z Číny na východ cez more na Filipíny, odtiaľ cez otvorené more do Mikronézie a odtiaľ rovno do západnej Polynézie na Samou alebo Tongu. Podľa tzv. južnej cesty napredovali na východ cez Indočínu, na blízke indonézske ostrovy, Sumatru, Jávu, Sulawesi a iné menšie ostrovy a potom popri pobreží Novej Guiney do Melanézie. Južná trasa sa javí ako jednoduchšia, pretože je tam množstvo ostrovov, na ktorých sa mohli zastaviť a vzdialenosti medzi nimi sú omnoho menšie ako v prípade severnej trasy. V prospech južnej trasy hovoria aj nálezy lapitskej keramiky, ktorú charakterizujú typické okrúhle nádoby, v hornej časti zdobené jednoduchými rovnobežnými čiarami, rôzne šnúrovité vzory a krúžky. Najstaršie nálezy tejto

¹⁴² <http://www.teara.govt.nz/en/photograph/1766/lapita-pottery> (20. 4. 2017).

keramiky máme práve z Taiwanu, z obdobia okolo roku 3000 p.n.l., a potom sú jej nálezy smerom na juhovýchod na Filipínach 2000 p.n.l., v Melanézii, je zaujímavé, že sa nachádzajú len v pobrežných oblastiach melanézskeho ostrova, to znamená, že ju vyrábali ľudia, ktorí sa tu nemienili usadiť, ale po krátkom odpočinku sa chystali znovu vydať na more. Nálezy lapitskej keramiky zo Šalamúnových ostrova sú z roku 1400 p.n.l. a ďalej smerom na východ na Vanuatu a Fidži okolo 1000 p.n.l. a na prvé polynézske ostrovy Tonga a Samoa, kde sú datované na rok 1000 p.n.l.

Podľa tejto teórie predkovia Polynézanov dosiahli najzápadnejšie polynézske ostrovy zhruba pred 3000 rokmi. Ešte tisíc rokov po príchode predkov Polynézanov na Tongu a Samou sa tu vyrábala a používala táto keramika. Postupne prestala byť zdobená a na začiatku nášho letopočtu jej výroba celkom mizne. Z iných oblastí Polynézie hrnčiarstvo nepoznáme vôbec. Nevieme z akého dôvodu ju prestali vyrábať. Podľa niektorých názorov príčinou jej zániku bol nedostatok vhodnej hliny. Podľa iného v novej vlasti keramiku nepotrebovali, lebo príroda im poskytovala predmety, ktoré ju nahrádzali. Napríklad na pitie a uskladňovanie potravín či iných predmetov používali nádoby z kokosových orechov, kalebasy, pletené koše, drevené nádoby atď. Od osídlenia najzápadnejšieho cípu Polynézie – Tonga – Samoa, po osídlenie posledného polynézskeho ostrova – Nového Zélandu trvalo 2000 rokov, pretože Nový Zéland bol osídlený až okolo roku 1000 n.l. Postupne sa predkovia Polynézanov vydávali z Tongy a Samoi na objavné plavby smerom na východ. Nevie sa, na aký podnet ich plavby pokračovali ďalej na východ, do ostatných častí Polynézie. Existuje niekoľko hypotéz, a možno povedať, že každá obsahuje časť reality. Impulzom k novým plavbám za účelom nájsť vhodný neobývaný ostrov mohla byť hustota osídlenia. Ako počet obyvateľov rástol, ubúdalo pôdy a pribúdalo vojen. Skupiny porazené vo vojne sa zrejme dávali na útek po mori a hľadali príhodnejšie prostredie. Bežným javom bolo, že porazený náčelník so svojimi stúpenkami bol nútený ostrov opustiť a hľadať si nový domov. Jednoducho ich posadili do člnov a nechali napospas moru.

Z Tongy a Samoi postupoval migračný prúd do centrálnej časti Polynézie na Markézy 200 n.l. (2500 km). Tie sa stali migračným centrom, odkiaľ boli osídlené Tahiti, Cookove ostrovy a Tuamotu, okolo 350 n.l. a okolo roku 450 n.l. sa migračný prúd vydal z Markéz na sever a osídlil Havajské ostrovy (3700 km). Posledným ostrovom, ktorý bol osídlený obyvateľmi pochádzajúcimi z Markéz, bol Veľkonočný ostrov (3600 km) v roku 800–1000 n.l. Posledná neosídlená oblasť Polynézie zostala na juhozápade, kde leží Nový Zéland a príslušné malé ostrovy. Tie boli osídlené z Tahiti okolo roku 950–1200 n.l. (4200 km). Nevieme, čo hnalo Tahitianov do tohto neznámeho a odľahlého kúta Polynézie. Je však veľmi pravdepodobné, že to nebola náhodná plavba, lebo v Pacifiku neprevládajú vhodné vetry, aby zahnali zablúdený čln od Tahiti k Novému Zélandu. Nástroje a ozdoby, ktoré si so sebou priniesli, potvrdzujú fakt, že to musela byť dopredu pripravená a premyslená výprava. Nemáme dôkazy o tom, že by sa boli na Nový Zéland dostali prasatá a sliepky, ktoré poznáme z mnohých iných polynézskych súostroví. Je však možné, že ich pojedli už počas plavby, alebo vyhynuli na Novom Zélande, kde si usadlíci väčšmi cenili mou.¹⁴³ Cestovatelia si dovezli psa, ktorý sa udržal až do príchodu Európanov. Psy sa dobre uplatnili pri love moy.

Migrácie Polynézanov a ich predkov sa uskutočňovali na obrovských morských priestranstvách. Polynézania boli výborní moreplavci. Archeologické pamiatky po Polynézanoch sa našli dokonca aj na ostrovoch, ktoré sú celkom zreteľne na hranici obývateľnosti. Plavby, ktoré predkovia Polynézanov uskutočnili, sú naozaj obdivuhodné, keď si uvedomíme, že museli prekonať po mori stovky až tisíce kilometrov bez možnosti doplnenia zásob pitnej vody a potravín. Tieto odvážne plavby svedčia o tom, že zručnosť a moreplavecké znalosti prehistorických migrantov boli na vynikajúcej úrovni. Popri nich vyzerajú plavby Vikingov, Rimanov a Feničanov veľmi skromne, najmä ak si uvedomíme, že Polynézania sa zväčša plavili proti prevládajúcim vetrom a morským prúdom.¹⁴⁴ Právom sa nazývajú Vikingovia južných morí. V skutočnosti dokázali oveľa viac ako severní Vikingovia. Podnikali

¹⁴³ Moa bol obrovský nelietavý vták podobný pštrosovi, emu alebo kazuárovi. Stal za základnou zložkou potravy nových prisťahovalcov z Tahiti.

¹⁴⁴ Suggs 1966, 65.

plavby na vzdialenosti niekoľkých stoviek, často až tisícov kilometrov, ktoré v tom období rozhodne neuskutočnil žiadny iný národ na svete. Polynézania nemali v dispozícii žiadne moderné navigačné pomôcky ako kompas a mapy. Orientovať sa vedeli vďaka dlhému pozorovaniu prírody a nočnej oblohy. Všetky pramene sa zhodujú v tom, že kurz určovali podľa hviezd. Samoánci určovali polohu podľa trojhviezdných zoskupení. Udržiavanie správneho kurzu lode mal na starosti muž, ktorý ležal na dne člna a sledoval nočnú oblohu.¹⁴⁵

Iné navigačné pomôcky boli cyklicky sa meniace vetry podľa ročných období, znalosť morských prúdov v čase, keď oblaky zakrývali oblohu, ktoré identifikovali podľa farby vody. Blízkosť zeme určovali pomocou vtákov, podľa zvuku vlnobitia, nakopených oblakov, ktoré sa vŕšia nad ostrovmi alebo pachu zeme, ktorý nevycvičený nos Európana ťažko zachytiť. Keď sa Polynézania vyberali na dlhšie plavby s úmyslom osídliť nový ostrov, brali si so sebou všetko potrebné na založenie nového života. V člnoch uskladňovali rozličné druhy potravín a sadenice rastlín, ktoré by mohli na novom ostrove zasadiť. Okrem rastlín so sebou brali aj domáce zvieratá, psy, sliepky a ošípané a ako nevítaní pasažieri s nimi cestovali jašterice a krysy. O dobrej vybavenosti člnov svedčia mnohé archeologické nálezy. Napríklad vykopávky na Havajských ostrovoch a Markézach jasne dosvedčujú, že tu pristáli dobre vystrojené výpravy, čo súhlasí s povestami rozšírenými v celej Polynézii, podľa ktorých iba málo osád vzniklo náhodou. Väčšina plavieb bola zámerných, o čom svedčí aj existencia veľkých člnov. Takéto člny určené na dlhé plavby mali oproti bežne používaným veľké rozmery, bežne okolo 30 metrov. Pozostávali z dvoch trupov, ktoré boli spojené priestrannou palubou, kde boli sťažne s plachtami. Na palube bol umiestnený aj prístrešok a v zadnej časti ohnisko na prípravu jedla. Na takomto člne sa mohlo plaviť aj šesťdesiat ľudí. Ak išlo o plánovanú výpravu, kde bol predpoklad dlhšieho pobytu na mori, snažili sa na plavbu pripraviť tak, že sa dlhší čas pred plavbou snažili obmedzovať v jedle a pití. Na lodiach sa viezli ženy aj deti a všetko, čo potrebovali k založeniu novej osady na ostrove. Základnou potravou počas plavieb boli plody chlebovníka,

¹⁴⁵ Krämer 1902, 259–260.

banány, sladké zemiaky, kokosové orechy a konzervované potraviny, ako sušené banány, strúhané a pečené plody pandanu zabalené do banánových listov, sušené ryby a mäkkýše. Okrem toho im more denne poskytovalo dostatok čerstvých rýb, ktoré si na člne piekli na ohnisku. V bambusových nádobách mali uzavretú pitnú vodu a aby ju schladili, ťahali ju v mori na povrazoch.

Mnohé polynézske mýty hovoria o dávnej pravlasti, ktorú zároveň považujú aj za miesto, kde odchádzajú duše mŕtvych, ktorú kedysi obývali tieto etniká. Mýty sa zhodujú v tom, že ležala niekde na západe a bola v dávnych časoch ich domovom. Na súostroviach Tonga a Samoa ju volajú Pulotu, čo je zjavne ekvivalent slova Burotu (samoánčina a tongánčina nemá B ani R) a v melanézskej mytológii označuje rovnako pravlasť aj záhrobný svet, čiže tu je zrejmý spoločný pôvod týchto mytologických predstáv. V ostatných častiach Polynézie sa volá Hawaiki, ʻAvaiki, Hawaiʻi atď., po hláskovej zmene je to vlastne ostrov Savaiʻi, ktorý je najväčším ostrovom archipelu Samoa (polynézske jazyky okrem samoánčiny nemajú s, tak buď vypadlo alebo ho nahradili H). Čiže obyvatelia veľkej časti Polynézie si spomínajú na skutočný ostrov, ktorý bol jedným z východiskových pre ďalšie osídľovanie. Pri týchto plavbách sa vynára otázka, či je možné, že by sa boli dostali do styku s obyvateľmi Ameriky. Zrejme tu treba kladne odpovedať. V oblasti archeológie sme na pevnejšej pôde, ale aj tu treba byť opatrný. Na juhoamerickom pobreží sa našlo veľa polynézskych predmetov. Najzaujímavejšie sú obsidiánové hroty oštepov (mata), ktoré sa našli v prehistorickej indiánskej hrobke na pobreží Chile. Métraux upozornil na to, že obdobné hroty sa vyskytujú na Veľkonočnom ostrove v tisícoch a námorníci či iní návštevníci Veľkonočného ostrova ich veľa odniesli do Chile v priebehu posledných päťdesiatich rokov. No mnohé predmety, ktorým sa pripisuje polynézske pôvod, vyvolávajú pochybnosti. Ak aj prišlo ku kontaktom Polynézanov s americkými Indiánmi neboli také početné, že by výraznejšie ovplyvnili obe kultúry. Lingvistické, archeologické a etnografické údaje jednoznačne potvrdzujú pôvod predkov Polynézanov v Juhovýchodnej Ázii a vylučujú americké vplyvy.

Literatúra

- Barker, James P. 2010. „The Archaeology of Oceania.“ *Archaeology* Vol. II., 210–232. EOLSS 2010.
- Fornander, Abraham. 1880. *Love in the South Seas. An Account of the Polynesian Race*. London: Kegan Paul.
- Handy, Craighill E. S. 1927. *Polynesian religion*. Bishop Museum Bulletin 34. Honolulu: Museum B. Bishop.
- Heyerdahl, Thor. 1955. *Kon-Tiki*. Martin: Osveta.
- Heyerdahl, Thor. 1960. *Aku-Aku. Tajomstvo Veľkonočného ostrova*. Bratislava: Osveta.
- Krämer, Augustin. 1902. *Die Samoa-Inseln. Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*. Stuttgart: Scheizerbartsche Verlagsbuchhandlung.
- Krupa, Viktor. 1988. *Polynézia*. Bratislava: Obzor.
- The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*. 1951. Transl. with commentary Martha W. Chicago: Chicago University Press.
- Suggs, Robert C. 1966. *Záhady polynézskych ostrovov*. Bratislava: Obzor.
- <https://australianmuseum.net.au/homo-floresiensis> (10. 5. 2017)
- <http://www.teara.govt.nz/en/photograph/1766/lapita-pottery> (20. 4. 2017)

2. KAPITOLA
PODOBY NÁBOŽENSKÉHO
CÍTĚNÍ

Rytmické nástroje typu „idiofony“ z Blízkého východu – Levanty, Mezopotámie, Egypta, Anatólie a Íránu

Výše představené téma se pokusí pojmout problematiku nástrojů, jejichž účel či funkce ne vždy byla zcela jasná, ale díky specifickým vlastnostem se zařadily do kategorie hudebních nástrojů ze skupiny rytmických nástrojů. Na základě archeologických a písemných zpráv se zamyslíme nad tím, jakou úlohu ve starověkém světě plnily. Rytmus nesouvisí pouze s hudbou, ale lze ho vnímat všude okolo nás, protože co se neděje v pravidelných časových intervalech, může být odsouzeno k zániku. Vezmeme-li v úvahu například základní životní funkce, jako je pravidelné dýchání či srdeční tep, nebo zamyslíme-li se nad přírodními cykly související s ročními obdobími, pak všichni si dokážeme představit důsledky, pokud se posune například zimní období, nebo pokud velmi dlouho přetrvávají vysoké teploty nad rámec léta. A co se týká střídání světla a tmy, kolik z nás má problémy s posunem letního a zimního času uměle vytvořeného administrativní byrokracií za účelem úspory elektřiny, které se stejně nepotvrdily. A takto bychom mohli pokračovat dále. Ale zpět k našemu tématu.

Jsou to právě rytmické aktivity společně s gestikulací a vokalizací, které se dávají občas do souvislosti s rozvojem lingvistických center. Již u raných druhů *Homo*, jako například *Homo habilis* a možná i *Homo rudolfensis*, shledává lan Morley rozvinutá artikulační ústrojí schopná tvořit jednoduché vokály. Předpoklady pro radostné rytmické podupávání vidí dokonce již u mladších druhů australopitéků.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Morley – Cross 2008.

V takto časné etapě lidských dějin vznikají zprvu neuvědomělé opakující se aktivity, které se v dalším vývoji změnilly na cíleně produkované, zpočátku pouze jen prostřednictvím hry na lidské tělo, jako je dupání, tleskání, a k nimž se později přidala také hra na nejjednodušší předměty z drobných materiálů, co by kamínků, semen, písku, střípků umístěných třeba v kokosové skořápce, lastuře, tykvi nebo jiné skořápce. O idiofonech řekl profesor Richard Dumbrell toto: „*Idiofonů bychom si měli vážít a ctít je, protože jsou předky veškerého světového hudebního dědictví.*“¹⁴⁷ Začneme od nejjednodušších, tj. hrou na lidské tělo, a budeme pokračovat konstrukčně propracovanějšími, jako jsou chrastidla, sistra, klapačky, cimbály i zvonce různých velikostí a tvarů. Informace o mnohých z nich se dochovaly v písemných či ikonografických pramenech. To se týká většinou nálezů s rituálními či symbolickými účely spjatými s konkrétními božstvy. Jiné jsou předmětem diskusí, pro jaký záměr se vyráběly. Spekuluje se o praktických či dorozumivacích účelech nebo dokonce mohly sloužit jako hračky.

Nástroje si rozdělíme podle jednotlivých typů a podrobněji se zaměříme na jejich význam. Hra na tělo již byla představena a jak je vidět z různých reliéfů pocházejících z blízkovýchodního regionu, nadále přetrvává, i když hudební nástroje byly již na vysoké konstrukční úrovni. To dokládá například reliéf z Karatepe ze severní Adany z Turecka,¹⁴⁸ reliéf krále Aššurnasirpala II. BM 124550, z roku 865 př. n. l., s tančícími a tleskajícími kněžskými oděnými ve lví kůži a obraz krále Aššurbanipala s početným doprovodem, kde kromě hrajících instrumentalistů s nejrůznějšími hudebními nástroji je tu nemalá skupina žen a dětí uzavírající celý pochod rytmickým potleskem (příloha 1).¹⁴⁹

Od nonverbálních zvukových výrazových prostředků přistoupíme nyní ke konkrétním idiofonům. Za nejstarší z oblasti Blízkého východu se považuje zdobný opasek a kastaněty z kostí nalezených na území dnešního Izraele v jeskyni Yoni Mugaret al-Hamam v pohoří Karmel. Opasky byly pojmenovány jako „*taneční náhrdelník*“ či „*taneční korálky*“.

¹⁴⁷ Dumbrell 2007, 3.

¹⁴⁸ Collon 2008, 55.

¹⁴⁹ Burgh 2006, 65.

Vzhledem k jejich akustickým vlastnostem je Hans Hickmann zařadil mezi audiovizuální předměty.¹⁵⁰ Pocházejí z doby kamenné z období natufské kultury pravděpodobně z roku 11 000 až 9000 př. n. l. Hrob, ve kterém byly tyto chrastivé předměty nalezeny, patřil pravděpodobně ženě mající, soudě podle určitých znaků, vyšší společenský status. „*Tato konkrétní žena mohla představovat prominentní postavu natufské komunity a současně byla pohřbena se symbolickými atributy odpovídajícími jejímu statusu.*“¹⁵¹ K neméně významným patří i jakési chrastítko z roku 4200 př. n. l. nalezené nedaleko Aksaray v Turecku. Archeologové tento artefakt zařazují mezi hračky z rané doby bronzové. Je ozdoben drobnými ornamenty a obsahuje několik kulatých kamínků. Vzhledem k jeho zvukovým kvalitám jej lze přiřadit k idiofonickým nástrojům.¹⁵² Ještě tvarově čitelnější je chrastítko nalezené v Kültepe v Kaneš Karum v Turecku (příloha 2), jehož stáří se datuje do roku 4000 př. n. l.¹⁵³

Chrastidla zoomorfního charakteru a chrastidla typu „koláčová krusta“

Přecházíme k nálezům, které někteří odborníci zařadili mezi druh rytmických nástrojů, ačkoliv je jejich význam ne zcela jasný. V Uru na místě označovaném jako *Diqdiqqah* archeologové odkryli velké množství keramických předmětů ve tvaru lentilky s okraji připomínajícími koláčovou krustu s drobnými jílovitými kuličkami uvnitř. Artefakty s čísly BM 116869, BM 116529, BM 116868 mají průměr okolo 7 cm. K jejich výrobě se využilo jílu. Na stejném místě se vyskytovaly také výtvary zoomorfního charakteru, což odpovídá ranědynastickému období, ze kterého pocházejí. Časté je tu zpodobnění vepřů nebo drůbeže či velblouda.

¹⁵⁰ Braun 2002, 51.

¹⁵¹ Braun 2002, 51, 52.

¹⁵² <https://www.dailysabah.com/history/2016/08/26/archeologists-discover-4200-year-old-rattle-in-central-turkey> [on line]2017[15.5.2017].

¹⁵³ <http://www.hurriyetdailynews.com/centuries-old-baby-rattle-among-kultepe-findings.aspx?pageID=238&nID=70582&NewsCatID=375> [on line]2017[15.5.2017].

Názorů komentujících účel popisovaných artefaktů je několik. Richard Dumbrell se přiklání k názoru, že se jedná o dětskou hračku,¹⁵⁴ stejně tak jako Stefan Bertham, který říká: „*Keramická chrastidla s tvarovanými okraji naplněná kuličkami byla pro děti a batolata.*“¹⁵⁵ K výše jmenovaným ještě přidáme Alexandra Tamma zabývajícího se stejnými artefakty nalezenými v Íránu. Tyto nálezy připomínají více tvar koule oproti artefaktům z jižní Mezopotámie. Ve svém článku ještě odkazuje na další odborníky, kteří sdílí tentýž názor.¹⁵⁶ S myšlenkou můžeme souhlasit, ale také polemizovat, zvláště pokud nemáme k dispozici jasné důkazy. Chrastidla pověšená nad postýlkou nově narozených dětí jsou fenoménem novověku. Z historie a také u přírodních národů vidíme, že se dítě nosilo u těla matky, která jej tímto způsobem chránila. Svého malého potomka odložila až poté, co se sama odebrala na lož. Ovšem opět z důvodu častého kojení jej měla vedle sebe i během spaní. Tudíž pravděpodobně nemělo vlastní postýlku či kolébku z důvodu těsné blízkosti s matkou. To, že novorozenci neměli vlastní lože, mohlo mít i jiný důvod a to ten, že z něj dítě velmi brzy vyrostlo a postýlka by se tak stala nepotřebnou. Prostí lidé starověkého světa si nemohli dovolit s čímkoli plýtvat. Pokud se matky ocitly v nebezpečí, před kterým byly nuceny prchat, rychleji dítě přivázaly k tělu a zároveň měly obě ruce volné pro další nezbytnosti, případně starší děti.

Velmi pravděpodobný je význam rituální či náboženský neboli apotropaický. Usuzovat tak lze ale jen na základě analogie z jiných oblastí, kde je doloženo, že chrastivý zvuk při různých náboženských obřadech zaháněl zlé demony. Toto je doložené u rytmických nástrojů z Egypta a částečně u Chetitů, kteří nám zanechali například sistra a cymbály.

Idiofon typu „sistrum“

Přestože si sistrum spojujeme především s Egyptem, za jeho kolébku se považuje většinou Mezopotámie, ale nevylučuje se ani původ

¹⁵⁴ Dumbrell 2007, 7.

¹⁵⁵ Berthman 2003, 298.

¹⁵⁶ Tamm 2013, 140.

v subsaharské Africe.¹⁵⁷ Pro tuto variantu hovoří tradice šamanů tohoto kontinentu, kde nadále přetrvává vymítání démonů prostřednictvím samozvučných nástrojů, a tato aktivita tu mohla probíhat již od pravěku. Museli bychom ale více pátrat v archeologických i jiných zdrojích, abychom tuto domněnku potvrdili či vyvrátili.

A tak se zaměříme na Mezopotámii, protože odtud lze čerpat z ikonografických pramenů. Jeden z nich je výzdoba velké býčí lyry, která se skládá ze čtyř registrů. Na dvou z nich jsou zvířecí hudebníci držící v ruce sistrum (příloha 3)¹⁵⁸ a jiné chrastidlo (příloha 4).¹⁵⁹ Jeho existenci potvrzuje i pečetní váleček z akkadského období, s postavou držící nástroj v ruce.¹⁶⁰ Písemné prameny nabízejí jen přibližný překlad určitých termínů, ze kterých může vyplynout, že se jedná o idiofonický nástroj. Uri Gabbay odkazuje na pojem *me-ze₂*, akkadsky *manzû*. PSD termín *me-ze₂* překládá jako „*druh bubnu*“. Spolu s dalšími typy bubnů se o něm dočítáme ve skladbě „*Prokletí Akkadu*“, z níž citujeme: „...*a společně s bubny ub [meze a lillis]. šem a lillis a bronzových šem] bubnů se rozléhaly ke sluchu Enlilovi stejně jako Iškurovi.*“ Jiná citace: „*Ina MEZE siparri tazsamu*“ „*ty píšeš píseň za doprovodu bronzového manzû bubnu v den úplňku*“.¹⁶¹ Pracujeme zde také s termínem *šem/halḫallatu*, které možná souvisí se slovesem *ḫiālu* „*třást*“, „*svíjet se*“, majícím společný slovní základ s hebrejským *ḫīl* čili „*třepetat*

¹⁵⁷ Ziegelmeyer 2016, 379.

¹⁵⁸ <https://www.google.cz/search?q=Ur+Lyre+with+decoration&client=opera&hs=nE4&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwiGh8O8ov7TAhUCuBQKHa xdCCUQsAQIJA&biw=1536&bih=794#imgrc=n6yeSDVvice8TM> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

¹⁵⁹ https://www.google.cz/search?q=lyre+from+Ur+with+decoration&client=opera&hs=PPF&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwi8Izqwp_7TAhXDPkQH SFWCTUQsAQIJA&biw=1536&bih=794#q=lyre+from+Ur+with+decoration&tbm=isch&tbs=rimg:CcTahFhn-brNljjsCC4LenkkTxyzKfCgNv54oHphRBgY6LgBTPCJy9kyR72ew0dgsG60x0_1iWRq5swsuiAoAf41CoSCewlLgt6eSRPET-rDTIZyotjKhJHLMp8KA2_1ngReOBsJLpx0QqEgmgemFEGBjouBE_1iH0hP3ftnioSCQFM8InLP2TJEfbdioSbwW GDKhJHvZ7DR2CwZoRCSdZlyb7NIsqEgnrTHT-LBGrmxE8EIJ998Q91ioSCTCY6JqgB_1jUET-rDTIZyotj&imgrc=Ua4lylticqCHxM [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

¹⁶⁰ Gabbay 2008, 28.

¹⁶¹ CAD M1, 239.

se".¹⁶² Podobný názor sdílí také Richard J. Dumbrell, který jej přímo překládá jako „*sistrum*“. Podle CAD se jedná o určitý druh bubnu zapsaný také ve formě ŠEM₄ (AB₂ x ME.EN a SI.IM), což lze občas přepsat také jako ŠE₂.EM.¹⁶³ Zápis se nalézá v nejdelší dochované sumerské skladbě o obnově chrámu Eninnu pro městského boha Ningirsua,¹⁶⁴ sepsané na hliněných válcích označených A a B (A 18.18).¹⁶⁵ Oporou je nám zde klínopisná tabulka UET 3 0508 z Ur III,¹⁶⁶ ze které čteme ^{zabar}ŠEM. ZABAR, akkadsky *siparru* čili bronz, kde se objevuje ve funkci determinativu či přídavného jména a vyplývá z něj, že nástroj je bronzový. Hovoří o tom sumerský text „*Svatba Martu*“ na řádce č. 60: iri-a šem₅zabar zi-ig-za-ag [. . .-za], jehož překlad je: „*ve městě bronzové šem bubny hlučně zněly*.“¹⁶⁷ Vyskytuje se i na řádce 201 opět v hymnické skladbě „*Prokletí Akkadu*“, v níž se říká: šem₃zabar ¹iškur-gin₇ šag₄-ba mu-na-an-du₁₂, což znamená „*bronzové šem bubny se rozléhaly po dobu sedmi dnů a sedmi nocí kvůli Enlilovi stejně tak jako kvůli Išurovi*.“¹⁶⁸ Pro úplnost ještě připomeneme, že text tabulky přeložené Leonem Legrainem se datuje do období vlády krále Ibbi-Suena (Sína).

Pak tu máme také sumerský termín UB₃ (AB₂ x ŠA₃), který se může číst i jako ŠEM₃ a UB₆ (AB₂ x ME.EN) také jako ŠEM₄. V akkadštině se vyskytuje ve tvaru *uppu*, který CAD překládá jako malý buben.¹⁶⁹

Srovnáváme-li tvrzení pana prof. Richarda J. Dumbrella a informace uváděné v PSD a CAD, jednoznačně nám souhlasí, že se jedná o určitý druh rytmického nástroje. Žádný zdroj ale neuvádí, který z těchto pojmů představuje typ idiofonu. Autoři odborných slovníků hovoří pouze

¹⁶² Gabbay 2008, 28.

¹⁶³ CAD/H, 41.

¹⁶⁴ Hruška 2000, 3, 4.

¹⁶⁵ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.2.1.7&display=Crit&charenc=&lineid=t217.p1#t217.p1> [online] 2017 [citováno 18.5.2017].

¹⁶⁶ http://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P136830 [online] 2017 [citováno 18.5.2017].

¹⁶⁷ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.1.7.1&display=Crit&charenc=girc&lineid=t171.p7#t171.p7> [online] 2017 [citováno 18.5.2017].

¹⁶⁸ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=t.1.7.1&display=Crit&charenc=girc&lineid=t171.p7#t171.p7> [online] 2017 [citováno 18.5.2017].

¹⁶⁹ CAD UV, 185.

o bubnu. Buben patří do skupiny membránofonů, což ovšem jednoznačně nemusí vyvracet možnost, že některý z názvů představuje nějaké chrastidlo. Určitou indicií může být i sousloví: iri-a šem₅ zabar zi-ig za-ag,¹⁷⁰ které znamená: „vytvářet hluk bubnem z bronzu“ nebo „vytvářet rámus bronzovým bubnem.“ V sumersko-akkadské literární tradici je možné nalézt ještě několik termínů, které se vztahují k bubnům, které čteme například ve skladbě „*Spor motyky s pluhem*“. Z analýzy sumerských a akkadských zápisů plyne, že při různých náboženských obřadech se hrálo na mnoho různých nástrojů typu „*buben*“. Nelze říci, který patřil do skupiny idiofonických nástrojů, a už vůbec nelze jednoznačně určit, který z nich, pokud vůbec, patřil mezi chrastidla a co se považovalo za sistrum. Tím, že se rytmických nástrojů v písemných pramenech vyskytuje větší množství, lze se domnívat, že některé z nich mohly vykazovat rysy idiofonů, ačkoliv se označovaly jako „*buben*“. V případě těchto nástrojů je tradiční evropská klasifikace hudebních nástrojů zcela nedostačující, protože tu splývají membránofony a idiofony v jeden typ nástroje, tzv. „*buben*“, o jehož podobě, tvaru a zvuku se můžeme jen dohadovat.

Jinak je tomu se systy v Egyptě. Kromě hojných reliéfních zobrazení společně s hieroglyfickými zápisy máme i k dispozici řadu přímých archeologických nálezů, a to nejenom sister, ale i dalších hudebních nástrojů. Určité náznaky chrastidel shledáváme již v archaickém období Nakkády II, ačkoliv tento předpoklad stále vzbuzuje řadu otázek.¹⁷¹ Nejstarší potvrzený nález nástroje typu „*sistrum*“ pochází ze 6. dynastie z doby vlády krále Tetiho (příloha 5).¹⁷² Ze Staré říše máme také písemný záznam v podobě sššt či *sescheshet*. Jeho onomotopoistický původ se odvozuje od slova *naos* neboli „*svatyně*“.¹⁷³ Sistrum se vyrábělo

¹⁷⁰ <http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?searchword=l=zi-ig-za-ag%20p=N%20a=rumbli@noise&charenc=gcirc&sortorder=textno&header=brief> [online] 2017 [citováno 18.5.2017].

¹⁷¹ Ziegelmeyer 2016, 379.

¹⁷² <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/543897?sortBy=Date&ft=musical+instruments&offset=0&rpp=20&pos=2> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

¹⁷³ Ziegelmeyer 2016, 384.

z fajánsu a podobalo se malé svatyni na krátké tyčce. Uvnitř této malé svatyně byly malé disky zajišťující zvuk. Nové označení pro popisovaný kultovní předmět přichází až s 18. dynastií v podobě tvaru *šhm*, foneticky *sechem*, a jde o speciálně ohnutou kovovou obruč s vodorovnými tyčkami s drobnými chrastivými kroužky vydávající zvuk připomínající šumění nejrůznějších rostlin, zejména papyru. Oba typy nástrojů nesou podobiznu bohyně Hathor. Je zajímavé, že jak pro sistrum, tak i pro žezlo se v hieroglyfech objevuje stejný termín. Snad kvůli podobě obou předmětů.¹⁷⁴ „Vznik *sistra* souvisí pravděpodobně s obřadným potřásáním lotosovými květy na počest bohyně Hathor, za jejíž formu bylo považováno. V architektuře tvoří motiv Hathořina sloupu ... *sistrum* symbolizovalo také uspokojení hněvu božstev, respektive znovuzrození“.¹⁷⁵ Rituály s tímto chrastidlem nesouvisely pouze s bohyní Hathor, ale i bohy, jako je Amon, Eset nebo Bat, která v pozdějších dobách splynula s bohyní Hathor.¹⁷⁶

Pokud se zaměříme na archeologické nálezy, dochovaly se z mladších období některé sochy se sistry v rukou, například socha Tutanchamona, jako bůh Ihej (syn bohyně Hathor a bůh hudby uctíváný v Dendeře) z roku 1332 až 1323 př. n. l., z 19. dynastie chrámového hudebníka a pěvce jménem Nehy z doby 1250 až 1200 př. n. l. a z 26. dynastie máme k dispozici královské sistrum princezny Nitoqerty (příloha 6).¹⁷⁷

Další oblastí, kde sistrum má bohatou tradici, je oblast Anatólie. Typově bychom je mohli charakterizovat jako kombinaci *sššt* i *šhm*. Z nalezených artefaktů vyplývá, že na jejich výrobu byl použit kov, ale občas jsou konstrukčně propracovanější oproti sistrům z Egypta z období Nové říše. V Anatólii byla *sistra* objevována společně se soškami bohyň. Takové bylo nalezeno například v Horoztepe poblíž Alaça Höyük z doby chetitské říše náležící do 3. tis. př. n. l. (příloha 7).¹⁷⁸ Podle

¹⁷⁴ Ziegelmeyer 2016, 384.

¹⁷⁵ Verner – Bareš – Vachala 2007, 432.

¹⁷⁶ Verner – Bareš – Vachala 2007, 133.

¹⁷⁷ <http://www.flickrriver.com/photos/mharrsch/321744124/> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

¹⁷⁸ https://www.google.cz/search?q=Alaca+hoyuk+sistrum&client=opera&hs=Zil&source=Inms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKewjJ-_awf7TAhVFxRQKHYD1E4FBD

některých odborníků kněží používali chrastidla a recitovali zařikávadla, která měla odrazit zlo od chetitského krále. Chrastivé nástroje tu jsou také dávány do souvislosti s počasím, vždyť šumivý zvuk deště velmi připomíná zvuk drobných kamínků v nějaké skořápce. „*Vidím souvislost mezi chrastidly a bohem počasí, možná proto, že zvuk deště připomíná zvuk chrastidel.*“¹⁷⁹

Ozvučná dřívka – klapačky

Do skupiny samozvučných instrumentů patří také ozvučná dřívka či ozvučné hůlky. Důkazy o nich nacházíme v Egyptě, protože na jedné z hrodek přibližně 5000 let staré máme k dispozici zobrazení venkovských zemědělců, kteří tleskají krátkými dřevěnými hůlkami v rámci rituálu spojeného s oslavou úrody. Jeden zápis na reliéfu uvádí „*muzicíruj, pokud pracuješ*“. Tento reliéf zobrazuje lisování vinné révy. Tady se někteří odborníci domnívají, že ťukání na ozvučná dřívka, které bylo někdy nahrazováno tleskání rukama, pomáhalo pracujícím na polích ulehčit si fyzicky náročnou práci.¹⁸⁰

Jsou tu ale také i jiné funkce spojené s těmito nástroji. Hůlky spolu s tancem byly používány na obranu proti nepřátelským duchům a staly se součástí pohřebních rituálů. Místo hůlek někdy jako alternativa sloužily opět tleskající dlaně. K dispozici tu jsou výtvarná zobrazení smutečních scén. Jednou z nich je například hrobka hodnostářů Mereruky a Neferhotepa ze Sakkáry ze 6. dynastie doprovobené slovesem *mah*, což znamená tleskat. Nástroj typu cymbál, *khw*, se objevuje v Nové říši jako alternativa k tleskajícím rukám. O ozvučných hůlkách čteme v Textech pyramid jako o *maiwat*. Rovně se označovaly jako *mah* a zaoblené byly *aw*. Pokud ozvučná dřívka byla vytvarovaná do podoby rukou neboli klapaček (příloha 8),¹⁸¹ zápisy uvádí tvar *aaw*

8BQgGKAE&biw=1536&bih=794#imgrc=gnLzqSq6WrwA9M [on line] 2017 [citováno 15. 5. 2017].

¹⁷⁹ Schuol 2004, 120–122.

¹⁸⁰ Blades 2005, 160.

¹⁸¹ <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/546840?sortBy=Date&ft=musical+instruments&offset=0&rpp=20&pos=8> [on line] 2017 [citováno 15. 5. 2017].

nebo *aya*.¹⁸² Dochovaly se nám z přelomu 12. a 13. dynastie z let 1900 až 1640 př. n. l.¹⁸³ a podle tvaru patří do klapaček rovných. Zaoblené typu *aw* se dochovaly z období Nové říše z el-Amarny, 1353 až 1336 př. n. l. K jejich výrobě byly použity kly hrocha.¹⁸⁴ Z uvedených informací plyne, že tu důležitou rituální funkci zastávaly tleskající ruce, které byly nahrazovány cymbály, ozvučnými dřívky nebo jejich propracovanější vyřezávanou podobou lidských rukou čili klapačkami. Všechny uvedené nástroje měly takovou úlohu, která byla pro staré Egyptány velmi důležitá. Jeden zápis z Textu rakví říká: „*Eset a Neb-thet hrají na cymbály, aby zesnulí mohli slyšet jejich hlasitý zvuk*“.¹⁸⁵

Cymbály = činely, činelky

Nástroje označené jako cymbály ze starověkého světa se dají přirovnat k dnešním činelům či poklicím. Vyráběly se z kovů a měly různou velikost. I tady máme artefaktů tohoto typu poměrně dost. V jakých lokalitách na Blízkém východě byly objeveny? Jednou z nich je například oblast Anatólie a doba vzniku těchto kovových činelů sahají až do období chetitské říše do let 2300 až 2000 př. n. l.¹⁸⁶ Bohatý náleзовý fond z novoasyrského období nacházíme i v Nimrudu (Asýrii), v Izraeli, a to v Megiddu,¹⁸⁷ a mladší varianty z helénského období v Aškelonu.¹⁸⁸ O egyptských cymbálech jsme hovořili výše vzhledem k jejich velmi úzké spojitosti s ozvučnými dřívky. Mezi cymbály jsme si troufli zařadit i předmět, který byl jako dar přinesen králi Salmanasarovi III., vládnoucímu v letech 858 až 824 př. n. l., od krále

¹⁸² El-Shahawy 2005, 63.

¹⁸³ <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/546840?sortBy=Date&ft=musical+instruments&offset=0&rpp=20&pos=8> [on line] 2017 [citováno 15. 5. 2017].

¹⁸⁴ <http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/32.5.2a,b/> [on line] 2017 [citováno 15. 5. 2017].

¹⁸⁵ El-Shahawy 2005, 62.

¹⁸⁶ <http://www.metmuseum.org/art/collection/search#!/search?material=Cymbals&perPage=20&sortBy=Relevance&sortOrder=asc&offset=0&pageSize=0> [on line] 2017 [citováno 15. 5. 2017].

¹⁸⁷ Braun 2002, 110.

¹⁸⁸ Braun 2002, 239.

z Hamáthy (příloha 9),¹⁸⁹ jehož jméno *Urhilina* čteme v luvijských hieroglyfech. Artefakt pochází z 9. st. př. n. l. Do této kategorie nástrojů je zařazujeme kvůli vysoké podobnosti s reliéfními zobrazeními z Egypta. Zajímavý je i nápis na jedné z poklic. Tvarově podobný artefakt z keramiky nacházíme i v Íránu, na jehož povrchu je zobrazený kříž a motiv kozorooha, jeden z typických prvků pro tuto oblast. Stáří nálezu odpovídá roku 3000 př. n. l.

Zvonce

Zvonec je tvořen ze dvou částí. Jedna představuje tělo kónického nebo válcovitého tvaru a druhá část bývá hudebními odborníky označována jako srdce, jehož úderem o tělo vznikne pronikavý zvuk. Za určitých okolností mohou být i melodickými nástroji a seřadíme-li je podle velikosti, vytvoří tónovou řadu – zvonkohru, kterou ale nepředpokládáme ve starověkém světě, i když vyloučit ji úplně nemůžeme.

Archeologické nálezy zvonců jednoznačně neodkazují na hudební kontext. Zvonců různých velikostí na Blízkém východě nacházíme větší množství ve srovnání s jinými hudebními artefakty, a to z toho důvodu, že byly součástí koňských postrojů, zejména v Asýrii. Mnohé z asyrských reliéfů domněnku podporují. Zde si můžeme připomenout například reliéf krále Aššurbanipala BM 124 852, z novoasyrského období, z roku 645 př. n. l., kde je zobrazen velice detailně kuň panovníka při honu na lvy. Také máme nálezy z Nimrudu (Kalchu) ze Severozápadního paláce, a jedním z jejich objevitelů byl Austen Henry Layard, a z Ninive z Jihozápadního paláce, které objevil Hormuzd Rassam.¹⁹⁰ Prestiž koní v průběhů různých bojů a loveckých aktivit může být jedno z vysvětlení hojného množství zvonců. Jaká jiná úloha mohla ještě náležet těmto předmětům? Ozvučný přívěšek pro dobytek nelze dokázat, vzhledem k tomu, že jakákoliv zobrazení, ať již z oblasti jižní či severní Mezopotámie, nepotvrzují tuto hypotézu. Pokud jde o jižní Mezopotámii, tam se nám dochovaly zvony pocházející ze 2. tis. př. n. l. Nálezy máme také ze severovýchodního Íránu z lokalit Amalsh a Tarbis. Vzhledem

¹⁸⁹ Britské muzeum; archiv autorky.

¹⁹⁰ Dumbrell 2007, 108.

k charakteristickému tvaru předpokládáme stejný účel. Časově patří přibližně do roku 1000 př. n. l. Nálezový fond těchto druhů zvonců uzavírá oblast Syropalestiny z 2. tis. př. n. l.

Idiofon typu „chrastivý zvonec“

Z doby železné II a III, z 9. až 8. st. př. n. l., máme zvláštní typy zvonců s označením „*chrastivý zvon*“.¹⁹¹ Byly vyrobeny z bronzu a některé z nich měly tvar granátového jablka. Místo nálezu je Tepe Giyan na severovýchodě Luristánu, v Íránu.¹⁹² Nalezeno jich zde byla celá řada a u většiny vidíme kozoroha coby dekoraci (příloha 10).¹⁹³ Kromě kozoroha některé artefakty mají na silném kovovém poutku i jiné živočichy. Tvarově bychom je mohli zařadit do idiofonických nástrojů a kozoroh jako zdobný prvek vypovídá o zoomorfním charakteru konkrétního předmětu. Vzhledem k tomu, že artefakty pocházejí z Íránu, z oblasti s rozsáhlým pohorím Zagros, kozoroh je typický živočich zdejší fauny dnes i v minulosti, a proto se nelze divit, že se odrazil i v mytologii či symbolice životů lidí obývajících tato místa. Někteří odborníci se domnívají, že kozoroh býval v minulosti spojen právě s deštěm,¹⁹⁴ a protože i u Chetitů vidíme propojenost chrastidel s počasím, není vyloučeno, že zvuky, které tyto nástroje vydávaly, měly přivolat nebo naopak odvolat déšť.

Závěr

Nástroje idiofonického charakteru jsou další z řady velice zajímavých artefaktů, z nichž některé zdánlivě působí jako jednoduché hračky, a proto je třeba mít na zřeteli, abychom se vyvarovali jednoduchého závěru, který vyplývá z kontextu moderní doby. Mentalita lidí ve starověku se mohla velice odlišovat od naší. Jejich vnímání

¹⁹¹ <http://www.metmuseum.org/art/collection/search#!/search?material=Idiophones&q=bells%20from%20iran&perPage=20&sortBy=Relevance&sortOrder=asc&offset=0&pageSize=0> [on line] 2017 [citováno 17.5.2017].

¹⁹² Muscarella 1988, 274.

¹⁹³ <http://www.metmuseum.org/art/collection/search/326593?sortBy=Relevance&what=Idiophones&ft=bells+from+iran&offset=0&rpp=20&pos=8> [on line] 2017 [citováno 17.5.2017].

¹⁹⁴ Avner – Horwitz-Kolska 2016, 5.

světa neexistovalo bez víry v nadpřirozený svět, jako původce veškerého dění, ať pozitivního, nebo zlého. Pravidelné rituály byly součástí každodenního života. Od nejjednodušších zařikávání až po každoroční svátky konající se ve všech městských útvarech. Byly tu oslavy pohřební, rituály spjaté se setbou a sklizní, svátky spjaté s novoluním či oslavou boha Slunce a možná bychom takhle mohli pokračovat. Hovoříme obecně v souvislosti celého blízkovýchodního regionu. Samozřejmě se tyto rituály v detailech v různých oblastech lišily, ale zároveň se inspirovaly navzájem, o čemž svědčí nástroj typu „*sistrum*“, mající široké uplatnění v jižní Mezopotámii, Egyptě a Anatolii. Chrastidla vypadající jako hračky nalézáme téměř všude – v Asýrii, Anatolii, Íránu i jižní Mezopotámii či v Levantě. O rituálních účelech nástrojů „*typu buben*“ se dočítáme v některých hymnických skladbách a vidíme je na různých obrazech. O tom, že nějaká chrastidla se používala jako hračky, písemné i ikonografické prameny mlčí. Důkazy pro tyto hypotézy je nutné stále hledat, abychom je mohli potvrdit. Právě samozvučné nástroje mohou být klíčem k odemknutí tajemství různých rituálů, protože se zde předpokládá jejich výrazný podíl, přestože někde máme důkazů více a jinde méně.

Přílohy



Příloha 1: Aššurbanipalův orchestr



Příloha 2: Chrastítko z Kültepe



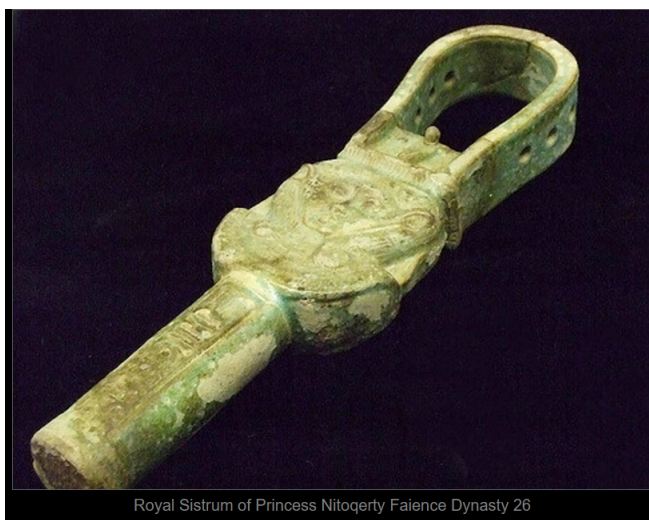
Příloha 3: Mezopotamské sistrum



Příloha 4: Mezopotamské sistrum

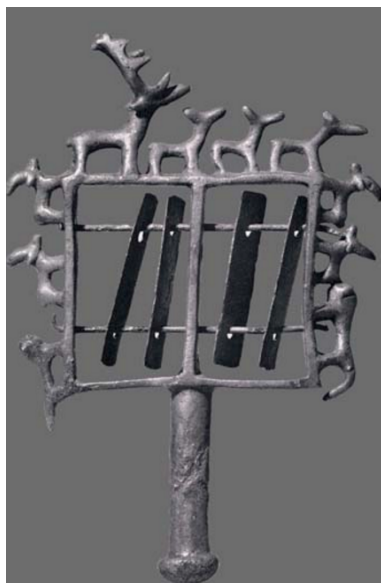


Příloha 5: Sistrum naos



Royal Sistrum of Princess Nitogerty Faience Dynasty 26

Příloha 6: Sistrum princezny Nitogerty



Příloha 7: Anatolské sistrum



Příloha 8: Rovné klapačky

Literatura

- Avner, Uzi a Horwitz-Kolska, Liora. 2016. „Symbolism of the Ibex Motif in Negev Rock Art.“ In *Journal of Arid Enviroments* XXX: 1–9.
- Berthman, Stephan. 2003. *Handback to Life in Ancient Mesopotamia*. New York: University Windsdor.
- Blades, James 2005. *Percussion Instruments and Their History*. London: Kahn&Avril.
- Braun, Joachim A. 2002. *Music in Ancient Israel/Palestine*. Jerusalem: Eerdmans.
- Burgh, Theodore, W. 2006. *Listening to the Artifacts. Music Culture in Ancient Palestine*. London a New York: t & t clark.
- Collon, Dominique. 2008. „Playing in Concert in the Ancient Near East“ *ICONEA 2008*, London: British Museum.
- Cross, Iain a Morley, Ian. 2008. *The Evolution of Music: Theories, Definitions and the Nature of the Evidence*. Cambridge: Malloch.
- Dumbrill, J., Richard. 2007. *Idiophones of the Ancient Near East in the Collections of the British Museum*. London: Trustees of the British Museum.
- El-Shahawy. 2005. *The Funerary Art of Ancient Egypt*. Cairo: Farid Atiya Press Egypt.
- Gabbay, Uri. 2008. *The Ancient Mesopotamian Sistrum and its References in Cuneiform Literature: the Identification of the ŠEM and MEZE; ICONEA 2008*; British Museum, Oxford; London
- Hruška, Blahoslav. 2000. *Eninnu v Lagaši. Nová stavba starého sumerského chrámu*. Praha: Orientální ústav ČSAV; Studie VIII/2000/1.
- Muscarella, Oscar. W. 1988. *Bronze and Iron: Ancient Artifacts in the Metropolitan Museum of Art*. New York; Metropolitan Museum of Art.
- Schuol, Monika. 2004. *Hethitische Kultmusic. Eine Untersuchung der Instrumental- und Vokalmusik anhand hethithischer Ritualtexte und von archaologischen Zeugnissen* (Orient-Archaeologie Rahden).

Tamm, Alexandr. 2013. *Pie Crust rattles of the Ancient Near East with a focus on the find from Haft Tappeh (Iran)*, *Elamica* 3; Frankfurt.

Ziegelmayr, Arnaud-Saura. 2016. *Le sistre: un exemple d'élément culturel polysémique*; HAL id. 01327790.

Internetové zdroje

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=367035&partId=1&searchText=BM.124550&page=1 [on line] 2017 [citováno 12.5.2017].

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=357256001&objectid=273411 [on line] 2017 [citováno 12.5.2017].

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.5&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t215.p14#t215.p14> [on line] 2017 [citováno 12.5.2017].

<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.5&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t215.p14#t215.p14>

<http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html> [on line] 2017 [citováno 12.5.2017].

<https://www.google.cz/search?q=Ur+Lyre+with+decoration&client=opera&hs=nE4&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwiGh808ov7TAhUCuBQKHaxdCCUQsAQIJA&biw=1536&bih=794#imgcr=n6yeSDVvice8TM> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

https://www.google.cz/search?q=lyre+from+Ur+with+decoration&client=opera&hs=PPF&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKEwi8lZqwp_7TAhXDPHQKHSFwCTUQsAQIJA&biw=1536&bih=794#q=lyre+from+Ur+with+decoration&tbm=isch&tbs=rimg:CcTahFhn-brNljjCC4LenkTxyzKfCgNv54oHphRBgY6LgBTPCJyz9kyR72ewOdgsGa60x0_1iwRq5swsuiaioAf41CoSCewlGt6eSRPET-rDTIZyotjKhIJHLMp8KA2_1ngReOBsJPLpx0QqEgmgemFEGBjouBE_1iHOHP3ftni oSCQFM8InLP2TJEfbdioSbwUGDKhIJHvZ7DR2CwZorCSdZlYb7NIsqEgnrTHT-LBGrmxE8EIJ998Q91ioSCTCy6JqgB_1jUET-rDTIZyotj&imgcr=Ua4lyltiqcCHxM> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

<https://www.dailysabah.com/history/2016/08/26/archeologists-discover-4200-yr-old-rattle-in-central-turkey> [on line] 2017 [15.5.2017].

<https://www.dailysabah.com/history/2016/08/26/archeologists-discover-4200-yr-old-rattle-in-central-turkey> [on line] 2017 [citováno 12.5.2017].

<http://www.hurriyetdailynews.com/centuries-old-baby-rattle-among-kultepe-findings.aspx?pageID=238&nID=70582&NewsCatID=375> [on line] 2017[citováno 12.5.2017].

<http://www.flickrriver.com/photos/mharsch/321744124/> [on line] 2017 [citováno 20.5.2017].

Svátek *akītu* v novoasyrském období

Slavnost nesoucí název *akītu* je dolořena v mnoha lokálních kalendářích celé Mezopotámie od 3. tisíciletí př. n. l. až do 2. poloviny 1. tisíciletí př. n. l. Přestože zvláště ve starších studiích a slovnících občas figurují jeho vcelku jednoznačné definice, uchopení a zmapování tohoto svátku je značně složité. Vedle pochopitelného vývoje během zhruba dvoutisícileté tradice se objevují různé lokální odchylky či zvláštnosti plynoucí z charakteru hlavního božského aktéra či aktérů nebo ze spojení tohoto svátku s dalším rituálem či oslavou další události. K těmto komplikacím se pak přidávají ještě další, totiž fragmentárnost a nerovnoměrné rozložení pramenů, kdy například máme relativně dobře dolořené oslavy v určité lokalitě pouze z jednoho období, z jiných však prameny chybí, nebo máme slavnost dolořenou pouze zmínkou v textu vztahujícím se primárně k jinému tématu. Abych toto komplikované a rozsáhlé téma zúřila, budu se věnovat pouze slavnosti *akītu* dolořené v asyrských pramenech, které se vztahují k situaci v asyrských městech 1. tisíciletí př. n. l.

1 Lokality, v nichž jsou oslavy *akītu* dolořeny

Oslavy svátku *akītu* jsou v novoasyrském období dolořeny ve všech hlavních kultovních centrech Asýrie, ale také v některých méně významných městech. V textech jsou v souvislosti s většinou těchto měst výslovně zmíněny oslavy *akītu* či existence *bīt akīti*, chrámu určeného pro tuto slavnost, v případě dalších lokalit se sice termín *akītu* výslovně

neobjevuje, ale na základě různých indicií lze považovat konání těchto oslav za pravděpodobné.

1.1 Aššur

Na prvním místě je třeba zmínit oslavy hlavního asyrského boha Aššura ve městě Aššuru. Aššurův hlavní *akītu* byl slaven v prvních 11 dnech¹⁹⁵ měsíce *nisannu* a je doložen poměrně dobře.¹⁹⁶ Zdá se, že *akītu* byl pod babylónským vlivem v Aššuru zaveden již ve středoasyrském období,¹⁹⁷ když panovník Tukultī-Ninurta I. (1244–1208 př. n. l.) dobyl Babylón a odvezl Mardukovu sochu do Aššuru, kde zůstala přibližně 100 let.¹⁹⁸ S Mardukem se zřejmě se Asýrie dostaly i oslavy *akītu*, které byly původně slaveny právě s Mardukovou sochou.¹⁹⁹ Po vrácení Mardukovy sochy do Babylónu byly oslavy přizpůsobeny asyrskému prostředí a hlavní úlohu převzal Aššur. Další doklady pocházejí až z období vlády krále Sinacheriba, kdy však také došlo k určitým změnám v rámci oslav, které byly více přizpůsobeny svému babylónskému vzoru.²⁰⁰ V této době byl Aššurův svátek *akītu* slavený v měsíci *nisannu* výslovně spojen oslavou Nového roku,²⁰¹ ačkoliv takové spojení není vzhledem k babylónskému vzoru vyloučeno i v předchozích letech, a Sinacherib také zbudoval nový *bīt akīti* za hradbami Aššuru.²⁰² Podle Sinacheribových slov se *bīt akīti* již kdysi mimo Aššur nacházel, později však bylo jeho místo zapomenuto a oslavy *akītu* a Nového roku probíhaly uvnitř města.²⁰³

¹⁹⁵ Pongratz-Leisten 2015, 421; Cohen 1993, 307.

¹⁹⁶ Např. Cohen 1993, 307–308 a 423–424; van Driel 1969, 145–146; Menzel 1981a, 55–57; Pongratz-Leisten 2015, 416–426.

¹⁹⁷ Johnson a Cancik-Kirschbaum 2013, 139; Cohen 1993, 418. Srov. Pongratz-Leisten 1997, 245–246.

¹⁹⁸ Grayson 1975, 176: iv 5–13.

¹⁹⁹ Cohen 1993, 418–420.

²⁰⁰ Menzel 1981a, 23. Viz též níže.

²⁰¹ Např. SAA XII 86: 5–6.

²⁰² Např. Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 160: 2; Sennacherib 174: 3; Sennacherib 175: 8–9; SAA XII 86: 14 a 15. Průzkumy pozůstatků této stavby jsou shrnuty v publikaci Haller a Andrae 1955, 74–80.

²⁰³ Např. SAA XII 86: 5–6, 14–16. Zapomenutý *bīt akīti* však zřejmě stál na jiném místě, než jaké později zvolil Sinacherib, neboť pod jeho chrámem žádné pozůstatky starší

Součástí oslav bylo procesí bohů na vozech do *bīt akīti* 2. *nisannu*²⁰⁴ a procesí z *bīt akīti*,²⁰⁵ snad také sněm bohů²⁰⁶ v *bīt akīti*²⁰⁷ a jejich hostina.²⁰⁸ V dobách před Sinacheribem, kdy oslavy probíhaly uvnitř města, je s *akītu* také spojováno procesí do zahrady.²⁰⁹ Procesí do zahrady mohlo být i součástí pozdějších oslav, neboť právě Sinacherib tento starší prvek zmiňuje a ve stejnému nápisu píše, že obklopil zahradou a ovocným sadem i nový *bīt akīti*.²¹⁰ Obřadům byl pochopitelně jako nejvyšší Aššurův kněz přítomen král, který hrál během slavnosti zásadní roli.²¹¹

Druhý svátek *akītu* boha Aššura se konal zřejmě o půl roku později na počátku měsíce *tašřītu*.²¹² V pramenech se sice *akītu* výslovně neobjevuje, ale intenzivní kultovní činnost v Aššurově chrámu²¹³ naznačuje konání nějaké významné slavnosti a v textu SAA X 98 se píše o vyjití Aššura, Mullissu a dalších božstev a jejich převzetí místa kdesi jinde 3. *tašřītu*. Výchozí ani cílové místo zmíněno není, ale vzhledem

budovy objeveny nebyly (Cohen 1993, 425). Někteří badatelé však existenci *bīt akīti* za aššurskými hradbami ve středoasyrském období zpochybňují (van Driel 1969, 58).

²⁰⁴ Menzel 1981a, 55; Menzel 1981b, T 72 – T 73: 16'–21'.

²⁰⁵ Názory na den konání zpátečního procesí se různí. Podle S. Parpoly byl Aššur již 3. *nisannu* nebo dokonce v podvečer 2. dne zpět ve svém chrámu (1983, 324), podle van Driela 4. dne (1969, 145), objevuje se však i 7. (Cohen 1993, 405–406) či 8. *nisannu* (Cohen 1993, 424).

²⁰⁶ Například v nápisu SAA II 3: r. 2'–8' Sinacherib jmenuje bohy *bīt akīti*. Bohové účastníci se *akītu* jsou vyjmenováni rovněž v textech VAT 13596: i 1'–14' (Menzel 1981b, T 72), KAV 49ii 11'nn (viz Parpola 1983, 324) a BM 121206: v 1'–16' (van Driel 1969, 86–87).

²⁰⁷ Andrae 1938, 39.

²⁰⁸ Van Driel 1969, 86–89: vi 1'–22'. Svátek je dokonce někdy nazýván *isinni qerīti* (viz níže).

²⁰⁹ SAA XII 86: 6; Menzel 1981a, 23.

²¹⁰ Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 168: 34–35. Zahrada kolem *bīt akīti* je zmíněna i v literárním textu *Podsvětní vize asyrského prince* (SAA III 32: r. 24) a její existenci potvrdily rovněž archeologické průzkumy (Andrae 1938, 39–40, Abb. 19 a 20).

²¹¹ Holloway 2002, 71.

²¹² Ohledně druhého Aššurova *akītu* viz např. Annus 2002, 90; Cohen 1993, 307 a 328; Parpola 1983, 324. Dvě Aššurovy oslavy *akītu* jsou pravděpodobné rovněž proto, že i babylónský Marduk slavil *akītu* v měsících *nisannu* a *tašřītu*.

²¹³ Viz van Driel 1969, 90–91: vii 9', vii 12' a vii 16'; Menzel 1981b, T 75: i 26' a 28'.

k převzetí míst lze uvažovat o chrámech, nejpravděpodobnější se tedy zdá Aššurův chrám Ešarra a *bīt akīti*.²¹⁴

Doklady vztahující se k Aššuru rovněž uvádějí, že 13. dne měsíce *ajaru* se konala slavnost *akītu* bohyně Ištar v *bīt akīti* uvnitř města.²¹⁵ Procesí k slavnosti *akītu* se zúčastnila také božstva Aššur, Mullissu, Ninurta a Adad a součástí slavnosti byla bohatá hostina²¹⁶ a snad také cesta na voze.²¹⁷

1.2 Ninive

V další z asyrských metropolí, Ninive, je doložen především svátek bohyně Ištar z Ninive. Existence *bīt akīti* v Ninive je poprvé doložena snad za vlády Sargona II. či Asarhaddona, autorství nápisu, který hovoří o stavbě či rekonstrukci této budovy, je bohužel vzhledem ke značnému poškození nejasné.²¹⁸ Sargona II. však jako stavitele *bīt akīti* v Ninive uvádí také Aššurbanipal.²¹⁹ Právě díky tomuto panovníkovi známe rovněž datum konání slavnosti *akītu* bohyně Ištar z Ninive, 16. dne měsíce *tebētu*, i další podrobnosti, například že bohyně během procesí cestovala na voze a že panovník byl této slavnosti osobně přítomen.²²⁰ V nápisu souvisejícím s rekonstrukcí Ištařina *bīt akīti* Aššurbanipal uvádí, že se tato stavba nacházela uvnitř města.²²¹ V *bīt akīti* zůstala Ištar, v textech vztahujících se k této slavnosti občas nazývaná také Mullissu,²²² přinejmenším až do 21. *tebētu*.²²³ V dalším nápisu Aššurbanipal zase píše, že po obětech v chrámu Emašmaš a obřadech v *bīt akīti* jel v procesí během svátku na voze taženém zajatými vladaři Elamu

²¹⁴ SAA X 98: 6–13.

²¹⁵ Van Driel 1969, 88–89: vi 24'–25'. Srov. Menzel 1981a, 257.

²¹⁶ Van Driel 1969, 88–89: vi 25' nn. 13. *ajaru* bylo do Aššurova chrámu dodáno 7 litrů vína (SAA XII 80: r. 10').

²¹⁷ Van Driel 1969, 88–89: vi 42'.

²¹⁸ Leichty 2011, 297. *Bīt akīti* Ištar v Ninive se zřejmě týká i poškozený text Esarhaddon 55, v němž se však jméno Asarhaddona dochovalo.

²¹⁹ Thompson 1931, 35–36: v 38–42.

²²⁰ SAA III 7: 10–16. Viz též Cohen 1993, 335–336.

²²¹ Thompson 1931, 35: v 33–34. Srov. Cohen 1993, 403.

²²² Např. SAA III 7: 11.

²²³ Van Driel 1969, 149.

a jedním arabským králem, čemuž přihlížela nejen božstva, ale také asyrská armáda.²²⁴ Je pravděpodobné, že tyto události byly součástí oslav bohyně Ištar/Mullissu v měsíci *ṭebētu*.²²⁵

Aššurbanipal rovněž v jednom textu uvádí, že do *bīt akīti* bohyně Ištar v Ninive nechal vstoupit Aššura a Mullissu a uspořádal jejich radostnou slavnost.²²⁶ Z tohoto textu tedy vyplývá, že v době Aššurbanipalovy vlády využíval Ištarin *bīt akīti* také bůh Aššur se svou družkou Mullissu, ovšem jeho děd Sinacherib v nápisu z roku 690 př. n. l. uvádí, že v Ninive nechal nedaleko Nergalovy brány, patrně severně od ní za hradbami města, postavit jiný *bīt akīti*,²²⁷ který nazval Ešaḫulezenzagmukam, „Dům radosti a potěšení pro oslavy začátku roku“.²²⁸ Z názvu budovy je zřejmé, že tato budova měla sloužit k oslavě Nového roku, v němž hrála hlavní roli božstva Aššur²²⁹ a Mullissu, a král, jak píše, se jich každoročně účastnil. V jiných nápisích Sinacherib (ale i jiní panovníci) spojuje počátek roku výslovně s měsícem *nisannu*,²³⁰ je tedy pravděpodobné, že i tyto ninivské oslavy se konaly v tomto měsíci, ale protože text žádný termín neposkytuje, mohlo se také jednat o jiný měsíc.²³¹ Je však otázkou, jak, případně zda vůbec, byl tento *bīt akīti* používán poté, co Sinacherib o několik let později vystavěl nový Aššurův *bīt akīti* v Aššuru.²³²

²²⁴ Luckenbill 1927, 320.

²²⁵ Pongratz-Leisten 1997, 249.

²²⁶ Thompson 1931, 36: v 33 – vi 11.

²²⁷ Frahm 2000, 76–77; Frahm 2008, 17. Srov. Cohen 1993, 424.

²²⁸ Grayson a Novotny 2012, Sennacherib 37.

²²⁹ Ohledně možnosti Aššurovy svatyně v Ninive viz Menzel 1981a, 120–121; Holloway 2002, 65.

²³⁰ Např SAA XII 86: 5. Viz též níže.

²³¹ Frahm 2000, 76.

²³² Je možné, že byl tento projekt opuštěn ještě před dokončením, a proto Aššurbanipal později rekonstruoval starší chrám bohyně Ištar (Grayson a Novotny 2012, 22; Frahm 2008, 17).

1.3 Arbela

Oslavy *akītu* se konaly rovněž ve městě Arbela, kde byly součástí kultického kalendáře zdejšího nejvyššího božstva, bohyně Ištar z Arbely.²³³ Chrám pro slavnost *akītu* Ištar z Arbely se nacházel v nedalekém městě Milqia a nesl jméno É.GAL.EDIN.²³⁴ Zvláštností je, že Ištar z Arbely byla během svátku *akītu*, kdy dlela ve svém *bīt akīti*, nazývána Šatru.²³⁵ Tato bohyně zřejmě, podobně jako Aššur, slavila svátek *akītu* dvakrát v roce, lépe zdokumentovaný je však ten konaný v měsíci *ulūlu*. Přesné datum slavnosti, 17. den měsíce *ulūlu*, uvádí král Asarhaddon v souvislosti s přestavbou *bīt akīti* ve městě Milqia.²³⁶ Součástí oslav byly oběti v *bīt akīti*²³⁷ a Asarhaddon²³⁸ i jeho syn Aššurbanipal,²³⁹ každý přinejmenším jednou, spojili *akītu* v Arbele s oslavou vítězného návratu z vojenského tažení, které doprovázely válečné rituály – jízda na voze se zajatci²⁴⁰ a triumfální vstup do města (*erāb āli*).²⁴¹ Průběh byl tedy podobný jako Aššurbaniplova oslava *akītu* bohyně Ištar v Ninive.²⁴² V Arbele by podobné válečné oslavy mohly mít dlouhou tradici, neboť svátek Paní z Arbely slavený v Milqie zmiňuje i epický text týkající se tažení Salmanassara III. do Urartu.²⁴³

V měsíci *addaru* se pravděpodobně konala druhá slavnost bohyně Ištar z Arbely.²⁴⁴ V jednom textu, bohužel velmi poškozeném, Aššurbanipal píše o slavnosti *akītu* královny bohyní konané v měsíci *addaru*,

²³³ V textu SAA III 8 je tato bohyně ztotožněna s bohyní Nanāiou.

²³⁴ Streck 1916, 248–249: 6–9.

²³⁵ Např. SAA XIII 149: 1–2. Viz též např. Menzel 1981a, 113; Parpola 1983, 158–159.

²³⁶ Leichty 2011, Esarhaddon 54: r. 20–39.

²³⁷ Tamtéž: r. 30–34. Oběti Šatru jsou uvedeny také v dopisu SAA X 205, který byl snad napsán v měsíci *ulūlu* roku 670 př. n. l. (Parpola 1983, 158).

²³⁸ SAA X 254: 4'–5'. Viz též Parpola 1983, 192–193. Detailů procesí se týká dopis SAA XIII 149. Viz též Cole a Machinist 1998, XV; Pongratz-Leisten 1997, 249.

²³⁹ Streck 1916, 320–323: 5–11.

²⁴⁰ Tamtéž.

²⁴¹ SAA X 254: 4'.

²⁴² Viz Pongratz-Leisten 1997, 249–250.

²⁴³ SAA III 17: r. 27–28.

²⁴⁴ Annus 2002, 90; Pongratz-Leisten 1997, 246.

o níž van Driel uvádí, že by mohlo jít o Ištar z Ninive,²⁴⁵ mohlo by však jít také o bohyni Ištar z Arbely. Nic bližšího však nevíme.²⁴⁶

O *akītu* referuje rovněž částečně poškozený dopis SAA XIII 153, v němž se píše o procesí bohyně Pārisat-palê, jedné z podob bohyně Ištar,²⁴⁷ do jejího *bīt akīti* 24. dne neznámého měsíce. Text končí požehnáním králi, snad Asarhaddonovi či Aššurbanipalovi. V publikaci SAA XIII je tento dopis zařazen mezi dopisy z Arbely, ale další zdroje uvádějí v souvislosti s touto bohyní rovněž města Ninive a Aššur.²⁴⁸

1.4 Kalḫu

V Kalḫu probíhaly hlavní oslavy roku v měsíci *ajaru*,²⁴⁹ kdy byl 4. *ajaru* slaven posvátný sňatek (*quršu*)²⁵⁰ boha Nabûa s jeho chotí Tašmētu. Po něm následovala cesta Nabûa do zahrady,²⁵¹ kde lovil divoké býky,²⁵² a po vykonání obětí vyjíždka na voze.²⁵³ Posvátný sňatek probíhal v prostorách Nabûova chrámu Ezida, které byly v textech, zejména v dopisech, označovány jako ložnice (*bīt erši*).²⁵⁴ Přímo v souvislosti s posvátným sňatkem se termín *akītu* neobjevuje, nicméně součástí Nabûova chrámu byly kromě hlavních svatyní obou božstev také relativně soukromé prostory ve tvaru jejich zmenšených replik, v nichž se tyto obřady mohly odehrávat,²⁵⁵ a administrativní text ND 4318 jmenuje mezi místnostmi chrámu také *bīt akiāte*.²⁵⁶ To

²⁴⁵ Van Driel 1969, 149. Také Cohen 1993, 342 a 426.

²⁴⁶ Aššurbanipal zmiňuje rovněž slavnost (*isinnu*) v měsíci *abu* (Streck 1916, 112–113: 15nn), o níž se van Driel (1969, 149) domnívá, že jde o *akītu*.

²⁴⁷ Krebernik 2003, 338.

²⁴⁸ Fales a Postgate 1992, 237; Krebernik 2003, 338.

²⁴⁹ O průběhu informují texty SAA III 14 a SAA XIII 56, 70, 78 a 134. Viz též Oates a Oates 2004, 119–123; Nissinen 1999, 97–99; Menzel 1981a, 98–101.

²⁵⁰ SAA XIII 78: 10. Božstva spolu setrvala až do 10. *ajaru* (SAA XIII 70: 6–10).

²⁵¹ SAA XIII 78: 15–17; SAA XIII 70: r. 1–2. Vycházku do zahrady zmiňuje i SAA III 14: r. 16–32.

²⁵² SAA XIII 70: r. 3–4.

²⁵³ SAA XIII 78: 18 – r. 5.

²⁵⁴ SAA XIII 56: 16; SAA XIII 78: 9; SAA XIII 70: 8.

²⁵⁵ Oates a Oates 2004, 221. Také B. Menzel považuje tento svátek za *akītu* (1981a, 193).

²⁵⁶ Neumann 2014, 250; Schmitt 2012, 91. Postgate předpokládá, že podobné prostory byly také součástí Nabûova chrámu v Dūr-Šarrukēnu a v Aššuru (Neumann

by znamenalo, že se uvnitř Nabûova chrámu v Kalḫu nacházely dva *bīt akīti*, jeden Nabûův a druhý Tašmētín, sloužící zřejmě zároveň i k jejich posvátnému sňatku. To ostatně potvrzuje i dopis SAA XIII 134, v němž se píše o *bīt akīti ša Nabû* a *bīt akīti ša Tašmētu*.²⁵⁷ Součástí obřadů v Kalḫu byly rovněž oběti za královskou rodinu²⁵⁸ a požehnání králi.²⁵⁹

Dopis SAA XIII 130 pojednává o slavnosti *qarītu* bohyně Tašmētu konané v *bīt akīti*, během níž byly bohyni předloženy oběti a poté následuje požehnání králi.²⁶⁰ Text však neobsahuje žádný časový údaj a není tedy jisté, zda se vztahuje k oslavám v *ajaru*. Pokud nikoliv, znamenalo by to ještě další slavnost *akītu* pořádanou v Kalḫu, která se snad mohla vztahovat pouze k bohyni Tašmētu.

Podle textu SAA XIII 78, který pojednává především o posvátném sňatku v měsíci *ajaru*, se podobný obřad mohl odehrávat také v měsíci *šabātu*,²⁶¹ tentokrát však dokonce mělo jít o dvojitou svatbu či zasnoubení (*ḥašādu/ḥašaddu*)²⁶² Nabûa s Tašmētu a Bēla s Bēltiú.²⁶³ Bēlem je zřejmě míněn Marduk,²⁶⁴ který se po boku svého syna Nabûa

2014, 250; srov. Schmitt 2012, 91–92). Viz též Robson 2015; Menzel 1981a, 93; Oates a Oates 2004, 123.

²⁵⁷ Ř. 7'–8'. Existenci *bīt akīti* přímo v chrámu naznačuje také zde nalezený objekt ND 4304 nesoucí text „*příprava obětí* – *qarītu boha Nabûa*“ (Menzel 1981b, 101*; Livingstone 1989, 41).

²⁵⁸ SAA XIII 56.

²⁵⁹ SAA XIII 70: r. 6–7.

²⁶⁰ Podle B. Menzel (1981a, 119) se tento dopis vztahuje k Ninive, jeho pisatel byl členem však chrámového personálu Nabûova chrámu v Kalḫu (Baker 2001, 842). Viz též Oates a Oates 2004, 121; Cohen 1993, 427.

²⁶¹ R. 16–17. Viz též Cohen 1993, 312 a 337.

²⁶² Podle Parpola et al. 2007, 36, jde o svatební slavnost či o zasnoubení.

²⁶³ P. Lapinkivi uvažuje, že v měsíci *šabātu* se konalo pouze zasnoubení Nabûa s Tašmētu, zatímco vlastní sňatek probíhal o několik měsíců později v *ajaru* (Lapinkivi 2004, 246). Dalo by se tedy očekávat, že po zasnoubení bude následovat rovněž svatba Bēla s Bēltiú. Text SAA VIII 232: 6 skutečně takový rituál 26. *ajaru* zmiňuje, ten je ale opět nazýván *ḥašādu*, nikoliv *quršu*. Není však jisté, že se text vztahuje ke Kalḫu (viz Hunger 1992, XI).

²⁶⁴ Viz Menzel 1981a, 104.

objevuje i v dalších textech z Kalḫu,²⁶⁵ kde měl také svoji svatyni.²⁶⁶

1.5 Další města

Z méně významných lokací probíhaly oslavy *akītu* zřejmě rovněž ve městě Kurbail. Dopis SAA X 339 hovoří o procesí bohů, v němž je nesen také oděv krále (*kuzippu*), což se podle textu opakuje každoročně. Poté následuje požehnání králi. Text nezmiňuje název svátku ani božstvo, pro něž se slavnost konala, je však pravděpodobné, že šlo o slavnost *akītu* hlavního boha Kurbailu Adada.²⁶⁷

Patrně pro stejné božstvo²⁶⁸ byl podle dopisu SAA I 264 z období vlády Sargona II. zbudován *bīt akīti* také ve městě Isāna.²⁶⁹ Nic bližšího však bohužel nevíme. O dalším svátku *akītu* – opět boha Adada, tentokrát z města Kilizi – víme alespoň tolik, že procesí do *bīt akīti* se konalo 6. dne měsíce *ajaru*.²⁷⁰

Posledním městem na periferii, v němž je v novoasyrském období doložen svátek *akītu*, je Ḫarrān. Text SAA X 338 nás informuje o procesí do *bīt akīti*, jež se konalo 17. dne snad v měsíci *ajaru*²⁷¹ a král zde byl podobně jako v případě procesí v Kurbail přítomen pouze symbolicky prostřednictvím svého oděvu, který za něho přijal požehnání božstva.²⁷²

²⁶⁵ Např. SAA I 110: 6. Tento dopis by se snad dokonce mohl vztahovat k *akītu*, stejně jako dopisy SAA I 111, 112 a 113. Tyto texty jsou však velmi poškozené, nedochovalo se v nich jméno žádného božstva ani název měsíce a *akītu* snad zmiňuje pouze SAA I 113: 5. Viz též Oates a Oates 2004, 121.

²⁶⁶ V dopisu SAA XIII 134: r. 11 je zmíněn *bīt Marduk*.

²⁶⁷ Parpola 1970, 213; Pongratz-Leisten 1997, 246 a 247.

²⁶⁸ Text jméno boha neuvádí, ale středoasyrský král Salmanassar I. píše o stavebních pracích na chrámu boha Adada (Grayson 1987, 204: iii 16'–17') a Adad zde byl zřejmě uctíván i v novoasyrském období (Schwemer 2001, 611).

²⁶⁹ SAA I 264.

²⁷⁰ SAA XIII 189. Viz též Pongratz-Leisten 1997, 246.

²⁷¹ Měsíc v textu uveden není, ale S. Parpola jej odvodil na základě dalších údajů uvedených v textu (1983, 262; 1993, 274). B. Pongratz-Leisten jeho úvahu přijímá (1997, 246), M. Cohen naopak píše o „nespecifikovaném měsíci“ (1993, 426). Sňův příchod do *bīt akīti* 17. dne je uveden rovněž v textu SAA I 188: 7–10, název měsíce se však nedochoval.

²⁷² SAA X 338: 13 – r. 2.

Jiný dopis, tentokrát z období vlády Sargona II., informuje o obětech v *bīt akīti* a opět obsahuje požehnání králi.²⁷³ *Bīt akīti* v ʿHarránu zmiňuje také Aššurbanipal v souvislosti se stavebními pracemi na chrámech v tomto městě²⁷⁴ a v jiném nápise píše, že uchopil „ruce Sína a Nuskua“,²⁷⁵ což je formule běžně používaná pro účast panovníka na slavnosti *akītu*.²⁷⁶

2 Co se slavilo?

Se slavností *akītu* jsou v odborné literatuře často spojovány další kultovní události, které jsou mnohdy prezentovány jako pevná součást oslav, v novoaysrském pojetí svátku se s nimi však setkáváme pouze v některých případech, někdy značně ojedinělých. Částečně by to mohla vysvětlovat fragmentárnost a neúplnost pramenů, nicméně jevy spojované s *akītu* se občas v kultických kalendářích příslušných božstev objevují, ovšem v jiném období.

Vedle termínu *akītu*,²⁷⁷ který je ostatně jen zřídka používán samostatně a většinou se vyskytuje ve spojení se slovem *bītu* jako označení speciální stavby pro tuto slavnost, se v souvislosti s pobytem v *bīt akīti* objevuje velice často termín *qarītu* (či *qerītu/qerētu*),²⁷⁸ který označuje slavnost či slavnostní hostinu.²⁷⁹ V souvislosti s *akītu* bohyňe lštar je

²⁷³ SAA I 188.

²⁷⁴ Streck 1916, 290–291: 23.

²⁷⁵ Streck 1916, 152–153: x 78.

²⁷⁶ Spojení „uchopit ruku boha XY“ je chápáno jako opis toho, že panovník doprovodil božstvo do *bīt akīti* (Cohen 1993, 404 a 424).

²⁷⁷ Nejednoznačné jsou i překlady tohoto termínu uváděné v různých slovnících: „(novoroční) svátek“ (AHw., 29), „svátek vítězství“ (Parpola et al. 2007, 3), „kultická slavnost (...), od středobab. období často slavená na Nový rok“ (Black et al. 1999, 10), „novoroční svátek“ (Tinney et al. 2006, akiti [FESTIVAL]).

²⁷⁸ Např. Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 160: 2; Sennacherib 167: 15; Sennacherib 173: 8–9; Sennacherib 174: 3; SAA XII 86: 6; SAA XIII 147: 11; SAA XIII 130: 8.

²⁷⁹ CAD Q, 240. Tento termín se však může se vztahovat ke světské (např. Leichty 2011, Esarhaddon 1: vi 49–50) i k sakrální sféře. V rámci kultu pak lze rozlišit různé typy *qerītu*: menší, sponzorované jednotlivci, a velké veřejné slavnosti (Ermidoro 2015, 151; Parpola 1983, 81), které jsou v textech často spojeny s procesím bohů do *bīt akīti*.

v jednom textu uveden také termín *emaš*.²⁸⁰

2.1 *Akītu* a novoroční oslavy

S oslavou *akītu* je nejčastěji spojován počátek nového roku spolu s oslavou příchodu jara a sám termín je někdy překládán jako oslava Nového roku. Jak je však z předchozího výčtu patrné, v rámci Asýrie se slavnosti *akītu* v různých lokalitách odehrávaly s výjimkou několika měsíců po celý rok ve všech ročních obdobích, ačkoliv je pravdou, že v prvních dvou měsících spadajících na jarní období byly slaveny poměrně často.

Jak ukazují novoasyrské doklady, v 1. tisíciletí př. n. l. v Asýrii začínal rok vždy v jarním měsíci *nisannu*, označovaném jako první či počáteční měsíc,²⁸¹ a překrýval se tedy se slavností *akītu* hlavního asyrského božstva v Aššuru, případně snad také alespoň po nějaký čas během Sinacheribovy vlády s Aššurovou slavností v Ninive. Shoda je však pravděpodobně způsobena tím, že slavnost *akītu* boha Aššura byla silně ovlivněna oslavami boha Marduka konanými ve stejnou dobu v Babylónu,²⁸² kde byla součástí oslav v *nisannu* také oslava příchodu nového roku, a že babylónského původu byl rovněž v této době používaný kalendář. Zvláště patrné jsou snahy o přiblížení babylónskému vzoru během vlády krále Sinacheriba, kdy se objevují tendence Aššura Mardukovi nadřadit a pozměnit Mardukovu úlohu během dávné bitvy proti silám chaosu popsané v *Enūma eliš*.²⁸³

Tyto veřejné *qerītu* byly pevně stanoveny v lokálních kalendářích (Parpola 1983, 81; srov. Ermidoro 2015, 149–151) a snad je lze považovat za synonymum termínu *akītu* (Pongratz-Leisten 2015, 392–393). Viz též Menzel 1981a, 21–23, a van Driel 1969, 161–162.

²⁸⁰ Van Driel 1969, 88–89: vi 23'. K slovu *emaš* viz tamtéž, 107.

²⁸¹ Asarhaddon v několika nápisech uvádí, že Nový rok byl slaven v 1. měsíci (Leichty 2011, Esarhaddon 1: vi 58; Esarhaddon 2: vi 31; Esarhaddon 3: vi 11'), kterým byl právě *nisannu* (např. tamtéž, Esarhaddon 34: 11'; Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 167: 13; SAA X 48: r. 8). Sinacherib slavnost *zammukku* spojuje přímo s měsícem *nisannu* (SAA XII 86: 5).

²⁸² Viz např. Pongratz-Leisten 1997, 245.

²⁸³ Sinacherib v jednom ze svých nápisů uvádí, že bránu nového *bit akīti* vyzdobil obrazem bitvy proti Tiāmat, místo Marduka zde však byl v čele mladších bohů

Zdá se tedy, že kromě Aššurových jarních oslav *akītu* ostatních božstev Asýrie s novoročními oslavami nesouvisí.²⁸⁴ Problematická je však v tomto ohledu následující pasáž obsažená ve zprávě jednoho ninivského astrologa: „Addaru a ulūlu *jsou začátkem roku, jako jsou začátkem roku* nisannu a tašřitu.“²⁸⁵ Tento výrok naznačuje, že asyrský rok měl nikoliv jeden, ale hned čtyři začátky, a badatelé se s ním vyrovnávají různými způsoby. Jedni tvrdí, že jde o vysvětlení ke kalendáři v přestupném roce,²⁸⁶ jiní jej bez bližšího vysvětlení považují za doklad oslav *akītu* boha Aššura dvakrát v roce²⁸⁷ a další v něm vidí vysvětlení pro srovnání staršího asyrského kalendáře s tím, který byl používán v novoasyrském období.²⁸⁸

Pokud tedy přijmeme interpretaci, že jde o vysvětlení či srovnání běžného kalendáře s neobvyklou či starší situací, zůstávají nám zde i tak dva počátky roku, spadající podle znění zprávy běžně na měsíce *nisan-nu* a *tašřitu*.²⁸⁹ V prvních dnech těchto měsíců se skutečně odehrávaly slavnosti *akītu* státního boha Aššura. Také některá další božstva slavila *akītu* dvakrát v roce, nikoliv však nutně přesně po šesti měsících. M. Cohen tyto párové slavnosti vysvětluje jejich původem v oslavách jarní a podzimní rovnodennosti v Uru ve 3. tis. př. n. l., které však byly záhy přejety do kalendářů dalších měst a svou vazbu na rovnodennost více či méně ztratily.²⁹⁰

vyobrazen Aššur (Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 160). V Asýrii byly dokonce nalezeny kopie Enūma eliš, v nichž je Mardukovo jméno nahrazeno Aššurovým a město Babylón Aššurem (Lambert 1997, 77–79). Aššurovo jméno je zde zapisováno znaky AN.ŠÁR, ke ztotožnění Aššura s Anšarem však příležitostně docházelo již dříve. Ve dvou dalších asyrských textech (SAA III 34 a 35) je Marduk dokonce představován jako zločinec, který se proti Aššurovi/Anšarovi vzbouřil, byl uvězněn a souzen, a to přímo nedaleko *bīt akīti*.

²⁸⁴ Viz též Cohen 1993, 417.

²⁸⁵ SAA VIII 165: 5 – r. 1.

²⁸⁶ Parpola 1983, 187.

²⁸⁷ Annus 2002, 90.

²⁸⁸ Johnson a Cancik-Kirschbaum 2013, 144. Srov. Frahm 2000, 76.

²⁸⁹ Je možné, že ve starších obdobích mohl být měsíc *tašřitu* měsícem počátečním (Frahm 2000, 76).

²⁹⁰ Cohen 1993, 400nn.

Každopádně tedy v případě *akītu* nejde (s výjimkou Aššurova svátku v měsíci *nisannu*) o začátek roku jako takového, kalendářního, jako spíše o významný mezník v kultickém roce konkrétního chrámu či božstva, který byl někdy rozdělen na dvě ne nutně stejně dlouhá období. Jedině tak lze vysvětlit, že různá božstva slavila svátek *akītu* v různých obdobích, a to dokonce i v rámci jednoho města. Ostatně svátek *akītu* nebyl vždy slaven v prvních dnech měsíce a jen obtížně si lze představit, že by nový rok začínal v jeho polovině či dokonce na jeho konci.

S novoročními oslavami bylo v Babylónu spojeno určení osudu pro celý následující rok.²⁹¹ Vzhledem k tomu, že byly novoroční obřady měsíce *nisannu* v Aššuru přejaty z Babylónu, dalo by se předpokládat, že podobný rituál probíhal také v Aššuru. V asyrském prostředí Aššur skutečně určoval osudy²⁹² a v jeho chrámu se nacházel *parak šimāti*, trůn či stupínek osudů,²⁹³ ovšem obřady spojené s určením osudů se konaly již v měsíci *šabātu*, nebyly tedy součástí slavnosti *akītu* spojené s novoročními oslavami.²⁹⁴

2.2 *Akītu* a posvátná svatba

Jako součást svátku *akītu* je někdy uváděn rovněž rituál posvátného sňatku (*quršu*),²⁹⁵ v 1. tis. př. n. l. konaný se sochami božstev ve speciálních chrámových prostorách. V asyrském prostředí lze ovšem tento rituál spojit pouze s oslavami boha Nabûa a Tašmētu v Kalhu, které se konaly v měsíci *ajaru*, a s jistými pochybnostmi i se svátkem konaným v témže městě v měsíci *šabātu*, kdy byli vedle Nabûa a Tašmētu zapojeni také Běl a Bēltiia. V Aššuru je však rituál posvátné svatby mezi Aššurem a Mullissu doložen v měsíci *šabātu*, tedy mimo Aššurův svátek *akītu*.²⁹⁶

²⁹¹ Cohen 1993, 448.

²⁹² Např. SAA XII 86: 11. Podle nápisu Grayson a Novotny 2014, Sennacherib 158, byl Aššur držitelem tabulky osudů. Viz též George 1986.

²⁹³ Leichty 2011, Esarhaddon 60: 22b–33a.

²⁹⁴ Menzel 1981a, 54; Annus 2002, 73–74.

²⁹⁵ Viz Neumann 2014, 251; Nissinen 1999, 96.

²⁹⁶ Annus 2002, 72–73; Nissinen 1999, 95–97.

2.3 „Triumfální“ *akītu*

V novoasyrském období lze rozlišit ještě takzvané triumfální *akītu*²⁹⁷ spojené s oslavou úspěšného návratu z válečného tažení. Vedle božstva v nich hrál zásadní roli také panovník, který se před přihlížejícím vojskem zúčastnil procesí na voze taženém nejnvýše postavenými válečnými zajatci, a součástí oslav byly další obřady související s vojenským úspěchem. Tyto triumfální *akītu* se odehrávaly v rámci oslav *akītu* dvou podob bohyně Ištar, Ištar z Arbely a Ištar z Ninive, je jich však doloženo pouze několik.²⁹⁸

Zdá se tedy, že svátek *akītu* slavený každoročně Ištar z Arbely a Ištar z Ninive byl sice někdy spojen s triumfálním vjezdem panovníka do města po úspěšném ukončení válečného tažení, ale jednalo se spíše o zvláštní, nikoliv pravidelné příležitosti.

3 Shrnutí

Shrme-li předchozí poznatky, lze na základě velmi kusých dokladů říci s jistotou pouze tolik, že tento svátek byl významnou součástí kultického kalendáře, slavila jej různá božstva v několika asyrských městech, některá z nich dokonce dvakrát v roce, a společným rysem oslav tohoto svátku byl pobyt hlavního oslavence v *bīt akīti*, který se v některých případech nacházel za hradbami sídelního města božstva, jindy však byly prostory vyhrazené pro tuto slavnost situovány uvnitř města, někdy přímo v chrámu příslušného božstva. Vedle vlastního pobytu v *bīt akīti* je většinou uváděno rovněž slavnostní procesí do a z *bīt akīti* a v několika případech hraje významnou roli také pobyt v zahradě.

Oslavy tohoto svátku jsou pro různá božstva doloženy ve většině měsíců asyrského kalendáře a slavnost *akītu* se netýkala pouze hlavního městského boha, ale v některých městech ji v různých termínech slavila i další božstva, která měla často svůj vlastní *bīt akīti*. Vzhledem

²⁹⁷ Viz Annus 2002, 90nn; srov. Pongratz-Leisten 1997, 249–252.

²⁹⁸ Annus uvádí nejméně pět (2002, 90–91), Parpola píše o dvou a zároveň tvrdí, že šlo o vzácný jev, toto sdělení se však týká pouze Ištar z Arbely (1983, 193). Podobný obřad snad naznačuje i literární text SAA III 17: r. 27–28.

k pozornosti, která je těmto oslavám v textech věnována, se můžeme domnívat, že se jednalo o hlavní svátek (či jejich pár) kultického kalendáře konkrétního božstva, jehož hlavním smyslem bylo potvrzení boha v jeho pozici v rámci městského i státního pantheonu a rovněž v jeho úloze božského ochránce města, státu i panovníka, který byl oslavám přítomen buď osobně, nebo symbolicky, a jemuž božstvo během svátku požehnálo.

Lokální podoby průběhu tohoto svátku byly různé, přičemž v některých případech byly oslavy *akītu* spojeny s oslavou dalších událostí, například s posvátným sňatkem božského páru, s novoročními oslavami či návratem z válečného tažení, a to pravidelně, nebo jen při zvláštních příležitostech. S oslavou příchodu nového roku však lze prokazatelně spojit pouze svátek *akītu* boha Aššura slavený v měsíci *nisannu*, jehož průběh však byl ovlivněn tradicí spojenou s hlavním bohem Babylónu Mardukem. Zcela jistě však nelze ztotožnit svátek *akītu* s oslavou Nového roku obecně. Ani král nebyl na každé z oslav vždy osobně přítomen, mnohdy je pouze informován o tom, že slavnost proběhla, a pisatel zprávy mu tlumočí požehnání božstva.

Literatura

- AHw. = Soden, Wolfram von. 1965. *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Andrae, Walter. 1938. *Das wiedererstandene Assur*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.
- Annus, Amar. 2002. *The God Ninurta in the Mythology of Ancient Mesopotamia*. State Archives of Assyria Studies XIV. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Baker, Heather D. 2001. *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Black, J. et al. 1999. *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- CAD = Oppenheim, A. Leo et al. 1956–2010. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cohen, Mark E. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.
- Driel, G. van. 1969. *The Cult of Aššur*. Leiden: Van Gorcum.
- Ermidoro, Stefania. 2015. *Commensality and Ceremonial Meals in the Neo-Assyrian Period*. Antichistica: Studi orientali 8/3. Venezia: Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing.
- Frahm, Eckart. 2000. „Die Akitu-Häuser von Ninive“. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2000 (4): 75–79.
- Frahm, Eckart. 2008. „The Great City: Nineveh in the Age of Sennacherib“. *Journal of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 2008: 13–20.
- George, Andrew R. 1986. „Sennacherib and the Tablet of Destinies“. *Iraq* 48: 133–46.
- Grayson, Albert K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources V. New York: J. J. Augustin Publisher.

- Grayson, Albert K. 1987. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia B. C.* The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods I. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- Grayson, Albert K., a Jamie Novotny. 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 1.* The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Grayson, Albert K., a Jamie Novotny. 2014. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 2.* The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/2. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Haller, Arndt, a Walter Andrae. 1955. *Die Heiligtümer des Gottes Assur und der Sin-Šamaš Tempel in Assur.* Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 67. Berlin: Verlag Gebrüder Mann.
- Holloway, Steven W. 2002. *Aššur is king! Aššur is king!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire.* Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Johnson, J. Cale, a Eva Cancik-Kirschbaum. 2013. „Middle Assyrian Calendrics“. *State Archives of Assyria Bulletin* 2011–2012 (19): 87–152.
- Krebernik, Manfred. 2003. „Pārisat-palê“. In *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie: Oannes – Priesterverkleidung*, vyd. D. O. Edzard a M. P. Streck, 338. Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Lambert, Wilfred G. 1997. „The Assyrian Recension of *Enūma Eliš*.“ In *Assyrien im Wandel der Zeiten*, vyd. Hartmut Waetzoldt a Harald Hauptmann, 77–79. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- Lapinkivi, Pirjo. 2004. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence.* State Archives of Assyria Studies XV. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

- Leichty, Erle. 2011. *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Luckenbill, Daniel D. 1927. *Ancient Records of Assyria and Babylonia, Vol. II*. New York: Greenwood Press.
- Menzel, Brigitte. 1981a. *Assyrische Tempel, Band 1*. Studia Pohl: Series Maior 10/1. Roma: Biblical Institute Press.
- Menzel, Brigitte. 1981b. *Assyrische Tempel, Band 2*. Studia Pohl: Series Maior 10/2. Roma: Biblical Institute Press.
- Neumann, Kiersten A. 2014. *Resurrected and Reevaluated: The Neo-Assyrian Temple as a Ritualized and Ritualizing Built Environment*. Berkeley: University of California.
- Nissinen, Martti. 1999. „Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love“. In *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences*, vyd. Robert M. Whiting, 93–136. Melammu Symposia 2. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Oates, Joan, a David Oates. 2004. *Nimrud: An Assyrian Imperial City Revealed*. London: British School of Archaeology in Iraq.
- Parpola, Simo. 1970. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part I*. Alter Orient und Altes Testament 5/1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Parpola, Simo. 1983. *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal, Part II*. Alter Orient und Altes Testament 5/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Parpola, Simo et al. 2007. *Assyrian-English-Assyrian Dictionary*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pongratz-Leisten, Beate. 1997. „The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics“. In *Assyria 1995*, vyd. Simo Parpola a Robert Whiting, 245–52. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pongratz-Leisten, Beate. 2015. *Religion and Ideology in Assyria*. Berlin – Boston: De Gruyter.

- Radner, Karen et al. 2011–. *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period*. Philadelphia: The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus. <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/corpus/> [23. 4. 2017].
- Radner, Karen et al. 2014–. *State Archives of Assyria Online*. Philadelphia: The Open Richly Annotated Cuneiform Corpus. <http://oracc.museum.upenn.edu/saao/corpus> [22. 4. 2017].
- Robson, Eleanor. 2015. „Ezida, the God Nabu’s Temple of Scholarship“. Text. *Nimrud: Materialities of Assyrian Knowledge Production, The Nimrud Project at Oracc.org*. http://oracc.museum.upenn.edu/nimrud/ancientkalkhu/thecity/nabustemple/index.html#reflink_8 [30. 5. 2017].
- SAA I = Parpola, Simo. 1987. *The Correspondence of Sargon II: Letters from Assyria and the West*. State Archives of Assyria I. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA II = Parpola, Simo, a Kazuko Watanabe. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. State Archives of Assyria II. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA III = Livingstone, Alasdair. 1989. *Court Poetry and Literary Miscellanea*. State Archives of Assyria III. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA VII = Fales, F. M., a J. N. Postgate. 1992. *Imperial Administrative Records, Part I*. State Archives of Assyria VII. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA VIII = Hunger, Hermann. 1992. *Astrological Reports to Assyrian Kings*. State Archives of Assyria VIII. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA X = Parpola, Simo. 1993. *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*. State Archives of Assyria X. Helsinki: Helsinki University Press.
- SAA XII = Kataja, Laura, a Robert M. Whiting. 1995. *Grants, Decrees and Gifts of the Neo-Assyrian Period*. State Archives of Assyria XII. Helsinki: Helsinki University Press.

- SAA XIII = Cole, Steven W., a Peter Machinist. 1998. *Letters from Assyrian and Babylonian Priests to Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. State Archives of Assyria XIII. Helsinki: Helsinki University Press.
- Schmitt, Aaron W. 2012. *Die Jüngerer Ishtar-Tempel und der Nabû-Tempel in Assur: Architektur, Stratigraphie und Funde*. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 137. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Schwemer, Daniel. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Streck, Maximilian. 1916. *Assurbanipal und die letzten Assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's, Teil II*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Thompson, R. Campbell. 1931. *The Prisms of Esarhaddon and Ashurbanipal*. London: Oxford University Press.
- Tinney, Steve et al. 2006. *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*. Philadelphia: Babylonian Section of the University of Pennsylvania Museum of Anthropology and Archaeology. <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html> [23. 4. 2017].

Rušení svatyní v Judském království: archeologické doklady z 10.–8. století př. Kr.

Odstranění oltářů a svatyní se v Judsku podle starozákonního textu odehrálo na příkaz králů Chizkijáše (2Kr 18,4)²⁹⁹ a Jóšijáše (2Kr 34,3)³⁰⁰ v 8. a 7. století př. Kr. První generace biblických archeologů věřily, že se jim podařilo potvrdit obě dvě fáze kultických reforem. Jedním z takových badatelů byl Jochanan Aharoni, který se zasloužil o odkrytí měst, jakými jsou například Lakíš, Beer Šeba anebo Arad (obrázek č. 1 – mapa). Archeologické nálezy z posledních let však podhalují poněkud odlišný průběh náboženských změn, které se z větší části udály nejpozději v průběhu 8. století př. Kr.

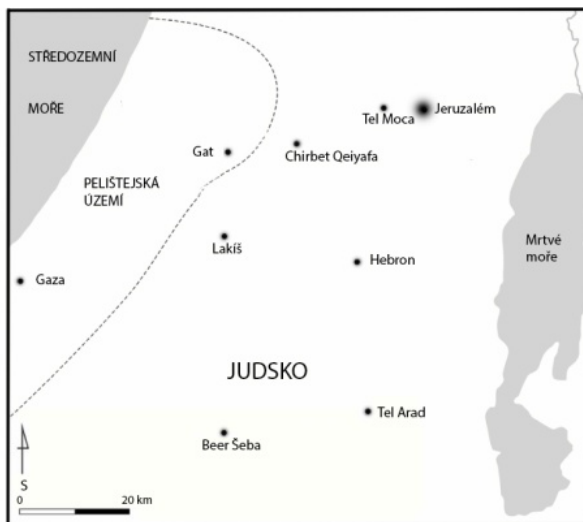
Chirbet Qeiyafa

První náznaky judského kultu byly identifikovány na lokalitě Chirbet Qeiyafa v Šefele. V této studii se budeme držet interpretace Josefa Garfinkela, který vedl zdejší archeologický výzkum v letech 2007–2013 a místo označil jako typicky judské. K tomuto závěru dospěl na základě interpretace místní architektury a zároveň díky absenci artefaktů vykazujících cizí kulturní vlivy.³⁰¹ Na Qeiyafě byly vykopány celkem tři na

²⁹⁹ „Odstranil posvátná návrší, rozbil posvátné sloupy, skácel posvátný kůl, na kusy roztloukl bronzového hada, kterého udělal Mojžíš a jemuž až do oněch dnů Izraelci páliili kadidlo; nazvali jej Nechuštán.“

³⁰⁰ „V osmém roce svého kralování, ještě jako mladík, se začal dotazovat na slovo Boha svého otce Davida a ve dvanáctém roce začal očišťovat Judu a Jeruzalém od posvátných návrší, posvátných kůlů a tesaných i litých model.“

³⁰¹ Více viz Garfinkel a Ganor 2008, 2–10.



Obrázek 1

sobě nezávislé kultické místnosti (budovy C3, C10 a D1) z konce 11. až počátku 10. století př. Kr. Dvě z místností odkryl tým archeologů v těsné blízkosti vstupní brány, a proto nesou označení jako tzv. *svatyně u bran*, které sloužily široké veřejnosti a lidem právě přicházejícím do města.

Třetí posvátný prostor byl nalezen v izolaci od *svatyně u bran* ve velkém soukromém domě, což naznačuje, že ho využívali obyvatelé tohoto komplexu, pravděpodobně členové jedné rodiny.³⁰² V místnostech byly objeveny například kamenné stély, obětní stůl, nádržka na vodu, úlitbová váza, bazaltový oltář, tzv. modely svatyní (z vypálené hlíny a vápence) a celá řada keramických nádob. Většina předmětů byla nalezena *in situ*, avšak rozbita, neboť místo bylo násilně zničeno (obr. č. 2) a tím zanikají nejen náboženské prostory, ale na několik staletí i veškeré osídlení Chirbet Qeiyafy.³⁰³ Nepřátelské dobytí města, které dokládá velké množství objevených zbraní, nám nedovoluje toto místo zařadit mezi místa, kterých se dotkla nařízená náboženská reforma.

³⁰² Garfinkel a Ganor 2012, 54–58.

³⁰³ Garfinkel 2017, 3–36.



Obrázek 2

Tel Moca

Z pohledu ústřední otázky tohoto příspěvku došlo v roce 2012 k zásadnímu nálezům ve starověkém významném administrativním centru v Tel Moce na západním okraji Jeruzaléma. Nalezen zde byl chrám severosyrského typu (tzv. megaron), jenž byl zbudován mezi 10. a 9. stoletím př. Kr. Původně se vedoucí zdejšího výzkumu Shua Kisilevitzová domnívala, že svatyně byla z neznámého důvodu přestavěna a existovala až do 6. století př. Kr. Podle nejnovějších výsledků se na místě chrámu po přestavbě nacházela veřejná monumentální budova s označením 500, která už jako svatyně nesloužila.³⁰⁴

Na lokalitě byl odkopán částečně erodovaný svatostánek, který se skládal z hlavní chrámové lodi, velesvatyně, nádvoří s obětním oltářem a odpadní jámou a kultického vybavení v podobě keramických nádob. Vše bylo nalezeno *in situ* bez stop po požáru nebo po násilném zničení místa. Z toho lze vyvodit, že svatyně byla záměrně zrušena, částečně rozebrána a zakonzervována i s jejími ostatními částmi pod vrstvu

³⁰⁴ Kisilevitz 2015, 149, 156.



Obrázek 3

zeminy. S podobným typem ukončení kultu se setkáme ještě později v Tel Aradu. Jaký byl podnět pro zrušení kultu v Moce na konci 9. století př. Kr., zůstává otevřenou otázkou, nicméně se jedná o první doloženou změnu v judském kultu, kdy dochází k vyřazení chrámu z provozu, ale není zcela odstraněn. Město Moca bylo pro Judské království významné nejen jako skladiště, neboť zde archeologové objevili velký počet sil, ale i jako regionální kultické centrum, které se překvapivě nacházelo pouhých 5 kilometrů od Chrámové hory v Jeruzalémě. Nedaleko oltáře na nádvoří byly nalezeny dva zoomorfí (koně) a dva antropomorfí (lidské hlavy) fragmenty sošek, jež mohly původně patřit k sobě a tvořily dvě kompletní sošky. Tento typický předmět pro dobu železnou je znám jako *jezdec a kůň* a jde o nejstarší nález tohoto typu v oblasti Judska (obr. č. 3).³⁰⁵ Navzdory občasnému výskytu keramických sošek v kultických prostorech, kde se vyskytují jako soukromé předměty přinesené do míst věřícími, můžeme zdejší kult označit jako oficiální Hospodinův. Sošky *jezdce a koně* neznázorňují žádné božstvo a mohou v lidovém kultu sloužit k manipulaci s okolním světem, nebo představovat vlastnost zvířete, například sílu koně. Později uvidíme, že i *judské pilířové figuríny* (dále jen *JPF*)³⁰⁶ jsou nacházeny v okolí svatyní a lze je také

³⁰⁵ Kisilevitz 2015, 156–159.

³⁰⁶ Sošky jsou známé také pod názvem Ašery, či sošky bohyně plodnosti.

spojoval pouze s lidovým kultem, který navazoval na staré kanaánské tradice, zejména na venkově mimo hlavní město.³⁰⁷

Tel Lakíš

Necelých 60 kilometrů jihozápadně od Jeruzaléma se nachází pozůstatky města Lakíš, které bylo administrativním a vojenským centrem Šefely. Z tohoto důvodu bylo město v roce 701 př. Kr. obléháno a dobyto asyrskými vojsky pod velením krále Sinacheriba. Ještě před těmito událostmi se v Lakíši udály náboženské změny. Nejdříve byly uloženy do předem vykopané kruhové jámy kultické předměty, o kterých David Ussishkin tvrdí, že musely patřit k větší svatyni Lakíše.³⁰⁸ Zatím nebyl učiněn nález, který by definitivně potvrzoval existenci takového svatostánku, nicméně soubor nalezených artefaktů, mezi nimiž byl vápencový oltář, čtyři kadidelnice, fragment stély, keramické kalichy, lampy, další kultické nádoby a popel ze dřeva hovoří ve prospěch existence chrámu.³⁰⁹ Aharoni tyto předměty odkryl v roce 1968 a domníval se, že našel kultickou místnost (č. 49) i s jejím vybavením.³¹⁰ Během let 1973 až 1994 bylo místo znovu zkoumáno Ussishkinem, který v závěrečné zprávě uvádí, že prostor s označením 49 je tvořen soustavou zdí z různých období a ta nikdy netvořila jedinou místnost. Navíc si archeolog povšiml, že předměty neležely na podlaze, ale byly opatrně uloženy v různých úrovních v jámě, jejíž tvar kopírovaly, a dále byly skryty pod vrstvu zeminy, jako chrám v Moce. Nad prostorem byl kolem roku 760 př. Kr. postaven *Palác C*, což nám umožňuje datovat uložení předmětů do jámy a zánik předpokládané svatyně před tento rok, kdy v Judsku vládl král Uzijáš.³¹¹

V Lakíši pokračoval výzkum v letech 2013–2016 pod vedením Garfinkela, od roku 2017 ho převzala nastupující generace biblických archeologů (Felix Höflmayer a Katharina Streit).³¹² Během sezóny v roce

³⁰⁷ Mazar 1979, 151–152.

³⁰⁸ Ussishkin 2004, 76 a 105–109.

³⁰⁹ Aharoni 1975, 26.

³¹⁰ Aharoni 1975, 26.

³¹¹ Ussishkin 2004, 76.

³¹² Více o projektu viz <https://tracingtransformations.com>.

2016 byla nedaleko vnitřní brány odkryta z části dochovaná *svatyně u brány*. Vznik objektu nebyl zatím datován, oproti tomu zrušení svatostánku je díky nálezů otisku pečetítek se jménem úředníka, nebo pečeti typu *lemelech* (z hebrejštiny „určeno králi“), datovatelné do 8. století př. Kr., čili do období vlády krále Chizkijáše.³¹³ Uvnitř svatyně byly objeveny dva menší čtyřhrané oltáře (podobný rohový typ známe například z Beer Šeby, Megida a pelištejského Gatu), misky, lampy, kultické podstavce a jiné keramické nádoby. Předměty byly užívány v 8. století př. Kr. až do doby, než byla svatyně zrušena, a to odlišným způsobem, od doposud (výše) popsaných forem. Rohy z oltáře byly osekány a do velesvatyně byla umístěna kamenná deska s otvorem ve středu – toaletou. Ta nebyla nikdy používána, ale měla symbolicky desakralizovat posvátný prostor.³¹⁴ Přes provedený proces, který můžeme označit jako náboženskou reformu, nebyla svatyně zcela demontována a snad i zde mělo svůj význam ponechání prostoru v částečně původní podobě, avšak skryté před zraky obyvatel města, nebo příchozích obchodníků, vojáků a dalších lidí.

Nyní, když byly představeny kultické předměty z jámy (*místnost č. 49*) a ze *svatyně u brány*, mohlo by se zdát, že tyto dva nálezy k sobě patří. Takovou myšlenku nelze podpořit datací, jelikož předměty v kruhové jámě byly dávno skryty pod novou budovou, zatímco *svatyně u brány* ještě existovala. Navíc, *svatyně u brány* obsahovala svoje vlastní vybavení a obě místa od sebe dělila značná vzdálenost. Kultické předměty z jámy skutečně mohly patřit k centrální lakíšské svatyni, která mohla být zcela rozebrána pod vlivem náboženských změn, nebo mohla být odstraněna při přestavbě města v pozdějších dobách, či její pozůstatky stále čekají na odkrytí.

Tel Beer Šeba

Ani na nápadném telu na okraji Negevské pouště archeologové žádný svatostánek nenašli, ale podobně jako v Lakíši existují indicie, že město svoji svatyni mělo. Když město v letech 1973–1974 zkoumal

³¹³ Israel Antiquities Authority, online.

³¹⁴ Israel Antiquities Authority, online.



Obrázek 4

Aharoni, našel velký obětní oltář s rohy.³¹⁵ Respektive oltář sestavil z původních kamenů, které byly sekundárně použity na jiných veřejných stavbách. Precizně opracované kamenné kvádry se archeologům nepovedlo najít všechny a je otázkou, kolik kvádrů nebylo nalezeno. Dnešní rekonstrukce oltáře (obr. č. 4), jak je prezentována v Izraelském muzeu v Jeruzalémě, vycházela z podoby jiného oltáře. Konkrétně se vědci nechali inspirovat výškou a rozměry oltáře odkrytého v Aradu. Tento oltář, tak jak byl odkryt, také již známým Aharonim, nikdy svému účelu v této výšce nesloužil, neboť je tvořen dvěma vrstvami. Jeho výška byla v první stavební fázi přibližně poloviční, a ve druhé stavební fázi, kdy byly zvýšeny podlahy okolo oltáře, došlo k jeho částečnému zasypání a následně byl zvýšen tak, aby byl nad úroveň terénu, a aby na něm mohli kněží obětovat.³¹⁶ Beeršebský oltář byl v místě po nalezení sestaven v nižší podobě tvořenou jen dvěma řadami, na kterou bylo zapotřebí méně kvádrů s minimální absencí původních kamenů.

³¹⁵ Aharoni 1974, 2.

³¹⁶ Herzog 2002, 54–55.

Kvádry z oltáře byly objeveny ve zdech veřejného skladiště, které bylo postaveno v průběhu 8. století př. Kr. za krále Chizkijáše jako součást „vojenských“ projektů spojených s hrozbou asyrské invaze. Další kameny byly nalezeny jako výplň rampy za městskou branou. U jednoho z nich byl odstraněn roh, aby mohl být použit jako práh.³¹⁷ Badatelé si kladou otázku, zda mohl takto velký obětní oltář existovat samostatně bez svatyně a kde vůbec stával. V královském městě, jakým byla Beer Šeba, lze svatyni obdobně jako v Lakíši přirozeně předpokládat. Ze'ev Herzog uvádí, že je možné v severozápadní části pevnosti takový prostor s dostatečným prostranstvím pro dvůr, oltář i svatyni nalézt. V těchto místech byla objevena čtyři metry hluboká díra, která měla být vykopána přes čtyři předchozí sídelní vrstvy těsně po rozebrání svatyně. Že by zde svatostánek skutečně mohl stávat, je dáno i faktem, že typická orientace pro starověké chrámy východ – západ byla respektována také pozdější stavbou v těchto místech známou v angličtině jako *house of cellars*.³¹⁸ Chronologie velkého obětního oltáře klade jeho vznik do 9. století př. Kr. a jeho rozebrání a užití materiálu na nové stavební projekty bylo zasazeno do 2. poloviny 8. století př. Kr., kdy vládl král Chizkijáš.³¹⁹

Tel Arad

Archeologicky nejvýznamnější lokalitou, na níž byla již v 60. letech 20. století objevena svatyně s nádvořím a velkým obětním oltářem, je Tel Arad, který leží nedaleko Beer Šeby na okraji Negevské pouště. Město prošlo několika fázemi přestavby, z vesnice se stalo pevností, administrativním a hospodářským centrem, kde sídlila vojenská posádka. Uvnitř vojenské pevnosti byla v 1. polovině 8. století př. Kr. zbudována svatyně s malým výklenkem – velesvatyní (obr. č. 5), v níž byla za oponou nebo dveřmi umístěna kultická stéla. Před svatostánkem bylo nádvoří pro omezený počet věřících, velký obětní oltář postavený z polních neopracovaných kamenů s velkou kamennou deskou a kanálky ze sádry

³¹⁷ Aharoni 1974, 62–63.

³¹⁸ Herzog 1981, 120–122 a 194 a Herzog 2010, 176.

³¹⁹ Aharoni 1974, 2.



Obrázek 5

na odvádění krve z obětovaného masa.³²⁰ Svatyně zde existovala pouhých 30–50 let a zanikla kolem roku 715 př. Kr.³²¹ Aharoni se domníval, že zde v 60. letech minulého století objevil doklad dvou kultických reforem, při nichž byl z provozu odstaven nejprve velký obětní oltář a samotná svatyně dále fungovala až do období vlády krále Chizkijáše, kdy byla také zrušena.³²² Herzog provedl po Aharoniho smrti revizní výzkum Aradu, při němž došel k odlišnému závěru, že svatyně jako celek zanikla během jedné vlny reformy.

Za jakých okolností byl zrušen aradský kult, můžeme určit právě z doby, kdy k události došlo. Ve 2. polovině 8. století vládl v Judsku král Chizkijáš, který byl ohrožován Asyřany. Z tohoto důvodu nechal zabezpečit některá judská města a jejich obyvatele (např. Jeruzalém) a nechal postavit skladiště (Beer Šeba) pro případný vpád nepřátel. K tomu je zapotřebí centralizovat vojenskou sílu, vliv „venkovských“ kněží a ekonomiku do hlavního města – Jeruzaléma, aby byl dostatek

³²⁰ Herzog 2002, 61.

³²¹ Herzog 2002, 50.

³²² Aharoni 1968, 18–23.

peněz na nové stavební projekty, a aby byla zajištěna veškerá kontrola nad správou státu. V tomto okamžiku byla svatyně během jedné fáze vyřazena z provozu, došlo ke snížení jejích zdí, některé kultické předměty byly opatrně uloženy na podlahu (kultická stéla) či ke schodům do velesvatyně (kadidlové oltáře) a vše bylo zasypano vrstvou zeminy. Velký obětní oltář byl ponechán v původní podobě, jen z něho byl sejmuto železný rošt, jehož stopy byly po odkrytí patrné. Styl, jakým byla provedena zdejší kultická reforma, dokládá, že zde bylo pamatováno na posvátný charakter místa i vybavení, a proto nebyl svatostánek nikdy zcela odstraněn. V Aradu je více než kdekoliv jinde možné spatřit, s jakou opatrností byla svatyně rušena. Například již zmiňované kadidlové oltáře byly nejen položeny na bok prostředního schodu do velesvatyně a s celou svatyní zasypany, ale navíc, protože tyto schody byly ve druhé stavební fázi skryty pod nově zvýšenou úroveň terénu, byly pro kadidlové oltáře v této podlaze udělány přesné díry. Když v roce 701 př. Kr. Asyřané město dobyli, svatyně již neexistovala, neboť na jejích zdech nejsou žádné stopy po ohni, či formě násilného zničení.³²³

Také v Aradu byla nalezena jedna soška *jezdce a koně* a několik fragmentů *JPF*, což byly již zmíněné soukromé předměty. Absence jakýchkoliv jiných ikonických předmětů dovoluje zdejší kult označit za čistý Hospodinův.

Reforma nebo přirozený vývoj?

Z biblického textu, který byl až do nálezů svatyně v Aradu jediným materiálem, ze kterého se dalo při rekonstrukci reformy vycházet, vyplývalo, že žádná svatyně by ani nalezena být neměla. Všechna posvátná místa i oltáře měly být zničeny. Ze získaných dat a jejich interpretací předpokládáme, že byl příkaz ke zrušení kultických míst dán Chizkijášem. To, jakým stylem byly jednotlivé svatyně zrušeny, bylo v rukou každého správce města, velitele, nebo jiné zodpovědné osoby. Proto je zcela pochopitelné, že autor textu, respektive písař sedící v Jeruzalémě, který nás o událostech zpravuje, nemohl mít přehled

³²³ Herzog 2010, 169–199.

o kultických změnách napříč celým Judským královstvím. Jestliže je stále nejvhodnějším „reformátorem“ král Chizkijáš, jak do kontextu můžeme zařadit svatyni z Mocy, která byla zrušena a zasypana minimálně o století dříve? Může to být doklad přirozeného vývoje kultu v Judsku, který mohl trvat několik staletí, a to až do konce 8. století př. Kr., kdy se odehrála naprostá většina kultických změn? Abychom na tuto otázku uměli odpovědět, bude zapotřebí mnohem více archeologických dat. Nezbyvá než doufat, že nálezy svatyní z posledních let v Moce a Lakíši budou brzy doplněny dalšími střípky do mozaiky, která nám pomůže pochopit podobu náboženského kultu na území dnešního Izraele.

Závěrem

Na závěr je možné shrnout poznatky ve zkoumané oblasti takto. V Moce, Lakíši a Aradu byla kultická místa, nebo kultické předměty doslova pohřbeny pod vrstvou zeminy. Vysvětlení mohou být různá, avšak nejsou podložena silnými argumenty. Například Christoph Uehlinger tvrdí, že místa mohla být preventivně rozebrána, aby nedošlo k jejich zničení a znesvěcení nepřáteli – v tomto případě Asyřany.³²⁴ Lisbeth Friedová s touto myšlenkou souhlasí a navíc doplňuje, že se počítalo s jejich budoucím obnovením.³²⁵ Ani jedna z možností nezní příliš přesvědčivě, neboť možnost ke znovuvybudování nebo rekonstrukci svatyní po zániku hrozby nepřátelského vpádu bylo dostatek a ochránění kultických míst tím, že se rozeberou, nedává příliš velký smysl.³²⁶ Badatelé se nebrání tomu, že by došlo k náboženským reformám, jen za nimi vidí odlišné příčiny. Z Beer Šeby navíc máme doklad absolutního rozebrání oltáře (případně i potenciální svatyně) a použití kamenů na jiné stavby. Toto provedení je jasným signálem, že kameny ztratily svůj posvátný charakter a byly obyčejným stavebním materiálem. V Lakíši byl prostor *svatyně u brány* symbolicky, ale velmi demonstrativně znesvěcen položením toalety na nejposvátnější prostor velesvatyně, což je možné považovat za silnější rovinu desakralizace, než by bylo samotné rozebrání svatostánku.

³²⁴ Uehlinger 2005, 279–308.

³²⁵ Fried 2002, 437–465.

³²⁶ Více viz Moulis 2015, 33–42.

Archeologické doklady kultických změn na výše popsaných lokalitách nám umožňují pochopit, jak se tyto reformy judského kultu odehrávaly v praxi. Nálezy, které neustále přibývají, pomáhají osvětlit také to, jak bylo k reformám přistupováno. Je zřejmé, že v každém městě probíhaly podle individuálního přístupu, který nebyl nikterak přísně kontrolován. Stav doposud objevených nálezů nenasvědčuje tomu, že by byla v Jeruzalémě stanovena přesná pravidla, kterými by se řídila všechna judská města, v nichž existovaly svatyně, nebo v nichž byl provozován oficiální kult. Právě díky tomu je možné postupně rozkrývat náboženský život obyvatel Judska a hledat příčiny změn v kultu mimo hlavní město tohoto království – Jeruzalém.

Literatura

- Aharoni, Yohanan. 1968. „Arad: Its Inscriptions and Temple.” *Biblical Archaeologist* 31: 2–32.
- Aharoni, Yohanan. 1974. „The Horned Altar of Beer-sheba.” *Biblical Archaeologist* 37: 2–6.
- Aharoni, Yohanan. 1975. *Lachish V: Investigation in Lachish; The Sanctuary and the Residency*. Tel Aviv: Gateway Publisher.
- Bible. Písmo svatého Starého a Nového zákona*. Podle ekumenického vydání z r. 1985. 1989. Praha: Ekumenická rada církví v ČSSR.
- Fried, Lisbeth, S. 2002. „The High Places (Bāmôt) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation.” *The Journal of the American Oriental Society* 122: 437–465.
- Garfinkel, Yosef. 2017. „Khirbet Qeiyafa in the Shephelah: Data and Interpretations.” In *Orbis Biblicus et Orientalis* 282, vyd. Silvia Schroer a Stefan Münger, 5–59.
- Garfinkel, Yosef a Ganor, Sa’ar. 2008. „Khirbet Qeiyafa: Sha’arayim.” *The Journal of Hebrew Scriptures* 8: 2–10.
- Garfinkel, Yosef a Ganor, Sa’ar. 2012. „Cult in Khirbet Qeiyafa from the Iron Age IIA – Cult Rooms and Shrine Models.” *New Studies in the Archaeology of Jerusalem and its Region* 6: 54–58 (hebrejsky).
- Herzog, Ze’ev. 1981. „Israelite Sanctuaries at Arad and Beer-Sheba.” In *Temples and High Places in Biblical Times: Proceedings of the colloquium*, vyd. Avraham Biran, 120–122. Jerusalem: Jewish Institute of Religion.
- Herzog, Ze’ev. 2002. „The Fortress Mound at Tel Arad: an Interim Report.” *Tel Aviv* 29: 3–109.
- Herzog, Ze’ev. 2010. „Perspectives on Southern Israel’s Cult Centralization: Arad and Beer-sheba.” In *One God, One Cult, One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*, vyd. Reinhard G. Kratz a Hermann Spieckermann, *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 405, 169–199. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

- Israel Antiquities Authority, online, citováno dne 1. 3. 2017, dostupné z: http://www.antiquities.org.il/Article_eng.aspx?sec_id=25&subj_id=240&id=4221.
- Kisilevitz, Shua. 2015. „The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza.“ *Tel Aviv* 42: 147–164.
- Mazar, Eilat. 1979. „Archaeological Evidence for the „Cows of Bashan Who Are in the Mountain of Samaria.“ In: *Festschrift Rëuben R. Hecht*, 151–157. Jerusalem: Koren Publishers.
- Moulis, David, Rafael. 2015. „Chizkijášova reforma? Archeologické doklady kultických změn v 8. století př. Kr.“ In *Studie a texty Evangelické teologické fakulty*, 33–42. Praha: Univerzita Karlova v Praze.
- Uehlinger, Christoph. 2005. „Was there a Cult Reform under King Josiah? The Case for a Well- Grounded Minimum.“ In *Good Kings and Bad Kings*, vyd. Lester, L. Grabbe, 279–316. *Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies, European Seminar in Historical Methodology* 393, London: Bloomsbury Publishing.
- Ussishkin, David. 2004. „Synopsis of Stratigraphical, Chronological, and Historical Issues.“ In: *Lachish*, Volume I, chapter 3, 50–122. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

Ugaritica Antiqua Nova 7: Písařské tendence ve starověké Syropalestině

Centrum, či periférie?

Tuto otázku jsme si s kolegy „syropalestinology“ kladli během zkoumání a překládání starověkého syropalestinského písemnictví,³²⁷ aniž bychom se explicitně dostali o mnoho dál, než k vyjádření editorky k prvnímu svazku z těchto zkoumání vzešlého, která si „představuje písemnictví Syropalestiny jako integrální, byť odlišnou součást písemnictví starověkého Předního východu“ (Mynářová 2011, 16). Tento dluh se pokusí do určité míry splatit následující úvahy, v kratší formě již prezentované jinde (Čech 2016); ostatně podobně splatila svůj dluh i Jana Mynářová (2015).³²⁸ Soustředíme se přitom na druhou část úvodní otázky a na formální, nikoli obsahové okolnosti, jež jsou s písemnictvím Levanty spjaty. Čtyři typické rysy zkusíme na závěr převést na společného jmenovatele.

³²⁷ Projekt *Centrum či periférie? – Dějiny a kultura Syropalestiny (3000 – 300 př. n. l.)*, podporovaný GA ČR, proběhl v letech 2009–2013. Jeho výsledkem je řada Starověké písemnictví Levanty 1–6.

³²⁸ V rámci pokračujícího paleografického výzkumu amarnských tabulek. Bohužel se obáváme, že úvodní teze „(E)pistolary documents addressed to Hazor were also discovered, illustrating the importance of the Old Babylonian cuneiform tradition in the southern areas of the Levant“ není nosná. Chasór totiž patří k „jižní oblastem Levanty“ jen díky zmínce v knize Soudců a současné geopolitické situaci; ve druhém tisíciletí př. Kr. byl naopak nejzazší výspou amorejského kontinua, zkrátka bodem, kde souvislý klínopisný svět končil (jak ostatně uvádějí i jí citovaní Horowitz, Oshima a Sanders 2006, 12n. a především s. 65).

1. Jednou z nejznámějších inovací, vzešlou ze starověké Syropales-tiny (či přinejmenším od jejích obyvatel), je souhláskové písmo, které předává pomocí zhruba třiceti znaků mluvený jazyk jednoznačnou formou: co znak, to foném. Naše civilizace zvykla tento vynález opěvovat jako obrovský pokrok od předcházejících písemných systémů, které umožňovaly získat gramotnost jen úzké vrstvě předurčených po letech dřiny. Tomuto *communis opinio* je poplatný i klasický pohled na nejstarší ucelený korpus těchto nálezů ze sinajského poloostrova, jenž vynález glorifikuje jako dílo geniálního a vysoce vzdělaného kněžského písaře.³²⁹ Oproti tomuto kodifikovanému postoji ostře vystoupila Orly Goldwasser (2006; 2010), jež ze svého egyptologického úhlu pohledu demonstrovala, že nový písemný systém vznikl nepochopením a prostým zjednodušením *ad absurdum* egyptského hieroglyfického písma. Tento „vynález“ také dovedně zasadila do širších souvislostí, k čemuž si vypůjčila termín *disruptive innovation* od předního současného profesora ekonomie Clay-tona Christensena.³³⁰ Ten jím popisuje „proces, během něhož se určitý produkt nebo služba zprvu uchytí jako jednoduchá aplikace na okraji trhu a poté neúnavně šplhá tímto trhem nahoru, až vyřadí zaběhlou konkuren-ci“.³³¹ Odhlédneme-li od sice platných, ale s tématem nesouvisejících vý-hrad,³³² nový vynález prostě „osekal“ egyptský polyvalenční systém (kde znak může vyjadřovat určitý sémantický celek, logogram i sylabogram) na jedinou – fonemickou – úroveň. Přejal za tímto účelem úzký korpus znaků, vesměs Egyptany podle akrofonního principu používaný pro zápis cizích jmen. Toto zjednodušení – či přímo koruptela – zaběhlého „pro-duktu“ inovativně stanovilo poměr znaku a jeho možných čtení na 1:1.

³²⁹ Tak Anson Rainey v prvním odmítnutí článku O. Goldwasser (2010). Dostupné online: <http://www.biblicalarchaeology.org/scholars-study/who-really-invented-the-alphabet%E2%80%94illiterate-miners-or-educated-sophisticates/> (náhled 31. 7. 2017).

³³⁰ <http://www.claytonchristensen.com/> (náhled: 31.7. 2017).

³³¹ Cituje jej Orly Goldwasser v rámci své první repliky Ansonu Raineymu (<http://www.biblicalarchaeology.org/scholars-study/who-really-invented-the-alphabet%E2%80%94illiterate-miners-or-educated-sophisticates/>, náhled 31. 7. 2017).

³³² Zaprvé: nové písmo není, *strictu sensu*, (sou)hláskové, ale slabičné s nevyjádřeným vokálem (Gelb 1952, 147–153). Zadruhé, nelze vyloučit, že z počátku bylo dokonce logoslabičné, tedy že některé znaky používalo k vyjádření celého slova (největším exponentem této teorie je Brian Colless 1988; 1990; 1991).

Je pozoruhodné a typické zároveň, že právě toto primitivní „písmo pro masy“ čekala zářná budoucnost, zatímco sofistikovanější systémy, vznikající v klínopisné oblasti, zůstaly víceméně naživu jen tak dlouho jako jejich rodilí mluvčí. Různé doplňkové hieroglyfy (od masivně rozšířených luvijských až po okrajové příběhy těch urartejských a novoasyrských), inovované klínopisy (ugaritský v době ugaritské a perský v době perské) a slabičná písma z Byblu či Kypru takové štěstí neměly.

Tento poznatek je možné zobecnit a tímto prizmatem pak vidět i další novinky, zvyky a úchytky syropalestinské periferie. Větší počet jevů stejného typu nám pak umožní generalizovat a přiblížit se tak typické argumentaci kruhem.³³³

2. Zajímavě se tato snaha o „umravňení“ klínopisu odráží na vzdálené severozápadní klínopisné periférii, jež se postupně stala klínopisným centrem sama o sobě – v chetitské Chattuši. Znak PI, mající řadu čtení (wa, we, wi, wu atd.), byl v cizích slovech zapisován s následujícím vokálem ve funkci fonetického komplementu: PI^a pro wa, PI^e pro we atp., stejně jako v Emaru. Pro vlastní chetitštinu platilo podobné pravidlo: ú-wa pro wa (Gordin 2015).

3. *Listenwissenschaft* je typický produkt klínopisného curricula (Hruška 2005). Potřeba zapisovat všechny jedinečnosti (reálné i ireálné) a pochopit klínopis – a snad i svět – tímto indukčním, nominalistickým způsobem vyprovokovala koryfeje oboru k dalekosáhlým úvahám (Landsberger 1926; vod Soden 1936). I v Levantě (Emaru, Ugaritu a jinde) byly mezopotamské klínopisné seznamy poctivě kopírovány a tradovány. Takřka všadepřítomná je však tendence tamních písařů přidat překlad do svého, „srozumitelného“ jazyka – ať už je jím eblajština, churritština, ugaritština, nebo kanaánština.³³⁴ Nejprve (v raně dynastické Eble) interlineárně (Pettinato 1982), později ve vlastním sloupci, jak nás učí příklady z Ugaritu (Huehnergard 1999), Afeku (Rainey 1975;

³³³ Zároveň spěchám podotknout, že tato generalizace bude spočívat na minimu příkladů a nesnaží se hlásat, že jiné periferie jsou tendencí, jež vypozerujeme, prosty.

³³⁴ Tím nechceme tvrdit, že už východosemitská „periferie“ nekonala stejně, když k seznamu znaků přidala sloupec s akkadskými ekvivalenty. Zjednodušující výraz „kanaánský“ popisuje celek různých dialektů v oblasti jižní Levanty (Čech 2011, 270–273).

1976) a Aškelonu (Huehnergard a van Soldt 1999). Tato obdivuhodná a pro studium dotyčných jazyků cenná inovace je však zároveň známou slabostí – nejen znak sám, ale i jeho sumerské a / nebo akkadské čtení už byly jen obtížně srozumitelné. Takže původní, „intelektuální“ pomůcka, kdy se znak zapsal pod sebe tolikrát, kolik čtení měl (autor na mysli), musela být později rozšířena přidáním sloupců nejen s „glosami“ (lépe snad spelingem) těchto čtení, ale i jejich překlady. Kupříkladu takzvaný Slabikář^a byl ve středobabylonské době rozšířen v řadě periferních oblastí (vedle Emaru, Ugaritu a Chattuše i v Aššuru) na Slovník^a přidáním akkadských překladů (či spíše ekvivalentů).³³⁵ Jen v nejzápadnějších z nich – Chattuši a Ugaritu – toto rozšíření pokračovalo a slovník byl rozšířen o sloupce s domácími jazyky – v prvním případě chetitštinou, ve druhém o churritštinu a dokonce i čtvrtý jazyk, ugaritštinu. Na rozdíl od dnešních multilingvních slovníků je tedy ten ugaritský čtyřjazyčný (či, chcete-li, znako-trojazyčný) známkou jazykové nedovzdělanosti jeho autorů (či spíše uživatelů). Jeho cílem není vychovat multilingvní společnost, ale pochopit nepochopitelně rozličné významy klínopisných znaků. Není divu, že největší profesionál mezi ugaritskými písaři se specializoval právě na seznamy znaků, bez jakýchkoli přidávaných sloupců (van Soldt 2000; 2008).

4. Další příklad nás zavede do speciální, řekněme prakticky orientované kategorie mezopotamské *Listenwissenschaft*, do světa ominálních sbírek. Ať už se věnují vysvětlení úkazů kosmických (Enuma Anu Enlil), terestriálních (šumma ālu), patologických (*sakikku*), nalogických (šumma izbu) či jiných, sdílejí stejnou strukturu: protáze popisující pozorovaný (nebo i prostě vydedukovaný) jev se může vícekrát opakovat, protože nás pozorování okolního světa učí, že stejný ominální jev může – vlivem mnoha dalších okolností – ohlašovat různé události budoucí. Ty jsou pak zachyceny pomocí rozličných apodózí. Tato polyvalence výtečně odpovídá polyvalentnímu čtení klínopisných znaků

³³⁵ Tuto nálezořovou situaci hodnotí Veldhuis (2014, 232) následovně: „Není tedy jisté, že by text byl znám v Babylonii, ačkoli dává smysl, že tomu tak bylo.“ Ačkoli připouštíme, že neexistence evidence neřnamená evidenci jejich neexistence, přijde nám naopak právě tato dichotomie pro opozici centrum (Babylonie) versus periférie smysluplná.

z předcházejícího příkladu. Až dokonalá znalost kontextu prozradí, které čtení – ať už znaku, nebo budoucnosti – je to pravé. Levantští písaři pochopitelně věrně kopírovali mezopotamské originály. Nicméně právě v Ugaritu, patrně pod vlivem nikterak kategorického imperativu mít nábožensky relevantní literaturu zachycenu ve svém klínopise, vznikla krátká verze šumma izbu na jediné, nepříliš dobře zachované tabulce KTU 1.113. Jak předchozí příklady dávají tušit, i zde byla ona polyvalence věštných znamení – či, pohledem z druhé strany, multiplicita předpovězených událostí – redukována na racionální ratio 1:1.

5. Poslední příklad je paleografického rázu. Ukazuje se, že znak formovaný třemi kolmými vrypy (ať už *eš* v mezopotamském, nebo / či *u* v ugaritském klínopisu) bývá relativně často zapsán s nadpočetným, čtvrtým vrypem. V Emaru dokonce získal distinktivní funkci, když v seznámech božstev odlišil numerický symbol boha Sína (tři vrypy alias 30) od jeho ideogramu vyjadřujícího sumerské čtení EN:ZU. V Ugaritu čtvrtý vryp – stejně jako čtvrtý jazyk ugaritských seznamů – neslouží žádné sofistikovanosti. Zvýšená míra redundance jej chrání od podobně zapisovaných znaků, ať už *sameku* nebo *tsade*. Opět konstatujeme zvýšenou snahu o jasné oddělení rozdílných entit.³³⁶

Závěr

Zkusíme-li vymezit inovativní periferii³³⁷ našeho materiálu, pro Eblu je Mari centrem, příkladem a učitelem. V mladší době bronzové vyniká jednotná, vysoká písemná kultura tradovaná v Emaru rodinou Zū-Ba'la, když ji porovnáme s bohatostí tradic a jejich rozvíjením v Ugaritu. Emar, situovaný v ohybu Eufratu, byl svou písemnou kulturou součástí Mezopotámie, zatímco svým etnolingvistickým složením typickou západní churritizovanou periferií (Pruzinszky 2003). To, snadná dostupnost

³³⁶ Pod vlivem panelového dotazu „How transferable are problem-specific solutions“ jsem se zamýšlel nad tím, zda mohli ugaritští písaři převzít redundantní čtvrtý vryp od svých emarských kolegů (Čech 2016). To zůstává nefalzifikovatelnou hypotézou, přestože níže roli Emaru obecně zdůrazňuji.

³³⁷ Na lingvistické rovině má hlavní zásluhu na zdomácnění tohoto termínu a jeho aplikaci na Syropalestinu Karel Petráček (1989).

a politická situace na konci doby bronzové z něj udělaly centrum, odkud se žánry i konkrétní skladby mezopotamské literatury distribuovaly dál na západ – do Ugaritu, Chattuše a dalších destinací (Cohen 2003; 2007). Podobným prostředníkem mohla být na jižním okraji Levanty Gaza. Lze tak soudit z role, kterou hrála při doručování amarnské korespondence,³³⁸ její bronzové vrstvy však zůstávají archeologům nedostupné. Ovšem, hodnota zmíněných „učilišť“ vyniká především na symbolické úrovni; ve skutečnosti byl nepochybně stejně důležitý, ne-li důležitější import živých center písemnosti, tedy imigrace mezopotamských učenců na straně jedné³³⁹ a výuka domácích písařů v zahraničí na straně druhé. Nejstarší zpráva tohoto druhu hovoří o studijním pobytu eblajských studentů v Mari. Událost jejich návratu dala jméno jednomu celému roku.

Žádný z výše uvedených příkladů není sám o sobě dostatečným důvodem k zobecňujícím závěrům. Také Řekové vytvořili svoji abecedu nepochopením té přejímané; zvláštní sloupce se svým jazykem přidávali i Babylóňané, Chetitě, Kassité. Nicméně jsou-li viděny pohromadě, tušíme za dílem levantských písařů snahu ne o orientaci v mezopotamském zmatku, nýbrž o jeho odstranění, jež poskytne podle jasných pravidel 1:1 racionalizaci vědy a demokratizaci kultury ne-li masám, tak alespoň širším vrstvám. Tedy pokrok? Či naopak degradace vědy a nivelizace kultury, jejíž následky nejsme po konci mezopotamské civilizace již schopni dohledat a docenit?³⁴⁰ Z endogenního pohledu tehdejší společnosti tento proces snad nejlépe vystihují anglické, do češtiny takřka nepřeložitelné fráze jako „don't worry“ a „easy-going“.

³³⁸ Goren, Finkelstein a Na'aman (2003, 306; 323–325) zjistili, že řada tabulek odeslaných od nejrůznějších „kanaánských“ vládců je uhnětena z gazské hlíny. Jinými slovy, kdo nechtěl, nebo si nemohl dovolit vlastní písařské oddělení a potřeboval faraonovi něco sdělit, tak se odebral do tohoto egyptského správního centra a využil klínopisných služeb tamního písaře. Takové centrum mohlo být směrodatné i v otázce písemností jiného druhu.

³³⁹ Konkrétně k Ugaritu srov. van Soldt 2000.

³⁴⁰ Výtečně se sledování mezopotamské kultury „v ilegalitě“ věnuje Jiří Prosecký (2015). A neméně výtečně obhazuje složitost a polyvalenci klínopisu Irving Finkel (2010).

Vratme se na závěr k tezi prof. Christensena. Po stovkách let na periférii tehdejší společnosti expanduje podvratná inovace hláskového písma trhem nahoru do Mezopotámie, aby klínopisu zasadila rozhodující úder: *minnāma ina šipirti akkadattu lā tašaṭṭarma lā tušēbila?*³⁴¹

³⁴¹ Káravý dotaz novoasyrského krále Sargona II. na žádost písaře Sín-idinna, zda smí svá hlášení psát aramejsky: „Pročpak mi nechceš psát a posílat zprávy v klínopise?“ Text vydaný v řadě *Cuneiform Texts* 54:10, nověji editovaný a přeložený v řadě *State Archives of Assyria* XVII,2.

Literatura

- Cohen, Yoram. 2003. *The Transmission and Reception of Mesopotamian Scholarly Texts at the City of Emar*. Ann Arbor: disertace.
- Cohen, Yoram. 2007. „Akkadian Omens from Hattuša and Emar: The šumma immeru and šumma ālu Omens.“ *Zeitschrift für Assyriologie* 97: 233–251.
- Colless, Brian E. 1988. „Recent Discoveries Illuminating the Origin of the Alphabet.“ *Abr-Nahrain* 26: 30–67.
- Colless, Brian E. 1990. „The Proto-alphabetic Inscriptions of Sinai.“ *Abr-Nahrain* 28: 1–52.
- Colless, Brian E. 1991. „The Proto-alphabetic Inscriptions of Canaan.“ *Abr-Nahrain* 29: 18–66.
- Čech, Pavel. 2016. „Easy-Going: The Treatment of Written Records in the Ancient Syro-palestine.“ *BAF-Online* 1, Panel 1: Reconstructing Missing Evidence (online: bop.unibe.ch/baf, náhled 31. 7. 2017).
- Finkel, Irving. 2010. „Strange Byways in Cuneiform Writing.“ In *The Idea of Writing. Play and Complexity*, vyd. Alexander J. de Voogt a Irving Finkel, 9–25. Leiden: Brill.
- Gelb, Ignace J. 1952. *Study of Writing. The Foundations of Grammatology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldwasser, Orly. 2006. „Canaanites Reading Hieroglyphs: Horus is Hathor?—The Invention of the Alphabet in Sinai.“ *Egypt & Levant* 16: 121–160.
- Goldwasser, Orly. 2010. „How the Alphabet was Born from Hieroglyphs.“ *Biblical Archaeology Review* 36/2: 40–53.
- Gordin, Shai. 2015. *Hittite Scribal Circles. Scholarly Tradition and Writing Habits* (Studien zu den Bogazköy-Texten 59). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Goren, Yuval, Israel Finkelstein a Nadav Na'aman. 2003. *Inscribed in Clay. Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*. Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.

- Horowitz, Wayne, Takayoshi Oshima a Seth Sanders. 2006. *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*. Jerusalem: Israel Exploration Society – Hebrew University of Jerusalem.
- Hruška, Blahoslav. 2005. „Prolegomena zur ältesten mesopotamischen Listenwissenschaft (Uruk, Fāra, Abū ṣalābīḥ).“ *Archiv Orientální* 73: 273–289.
- Huehnergard, John. 1999. „Ugaritic Words in Syllabic Texts.“ In *Handbook of Ugaritic Studies* (Handbuch der Orientalistik I/39), vyd. Wilfred G. E. Watson a Nicolas Wyatt, 135–139. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Huehnergard, John a Wilfred van Soldt. 1999. „A Cuneiform Lexical Text from Ashkelon with a Canaanite Column.“ *Israel Exploration Journal* 49: 184–92.
- <http://www.biblicalarchaeology.org/scholars-study/who-really-invented-the-alphabet%E2%80%94illiterate-miners-or-educated-sophisticates/>
- Landsberger, Benno. 1926. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt“. *Islamica* 2: 355–372.
- Mynářová, Jana. 2011. „Slovo úvodem: Písemnictví starého Předního východu“. In *Písemnictví starého Předního východu* (Starověké písemnictví Levanty 1), vyd. J. Mynářová et al., 15–16. Praha: Oikymenh.
- Mynářová, Jana. 2015. „Egyptians and the Cuneiform Tradition. On the Palaeography of the Amarna Documents.“ In *Current Research in Cuneiform Palaeography*, vyd. Elena Devecchi et al., 89–102. Gladbeck: PeWe-Verlag.
- Petráček, Karel. 1989. Úvod do hamitosemitské (afroasijské) jazykovědy I.–II. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Pettinato, Giovanni. 1982. *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769. Parte I: Translitterazione dei testi e ricostruzione del VE* (Materiali epigrafici die Ebla 4). Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.

- Prosecký, Jiří. 2010. *Slova do hlíny vepsaná. Mýty a legendy Babylónu* (edice Orient). Praha: Academia.
- Pruzsinszky, Regine. 2003. *Die Personennamen der Texte aus Emar* (Studies on the Civilization and the Culture of Nuzi and the Hurrians 13), Bethesda: CDL Press.
- Rainey, Anson. 1975. „Two Cuneiform Fragments from Tel Aphek.” *Tel Aviv* 2: 125–129.
- Rainey, Anson. 1976. „A Tri-lingual Cuneiform Fragment from Tel Aphek.” *Tel Aviv* 3: 137–139.
- van Soldt, Wilfred H. 2000. „Private Archives in Ugarit”. In *Interdependency of Institutions and Private Entrepreneurs* (MOS Studies 2), vyd. A. C. V. M. Bongenaar, 229–245. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.
- van Soldt, Wilfred H. 2008. „The Ugarit Version of Syllabary A.” In *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of his 65th Birthday*, vyd. R. J. van der Spek, 255–275. Bethesda: CDL Press.
- van Soldt, Wilfred H. 2013. „The Extent of Literacy in Syria and Palestine during the Second Millennium B.C.E.” In *Time and History in the Ancient Near East. Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona, 26–30 July 2010*, vyd. L. Feliu et al., 19–31. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Veldhuis, Niek. 2014. *History of the Cuneiform Lexical Tradition* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 6). Münster: Ugarit-Verlag.
- Von Soden, Wolfram. 1936. „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft,” *Die Welt als Geschichte* 2: 411–464; 509–557.

Kto je ten Riman? Rímsky cisár a jeho kult v Egypte

2. september roku 31 pred Kristom predstavoval pre Egypt zlom. Po námornej bitke pri mize Actium prišiel o svoju samostatnosť a stal sa jednou z provincií rozrastajúcej sa Rímskej ríše. Rímska flotila vedená Octavianovým³⁴² generálom Marcom Agrippom porazila loďstvo Marca Antonia a egyptskej panovníčky Kleopatry, ktorí sa vzápätí stiahli do Egypta.³⁴³ Keď 1. augusta roku 30 pred Kristom Octavian vtiahol do Alexandrie ako víťaz, obaja si dobrovoľne vzali život, aby sa vyhli trestu zo strany víťaza.

Octavian strávil v Alexandrii len niekoľko mesiacov, aj tak počas svojho pobytu položil základy správy novej provincie, ktorá s menšími zmenami pretrvala nasledujúce 3 storočia.³⁴⁴ Sám Octavian sa vo

³⁴² „Cisár“ *Augustus*, rodným menom *Gaius Octavius*, prijal po adopcii svojím strýkom *Gaiom Iuliom Caesarom* práve jeho meno, ale plné znenie mena, *Gaius Iulius Caesar Octavianus*, nikdy oficiálne nepoužíval. Neskôr si podobu mena upravil na *Imperator Caesar Divi Filius*. Čestné meno *Augustus* („Vznešený“), pod ktorým je známy ako prvý „cisár“, prijal na návrh senátu až v roku 27 pred Kristom. Jeho kompletné meno po roku 27 pred Kristom sa tak zmenilo na *Imperator Caesar Divifilius Augustus*. Pre zjednodušenie je meno *Octavian* v článku používané pre udalosti pred rokom 27 pred Kristom, pre udalosti po tomto dátume je uvádzané meno *Augustus*. V texte sú mená všetkých rímskych cisárov udávané v ich skrátenej a najpoužívanejšej podobe.

³⁴³ Viac o konci vlády Ptolemaiovcov a bitke pri Actiu: Wellner 2011, 359–363.

³⁴⁴ Právny status Egypta medzi rokmi 30–27 pred Kristom je pomerne nejasný. Niektoré písomné pramene naznačujú, že status provincie dostal krátko po pripojení k ríši v roku 30 pred Kristom a v roku 27 pred Kristom bol len potvrdený senátom. Niektorí bádatelia sa prikláňajú k názoru, že provinciou sa oficiálne stal až v roku 27 pred Kristom a v medziobdobí tu Octavian vládol ako absolutistický monarcha, pretože

svojom vlastnom životopise chváli, že „Pripojil Egypt k ríši rímskeho národa.“³⁴⁵ V minulosti bol Egypt označovaný ako tzv. cisárska provincia, teda provincia, ktorá podliehala priamo cisárovi, bez akejkolvek právomoci senátu. Senátori sem mali povolený vstup len s priamym cisárovým povolením. Odborná verejnosť sa však vo svetle najnovších poznatkov, predovšetkým z písomných prameňov, ktorých počet je však pre túto dobu v porovnaní s dvoma nasledujúcimi storočiami pomerne obmedzený, prikláňa k názoru, že provincia Egypt nemala žiadne privilegované postavenie a pre rímsku správu predstavovala len jednu zo štandardných východných provincií. Aj keď úradným jazykom zostala gréčtina, ako v celej východnej časti ríše, k výrazným zmenám dochádza v administratíve, ako aj v ekonomickej sfére. Najvyššie úrady boli obsadené rímskymi občanmi z jazdeckého stavu. Do čela provincie bol postavený prefekt (*Praefectus Alexandriae et Aegypti*), priamy zástupca cisára, ktorý vo svojich rukách kumuloval civilnú aj súdnu moc. Vojská správa provincie bola v rukách predstaviteľov armády. Územno-správne rozdelenie na 30 *nomov* s centrami v metropolách boli prevzaté od Ptolemaiovcov. Na čele každého *nomu* stál *stratégos*, menovaný centrálnou správou v Alexandrii. Ako vo všetkých svojich provinciách, aj tu Rimania vyberali dane a vymierali ich na základe *censu*, viac či menej pravidelného sčítania obyvateľstva³⁴⁶ a na základe *epikrisis*, postupu, ktorým sa stanovoval právny status obyvateľa.³⁴⁷ Základnou daňou bola daň z hlavy (*laographia*), ktorú odvádzali všetci muži vo veku 14–65 rokov. Rímski občania a občania *poleis* (3, neskôr 4 privilegovaných gréckych miest: Alexandria, Naukratis, Ptolemais a Antinoopolis) od nej boli oslobodení. Rimania zaviedli tiež niektoré úplne nové dane, a to predovšetkým na vzácné komodity ako papyrus, olej či textil. Ďalším znakom rímskej doby bol rozvoj liturgií – povinných služieb. V obmedzenej miere sa objavujú už za vlády macedónskej

v tomto čase ešte nemal právomoc vytvoriť z dobytého územia provinciu bez súhlasu senátu. Viac: Capponi 2005, 10–12.

³⁴⁵ Res Gestae 27.

³⁴⁶ Viac o *cense* a daniach: Capponi 2005, 83–96, 123–155; Capponi 2011, 18–27; Bowman 1986, 76–77.

³⁴⁷ Viac o *epikrisis*: Palme 2001, 380.

dynastie, ale naplno sa rozvinuli až v rímskom období (predovšetkým v 2. a 3. storočí po Kristovi) a postupne prebujneli do takej miery, že sa pre obyvateľstvo stali neúnosné a ľudia utekali z miest, kde boli povinní ich plniť.³⁴⁸ Od 1. storočia po Kristovi môžeme sledovať výrazný nárast súkromného vlastníctva pôdy s priamou podporou štátnej správy. Octavian ponechal v Egypte uzavretý mincový systém, mince razené v Alexandrii obiehali výhradne v provincii a pre potreby zahraničného obchodu ich bolo potrebné zameniť za príslušnú zahraničnú menu. Tento systém bol zrušený až Diocletianom, ktorý nechal v roku 296 uzavrieť alexandrijskú mincovňu. Zavedený bol taktiež nový juliánsky kalendár.³⁴⁹ V provincii boli zanechané tri légie (ich počet bol postupne redukovaný na jednu s podporou pomocných zborov). Viac ako ochrana vonkajších hraníc sa armáda podieľala na udržiavaní poriadku vnútri provincie, keďže predovšetkým v Alexandrii dochádzalo k častým nepokojom. Armáda tiež dozerala na výber daní a bezpečnosť obchodných ciest. Provincia Egypt mala pre Rímsku ríšu predovšetkým hospodársky význam. Antické pramene uvádzajú, že na prelome letopočtov pochádzala až 1/3 obilia smerujúceho do Ríma práve z tejto provincie a býva preto niekedy označovaná ako „Obilnica Ríma“.³⁵⁰ Práve z tohto dôvodu bol Egypt strategickou provinciou. Ten, kto ovládal Egypt mohol vyhladovať centrum ríše. Egypt poskytoval aj ďalšie veľmi žiadané komodity ako papyrus, textil, sklo a niektoré druhy kameňa ako porfýr a žula. Ťažil zároveň z diaľkového obchodu s Indiou a Čínou. V prístavoch na pobreží Červeného mora kotvili lode naložené hodvábom, korením, perlami či parfumami. Karavány ich prepravovali k Nílu, po ktorom putovali do Alexandrie, a z nej do všetkých oblastí Stredomorja. Egypt bol rozhodne jednou z najvýnosnejších provincií Rímskeho impéria.

Nemôžeme však tvrdiť, že by šlo aj o jednu z najpokojnejších provincií, čo spôsobovala národnostná rozmanitosť jej obyvateľov. Na spoločenskom rebríčku najvyššie postavenou, aj keď početne najmenej

³⁴⁸ Viac o liturgiách: Bowman 1986, 69; Capponi 2005, 65–81.

³⁴⁹ Viac k juliánskemu kalendáru v Egypte: Herklotz 2007, 305–317.

³⁵⁰ Lewis 1983, 15.

zastúpenou, skupinou obyvateľstva boli rímski občania. Rimania usadení v Egypte boli väčšinou obchodníci, legionári a vojenský veteráni, ktorí sa usadzovali predovšetkým v oblasti Fajjúmskej oázy.³⁵¹ Podliehali rímskemu právu, boli oslobodení od daní aj liturgii a neboli obmedzovaní v pohybe po provincii. O niečo nižšie stáli obyvatelia 4 vyššie menovaných *poleis*. Jednalo sa o potomkov gréckych obyvateľov, taktiež oslobodených od daní a liturgii, ktorí mohli vlastniť pôdu. Z pohľadu rímskej správy boli všetci ostatní potomkovia Grékov usadených v Egypte rovní Egypťanom, teda najnižšie postavenej spoločenskej skupine. Tvorili väčšinu obyvateľstva vidieckych oblastí (*chora*) a boli právne viazaní k osade, ktorú obývali. Etnickú rozmanitosť dopĺňovala silná židovská komunita usadená prevažne v Alexandrii. Tešila sa pomerne rozsiahlym privilégiami, kvôli čomu sa dostávala do častých sporov s Alexandrijčanmi.³⁵² Ostatné národnosti tvorili len nepatrný zlomok obyvateľstva. Rímska správa spočiatku výrazne obmedzovala vzťahy a presuny medzi jednotlivými skupinami obyvateľstva, získať rímske občianstvo tak bolo pre Egypťana temer nemožné.³⁵³

Z národnostného zloženia krajiny je zrejmé, že sa jednalo o provinciu, ktorá sa vyznačovala tiež náboženskou pestrosťou. Rímska správa sa v tejto oblasti ukázala ako veľmi tolerantná a obyvateľov v ich viere nijak neobmedzovala, vnímala ju totiž ako prostriedok udržania pokoja medzi obyvateľmi. V mnohých ohľadoch ju dokonca podporovala. Keďže Egypt bol Rimanmi vnímaný ako krajina so starou a tajuplnou náboženskou tradíciou, jasne si uvedomovali, že najlepším spôsobom ako zabezpečiť pokojné začlenenie krajiny do svojej ríše je nijak neobmedzovať obyvateľstvo v tradičnej viere.

³⁵¹ Viac k rímskym občanom v Egypte: Lewis 1983, 19–25.

³⁵² Egypťanskí Židia síce museli platiť dane, bola im však udelená sloboda vyznania a určitá forma samosprávy na čele s Radou starších. To bol jeden z hlavných dôvodov sporov s Alexandrijčanmi, ktorým Octavian zrušil vlastnú mestskú radu. K veľkým národnostným nepokojom došlo v rokoch 38, 41, 70-tych rokoch 1. storočia či v období rokov 115–117 po Kristovi, kedy bola židovská komunita v Egypte temer vybitá. Viac o postavení židovskej komunity: Caponni 2011, 44–47; Lewis 1983, 25–31.

³⁵³ Sociálna situácia sa výrazne zjednodušila po roku 212 po Kristovi, kedy cisár Caracalla vydal edikt *Constitutio Antoniniana*, ktorým udelil rímske občianstvo temer všetkým (rozumej mužským) obyvateľom ríše.

S príchodom Octaviana nastal v Egypte dočasne pomerne nestabilný stav. Octavian sa jasne vymedzil voči Ptolemaiovcov a ich vnímaniu panovníka ako boha. Zároveň jednoznačne vyjadril svoj odpor k tradičným egyptským kultom. Vedel, akú moc, a to nielen náboženskú, ale aj civilnú, mali v období predchádzajúcej dynastie egyptskí kňazi, predovšetkým Ptahov veľkňaz z Memfídy a odmietal to akceptovať. Jednou z prvých vecí, ktoré vykonal, bolo to, že zbavil kňazstvo rozsiahlych majetkov, odňal mu rozsiahle privilégia, ktoré užívalo za vlády Ptolemaiovcov a ustanovil nad ním štátnu kontrolu. Odmietol navštíviť posvätného býka Apida v Memfide a vzdať mu hold, nenechal sa tiež tradične korunovať za panovníka memfidským veľkňazom. Tým, že zrušil panovnícky kult Ptolemaiovcov jasne ukázal, že sa nepovažuje za ich nástupcu. Hold však vzdal pamiatke Alexandra Veľkého, navštívil jeho hrobku a do jeho rakvy nechal vložiť zlatý vavrínový veniec.³⁵⁴ Postupne sa však jeho postoj k tradičnému egyptskému náboženstvu začal meniť, čo korešpondovalo s rozvojom cisárskeho kultu v ostatných východných provinciách ríše. Jednalo sa o pomalý proces, v ktorom významnú úlohu zohrali, a nie prekvapujúco, kňazi tradičných egyptských božstiev. Jedným z najdôležitejších krokov bolo zostavenie titulatúry nového panovníka podľa vzoru egyptských faraónov.³⁵⁵ Octavian tak položil základy vymedzenia pozície rímskeho cisára, ktoré s menšími zmenami prevzali všetci jeho nástupcovia. Jedným z hlavných dôvodov k zmene Octavianovho názoru bola pravdepodobne snaha o legitimizáciu v očiach miestneho obyvateľstva. V národnostne rozmanitej provincii muselo byť postavenie cisára a jeho božskosť zrozumiteľná pre všetkých jej obyvateľov. Preto sa obraz cisára-boha rozvíjal v niekoľkých rovinách. Uctievanie panovníka ako boha malo v Egypte tisícročnú tradíciu. Egyptský faraón bol bohom takpovediac od podstaty. Bol žijúcim bohom, vtelením Hora, prostredníkom medzi ľuďmi a božstvami, garantom poriadku *maat*³⁵⁶ a ochrancom krajiny. Octavian a jeho nástupcovia postupne prijali ikonografiu faraónov, atak ich na stenách chrámov môžeme nájsť v tradičných faraónskych pózach ako

³⁵⁴ Suetonius, *Divus Augustus* 18.

³⁵⁵ Viac k problematike titulatúry rímskych cisárov v Egypte: Grenier 1987, 81–104.

³⁵⁶ Janák 2005, 107–109.



Obr. 1: Grandiorotová socha Augusta v podobe egyptského faraóna.
Egyptské múzeum, Mníchov. Foto: autorka.

obetujú božstvám či zabíjajú nepriateľov (obr. 1). Ako bolo spomenuté vyššie, Octavian sa rázne dištancoval od kultu Ptolemaiovcov a odmietol nadviazať na jeho tradíciu. Chcel však byť zrozumiteľným aj pre obyvateľstvo gréckeho pôvodu. V Egypte bol preto spájaný s božstvami ako

Zeus Eleutherios („Záchranca“) alebo *Helios*. Cisár Nero bol na rozdiel od neho stotožňovaný s ochranným božstvom Alexandrie, *Agathos Daimonom*. Privlastňovať si božské počty však bolo v Ríme po Caesarovej smrti neprípustné. Predstava žijúceho cisára-boha bola v očiach Rimanov rúhaním. Cisár sa božských pôct mohol dočkať rozhodnutím senátu až po svojej smrti, ako sa to stalo v prípade Augusta alebo Claudia.³⁵⁷ Inak sa však k cisárovej božskosti pristupovalo v provinciách. Pre lepšie pochopenie cisárskeho kultu v Egypte je dôležité pozrieť sa na to, ako fungoval kult v iných provinciách.

V roku 29 pred Kristom požiadali obyvatelia provincie Malá Ázia a Bitýnia Octaviana o možnosť zasvätiť jemu a bohynje Rome svätyňu. Cisár ich žiadosti vyhovel, a v Pergamone a Nikomédii tak vznikajú prvé svätyne cisárskeho kultu. Svätyne stáli vždy na najprestížnejšom mieste v meste a na ich stavbu boli použité najkvalitnejšie materiály. Ako kňazi cisárovho kultu pôsobili miestni obyvatelia z vyšších spoločenských vrstiev. Predstavitelia lokálnych cisárskych kultov tvorili snem (*Koinon*), ktorý riešil otázky súvisiace s kultom. Cisárom boli v provinciách preukazované božské počty už v priebehu života. Západné časti ríše zakrátko nasledovali východ a ďalšie miesta kultu vznikali v Lugdune³⁵⁸ v Galii (*Ara Romae et Augusti*, 12 pred Kristom) či v Oppide Ubiorum³⁵⁹ v Germánii (*Ara Ubiorum*, 7 pred Kristom).³⁶⁰ Rímska správa využívala cisársky kult v provinciách ako nástroj šírenia romanizácie a jednoduchý spôsob, ako si udržať lojalitu miestnej elity. Kult tu mohol mať rôznu podobu. Prvou z nich bol kult provinciálny, ustanovený a spravovaný orgánmi štátnej správy. Druhá, municipiálna forma, bola spravovaná a financovaná orgánmi miestnej samosprávy s posvätením štátnej správy. Poslednou formou bolo súkromné uctievanie bez inštitucionálneho zastrešenia, o ktorom sa však dochovalo pomerne málo dokladov, prevažne v podobe modlitieb a prísah na osobu cisára.³⁶¹

³⁵⁷ Výnimkou bol cisár Caligula, ktorý sa sám vyhlásil za žijúceho boha, čo bolo jednou z mnohých príčin jeho násilnej smrti.

³⁵⁸ Dnešný Lyon.

³⁵⁹ Dnešný Kolín nad Rýnom.

³⁶⁰ Pfeiffer 2012, 83–100.

³⁶¹ Pfeiffer 2012, 83–100.

Na základe dochovaných prameňov týkajúcich sa kultu cisára v Egypte vyvstáva množstvo otázok. Komu mal byť určený? Kto ho zriadil a financoval? Jednalo sa o kult provinciálneho alebo municipiálneho charakteru? Slúžil k legitimizácii panovníka? Kto fungoval ako kňazi tohto kult? Slúžil kult ako prostriedok romanizácie krajiny? Prispel k postupnej municipalizácii Egypta? Aj keď sa zdá, že otázok je viac než odpovedí, mnohé z nich je možné na základe dnešného stavu poznania zodpovedať.

Pre cisársky kult v Egypte je charakteristických niekoľko znakov. Na rozdiel od ostatných provincií tu nefungoval *Koinon* a cisár tu bol vždy uctievaný bez bohyne Romy.³⁶² Svätyne cisárskeho kultu boli samostatné, verejne prístupné stavby, presný opak chrámov tradičných egyptských božstiev, ktoré boli pre väčšinu ľudí uzavreté. Zo zboru kňazov cisárskeho kultu boli vylúčení kňazi tradičných egyptských božstiev. Ako kňazi (*neokoroi*) pôsobili mestskí úradníci pochádzajúci z miestnej gréckej elity.³⁶³ V každom meste existoval úrad najvyššieho mestského kňaza, a aj keď sa tento úrad v prameňoch objavuje až od polovice 2. storočia po Kristovi, existujú náznaky, že mohol vzniknúť už za Augusta. Vieme tiež, že úrad bol v 2. storočí po Kristovi dedičný a pomerne finančne nákladný, preto ho mohli zastávať len najmajetnejší predstavitelia mesta. Všetci kňazi v provincii podliehali Najvyššiemu kňazovi Alexandrie a Egypta.³⁶⁴ Nejednalo sa o náboženskú, ale výhradne administratívnu funkciu, akýsi štátny dohľad nad fungovaním chrámov a kňazských zborov. Fungoval tiež ako prostredník medzi obyvateľmi a egyptskými kňazmi. Podobne ako v prípade najvyššieho mestského kňaza, aj tento úrad je doložený až od 2. storočia a zdá sa, že bol zriadený až za Hadriana, aj keď niektorí bádatelia sa domnievajú, že mohol vzniknúť už v polovici 1. storočia po Kristovi. Zastávali ho výhradne rímski jazdci menovaní cisárom, pre ktorých bol súčasťou profesijnej kariéry (*cursus honorum*).

³⁶² Jedným z hlavných dôvodov mohol byť fakt, že provincia nepodlieha rímskemu senátu, ale priamo cisárovi a senátori sem mali zakázaný vstup (Pfeiffer 2012, 95).

³⁶³ Pfeiffer 2012, 87.

³⁶⁴ Pfeiffer 2012, 91.

Svätyne cisárskeho kultu boli samostatné stavby, aj keď často stáli v blízkosti chrámov egyptských božstiev. Jednalo sa o vždy stavby grécko-rímskeho typu, ktoré stáli na prominentných miestach a na ich stavbu boli použité najkvalitnejšie dostupné materiály.³⁶⁵ Zdá sa, že v každej metropole, centre *nomu*, stála minimálne jedna cisárska svätyňa. V niektorých mestách máme doložené tiež samostatné svätyne cisára Hadriana (*Hadrianea*). Pre svätyne máme však aj doklady v menších osadách. V písomných prameňoch sa objavujú pod rozličnými názvami: *templum*, *aedes*, *temenos*, *naos*, *kaisarion*, *caesareum*, *sebasteion*, *augusteum* a pod. Okrem samotných svätýň boli cisárovi zasvätené aj menšie kaplnky alebo oltáre. Pomerne problematická je otázka ich zakladania a financovania, nedochoval sa totiž ani jediný edikt, ktorým by štátna správa nariaďovala zriadenie niektorej z týchto svätýň. Názory bádateľov sa v tejto otázke značne rozchádzajú. Niektorí sa prikláňajú k názoru, že zriadenie a financovanie kultu aj svätýň prebiehalo z iniciatívy rímskej správy. Vieme totiž, že najvýznamnejšiu svätyňu, tú v Alexandrii, dostaval a vysvätil samotný prefekt. Ich oponenti zastávajú názor, že iniciatíva vychádzala skôr zo strany miestneho obyvateľstva, v snahe zavďačiť sa Rímu. Ich názor podporujú písomné zmienky na niektorých papyrusoch.

Svätyne cisárskeho kultu plnili niekoľko funkcií. Primárnou funkciou bolo uctievanie cisára v podobe sochy, na ktorej boli vykonávané rituály podobne ako u sôch egyptských božstiev (umývanie, prezliekanie, pálenie kadidla, predkladanie obetí a pod.). S úplnou istotou nie je možné doložiť, či tu bola uctievaná vždy len socha vládnuceho cisára alebo aj jeho predchodcov. Nález podstavcov pre 14 sôch s menami rôznych cisárov v najposvätejšej časti (*nau*) Augustovho chrámu v Karnaku by mohlo potvrdzovať skôr druhú možnosť.³⁶⁶ Ako už bolo zmieňované, napríklad cisár Hadrian, veľmi obľúbený medzi obyvateľmi Egypta, mal samostatné svätyne, *Hadrianea*. Keďže svätyne boli verejne prístupné,

³⁶⁵ Väčšinou sa jednalo o najkvalitnejšie miestne materiály, v prípade Karnackej svätyne bol však použitý aj mramor, ktorý musel byť importovaný, keďže na území Egypta sa prirodzene nevyskytuje.

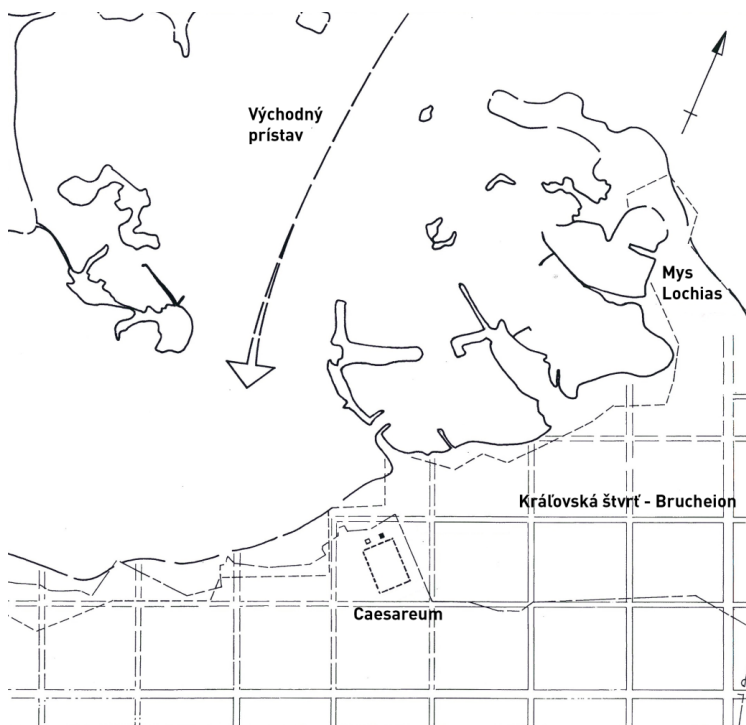
³⁶⁶ Jedná sa však o ojedinelý nález, ktorý doteraz nebol kompletne publikovaný. Dve z nich patrili Augustovi, tri Claudiovi (Pfeiffer 2012, 83–100).

obyvatelia mohli vstupovať až do *nau* a k nohám sochy panovníka ukladať svoje žiadosti, priania a sťažnosti. V dobe rôznych významných výročí spojených s cisárom a jeho rodinou, predovšetkým počas oslavy cisárových narodenín, sa tu za prítomnosti *stratéga* konali obeť a zahajovali slávnosti, ktoré ich sprevádzali.³⁶⁷ Chrámy však neplnili len náboženskú funkciu, boli zároveň významnými administratívnymi centrami. Na ich priečelia boli vyvesované edikty a nariadenia, boli tu menovaný mestskí úradníci a dochádzalo tu tiež k otváraniu závetov. Zdá sa teda, že zohrali dôležitú úlohu pri municipalizácii krajiny.

Archeologicky máme doložené 3 svätyne, z písomných prameňov poznáme mnoho ďalších z celej oblasti *chory*. Pre všetky chrámy je typické, že šlo o stavby grécko-rímskeho typu. Najznámejšou, najväčšou a najhonosnejšou bola svätyňa v Alexandrii³⁶⁸ (obr. 2). V prameňoch sa objavuje pod rozličnými menami: *Caesaris templum*, *Caesareum magnum* či *Kaisaros neós*. Jeho stavbu zahájila už Kleopatra s úmyslom venovať ju Caesarovi, dokončil ju však až prvý prefekt Cornelius Gallus a zasvätil ju Octavianovi v roku 29 pred Kristom. Chrám sa týčil na vyvýšenine nad prístavom v najzápadnejšej časti kráľovskej štvrte a bol dobre viditeľný z mora. O vzhľade okrsku vieme pomerne málo. Jednalo sa o pravouhlý *temenos*, do ktorého viedlo schodisko z prístavu. Vnútroňná zástavba sa s najväčšou pravdepodobnosťou podobala oficiálnym stavbám neskorej rímskej republiky (napr. Pompeiov portikus) so stĺporadím po stranách a chrámom a ďalšími stavbami uprostred. Okrem hlavného chrámu sa tu mala nachádzať tiež knižnica a zelené priestranstvá. Pred okrskom boli vztýčené 2 obelisky, ktoré tu stáli až do 19. storočia, kedy boli prevezené do Londýna (tzv. Kleopatrina ihla) a New Yorku. Problematika zriadenia a financovania výstavby tohto chrámu bola zmieňovaná vyššie. Podľa toho, kto stavbu zasvätil sa zdá, že za ňu zodpovedala oficiálna štátna správa.

³⁶⁷ Účasť *stratéga* na fungovaní cisárskeho kultu by mohla naznačovať, že na zriaďovaní a fungovaní sa podieľala štátna správa. Viac o cisárskych sviatkoch: Herklotz 2007, 318–332.

³⁶⁸ Svätyňu ako prvý zmieňuje Strabón (17,1,9). Najpodrobnejší popis sa zachoval u Filóna Alexandrijského (LegGai, 149–151). Viac: Herklotz 2007, 267–272; Capponi 2011, 55–56.



Obr. 2: Caesareum v Alexandrii. Podľa: McKenzie, Judith. 2007. *The Architecture of Alexandria and Egypt 300 BC – AD 700*. New Haven and London: Yale University Press.

Ďalšia svätyňa bola objavená pred južnou vežou 1. pylóna chrámu v Karnaku (obr. 3). Nachádzala sa teda mimo okrsok Amonovho chrámu, čím sa vyčleňoval z prostredia egyptských božstiev.³⁶⁹ Bola skúmaná už v 1. polovici 20. storočia, bohužiaľ výsledky z jej výskumu neboli dodnes publikované. Nepoznáme presne ani dátum vzniku stavby, ani jej vysvätenia. Ako najpravdepodobnejšia sa javí možnosť, že bol postavený krátko po roku 29 po Kristovi, kedy prvý prefekt Cornelius

³⁶⁹ Nie je jasné, či o jej umiestnení rozhodol ten, kto ju zriadil, či už štátna správa alebo miestne obyvateľstvo, s cieľom zabezpečiť jej návštevníkom neobmedzený prístup, alebo ju egyptskí kňazi sami odmietli nechať postaviť v posvätnom okrsku.



Obr. 3: Prvý pylón Amonovho chrámu v Karnaku, pred južnou vežou ktorého pôvodne stál Augustov chrám. Archív Českého egyptologického ústavu.

Gallus potlačil povstanie obyvateľstva v tejto oblasti a demonštroval tak jasne, pod koho kontrolou sa územia nachádza. Na základoch staršieho ptolemaiovského chrámiku vznikla malá grécko-rímska stavba (8 x 14 m) na nízkom pódiu, zo strany prístupovej cesty dostupná schodiskom. Stavebným materiálom boli hlinené tehly, doplnené mramorovými architektonickými prvkami (objavená bola mramorová korintská hlavica stĺpu). Zaujímavý nález sa podarilo objaviť v *nau* svätyni. Jednalo sa o bázy 14-tich cisárskych sôch signované menami cisárov Augusta, Tibéria či Claudia.

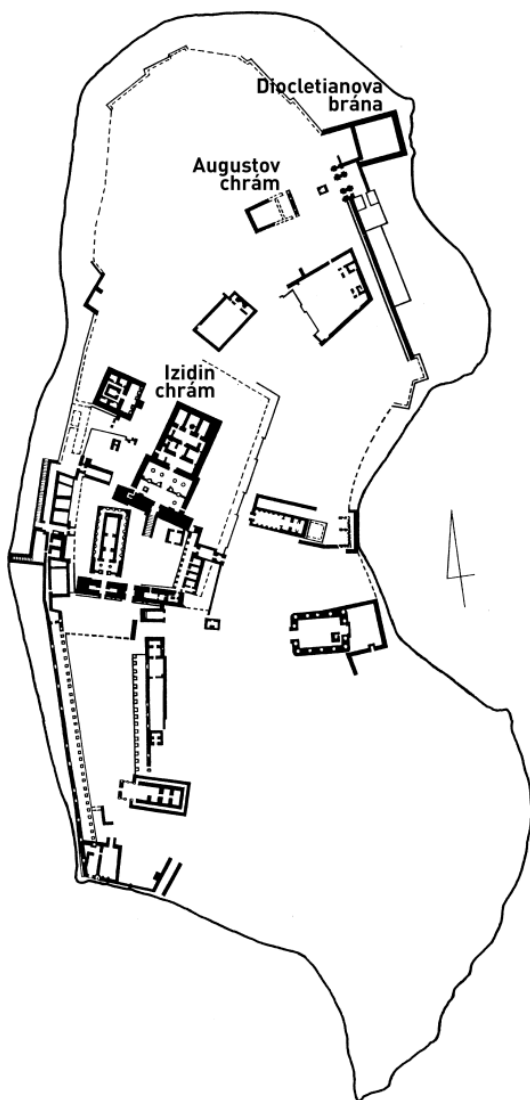
Najjužnejším z dochovaných chrámov cisárskeho kultu je Augustov chrám na ostrove Fílé (obr. 4). Fílé ležiace neďaleko 1. nílkeho kataraktu bolo dôležitým náboženským centrom a pútnickým miestom. Augustov chrám sa nachádza v severnej časti ostrova, za chrámom bohyně Izis. Výskumy tu prebiehali už na konci 19. storočia. Podľa dedikačného nápisu na dochovanom architráve bol chrám zasvätený v roku 13/12 pred Kristom prefektom P. Rubriom Barbarom. Aj v tomto prípade sa jedná o malý pódiový chrám typu *in antis* z lokálneho pieskovca

doplneného o žulové korintské stĺpy. Pred chrámom sa nachádzalo dláždené nádvorie s obetným oltárom. Ani u tejto svätyne nie je jasné, kto jej stavbu inicioval a financoval, väčšina odborníkov sa však prikláňa k názoru, že sa jednalo o aktivitu miestneho obyvateľstva, aj keď zbytky architrávu by mohli naznačovať istý podiel rímskej správy.

Ostatné svätyne cisárskeho kultu poznáme len z písomných prameňov. Významnú funkciu plnil chrám v Oxyrhynchu, ktorý fungoval až do začiatku 5. storočia po Kristovi, kedy bol zrejme zmenený na kresťanský kostol. Existoval tu tiež samostatný chrám cisára Hadriana, ktorý mesto osobne navštívil. Ďalšie chrámy stáli v mestách ako Arsinoe (Fajjúmska oáza), Hermopolis Magna, Lykopolis, Antinoopolis, Bubastis, Filadelfia či na ostrove Elefantína.³⁷⁰

V rímskom Egypte teda fungovali 2 kulty cisára. Jeden, v ktorom vystupoval ako tradičný egyptský faraón, žijúci boh, garant poriadku *maat* a blahobytu krajiny, zobrazovaný na stenách egyptských chrámov obetujúci miestnym božstvám. A druhý, v podobe rímskeho cisára so samostatnými chrámami a kňazským zborom, nadväzujúci na kulty v iných provinciách a určený všetkým obyvateľom provincie. Povaha tohto kultu však bola v mnohých rysoch odlišná od iných provincií. Cisár tu nebol nikdy uctievaný spoločne s bohyňou Romou, fungovanie kultu neriadil provinčný snem (*Koinon*) a nemal ani výhradne provinčný ani municipiálny charakter, zahrňuje totiž rysy oboch. Alexandrijský chrám a kult s ním spojený bol iniciovaný a fungoval s oficiálnou podporou štátnej správy, zatiaľ čo chrámy v *chore* boli pravdepodobne zriaďované a financované miestnou samosprávou, ktorej úradníci často fungovali ako kňazi tohto kultu. Fakt, že významnú úlohu v kulte zohrával *stratégos*, úradník menovaný štátnou správou, však môže naznačovať zapojenie štátnej správy do spravovania kultu. Podobne ako v iných východných provinciách tu bol vládnucci cisár uctievaný už počas svojho života, v Ríme boli božské pocty udelené len niektorým z nich a to výhradne po ich smrti. Aj keď sa niektorí z cisárov často zdráhali tieto pocty prijať, v provinciách ich tolerovali. Je však zrejmé, že aj napriek všetkej snahe rímskej správy našiel cisársky kult u miestneho obyvateľstva len malú odozvu.

³⁷⁰ Viac o týchto svätyňiach: Herklotz 2007, 276–282.



Obr. 4: Mapa ostrova Fílé. Augustov chrám v severnej časti ostrova.
Podľa: Verner, Miroslav – Bareš, Ladislav – Břetislav Vachala. 2007.
Encyklopedie starověkého Egypta. Praha: Nakladatelství Libri.

Literatúra

- Bowman, Alan K. 1986. *Egypt after the Pharaohs: 332 BC–AD 642 from Alexander to the Arab Conquest*. London: British Museum Publications.
- Capponi, Livia. 2005. *Augustan Egypt. The Creation of a Roman Province*. New York: Routledge.
- Capponi, Livia. 2011. *Roman Egypt*. London: Bristol Classical Press.
- Dörner, Norbert. 2014. *Feste und Opfer für den Gott Caesar: Kommunikationsprozesse im Rahmen des Kaiserkultes im römischen Ägypten der julisch-claudischen Zeit (30 v. Chr. – 68 n. Chr.)*. Rahden/Westf.: Verlag Marie Leidorf GmbH.
- Grenier, Jean-Claude. 1987. „Le protocole pharaonique des empereurs Romain.” *Revue d’Égyptologie* 38: 81–104.
- Herklotz, Frederike. 2007. *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten*. Frankfurt am Main: Verlag Antikee. K.
- Janák, Jiří. 2005. *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Nakladatelství Libri.
- Lewis, Naphtali. 1983. *Life in Egypt under Roman Rules*. Oxford: Clarendon Press.
- Palme, Bernhard. 2001. „The Range of Documentary Texts: Types and Categories.” In *The Oxford Handbook of Papyrology*, vyd. Roger S. Bagnall, 358–394. New York: Oxford University Press.
- Pfeiffer, Stefan. 2012. „The Imperial Cult in Egypt.” In *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, vyd. Christina Riggs, 83–100. New York: Oxford Handbooks in Archaeology.
- Pfeiffer, Stefan. 2010. *Der römische Kaiser und das Land am Nil*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wellner, Luděk V. 2011. *Ptolemaiovci: Z makedonských hor na trůn faraonů*. Praha: Epoque.

Fenomén šugnánské svatby

Šugnánci tvoří jednu z tzv. pamírských skupin, jejichž příslušníci žijí na území dnešního Tádžikistánu, Afghánistánu, Pákistánu a Číny.³⁷¹ Pro tyto obyvatelé horských oblastí pohoří Pamír se v současné době ustálilo používání etnonymu *Pamírci*. Tento etnonym však nezaštiťuje jednu homogenní jazykovou či etnickou skupinu, ale několik různých podskupin, které sdílejí podobnou kulturu, užívají relativně blízké jazyky a vyznávají společné náboženství (ismá'ilia).³⁷² Společný koncept pamírství tedy sdílejí dílčí etnické – jazykové podskupiny. Jedná se o tzv. Šugnánce, Vachánce, Rušánce, Iškašimce aj.³⁷³

Hlavním tématem tohoto textu je popis a analýza fenoménu tzv. šugnánské svatby. Jak již bylo vymezeno výše, Šugnánci nejsou jedinou skupinou, která bývá označována jako pamírská. V některých kontextech se sice hovoří o tzv. pamírské svatbě, nicméně je možné konstatovat, že toto označení je poměrně zobecňující a zjednodušující. Přestože jednotlivé pamírské skupiny sdílejí některé velice podobné kulturní rysy, v mnoha aspektech se však od sebe odlišují. Tato skutečnost je spjata

³⁷¹ Problematikou pamírských skupin v Tádžické republice se zabývá například Ivan Ivanovič Zarubin (Zarubin 1960), Frank Bliss (Bliss 2006), Tofir Kalandarov (Kalandarov 2004) aj. V širším kontextu se k otázce pamírského osídlení vyjadřují například Hermann Kreutzmann (Kreutzmann 2003), Libor Dušek (Dušek 2016) aj.

³⁷² Bliss 2006, 90–193; Retka 2010, 253–261 aj.

³⁷³ Horák 2005, 142; Retka 2010, 253–261; Bliss 2006, 101 aj. Toto dělení však není jednotné, jednotliví autoři se ve vymezování pamírských skupin mohou ve svých textech od sebe odlišovat.

nejen s poměrně izolovanými lokalitami, ve kterých jednotliví Pamírci žijí, ale také často s diametrálně odlišným historickým vývojem.³⁷⁴ Pojem *pamírská svatba* je tedy možné chápat jako zjednodušující nálepkou, která často zastřešuje různé tradice a rituály spojené se svatebními rity obyvatel Pamíru. Popřípadě se může jednat o synonymum k pojmu šugnánská svatba, neboť Šugnáneci tvoří nejpočetnější a v mnoha ohledech nejvýraznější (z hlediska sebe prezentace) pamírskou skupinu.³⁷⁵ Cílem tohoto textu není komparace svatebních ritů jednotlivých pamírských skupin, byť k dílčím srovnáním se autor ve výjimečných případech bude uchylovat. Hlavní rovinou by měla představovat otázka, jakými směry se fenomén šugnánské svatby vyvíjí a jaké aspekty tento vývoj ovlivňují. Autor se tedy zaměří na srovnání „tradiční“ podoby daného fenoménu (jak ho známe z popisů cestovatelů a výzkumníků konce devatenáctého a začátku dvacátého století³⁷⁶) s podobou, který má v současné době.³⁷⁷

³⁷⁴ O vlivu geopolitického rozdělení Pamíru mezi jednotlivé státy (především Tádžikistán – jeden z nástupnických států SSSR a Afghánistán) pojednává například publikace Libora Duška *Trojí tvář Vachánu* (Dušek 2016).

³⁷⁵ Tento předpoklad je však platný pouze v kontextu Tádžické republiky, tedy v lokalitě, kde autor tohoto textu realizuje svůj dlouhodobý antropologický výzkum. Například v Číně a v Pákistánu Šugnáneci nežijí, pokud by se v těchto zemích použil pojem *pamírská svatba*, byl by nejspíše chápán jako ekvivalent pojmu *vachánská svatba*.

³⁷⁶ Popisem tradiční podoby šugnánské svatby se zabývá například Ivan Ivanovič Zarubin (Zarubin 1960) či Tofir Kalandarov, který vychází i postřehů dánského důstojníka a cestovatele Olufseny (Kalandarov 2004, 270–282).

³⁷⁷ Informace týkající se současné situace v tádžickém Pamíru budou vycházet především z dat, která autor získal v průběhu svého opakovaného terénního výzkumu. Tento výzkum probíhá (s přestávkami) od roku 2006. Pro tento text jsou klíčové postřehy z výzkumu z roku 2014 (4 měsíce), v průběhu kterého autor studoval na Institutu humanitních nauk (součást tádžické akademie věd) šugnánský jazyk. Pokud není uvedeno jinak, veškerá použitá transkripce šugnánského jazyka vychází z poznatků získaných na této instituci. Kromě studia šugnánského jazyka se autor věnoval i výzkumným rozhovorům na dané téma a v neposlední řadě mnoha hodinám zúčastněného pozorování.

Základní pojmy

- **Xunči**³⁷⁸ – ženich, ve smyslu ženich na svatbě
- **Xismúnj** – ženich, ve smyslu „můj ženich“ – budoucí manžel
- **Niwenc** – nevěsta, ve smyslu nevěsta na svatbě
- **Xismenz** – nevěsta, ve smyslu „má nevěsta“ – budoucí manželka
- **Sūr** – svatba

Fáze svatebního procesu

Svatební rituál u Šugnánců neprobíhá pouze v rámci jednoho dne, nýbrž se jedná o kontinuální rituální proces, jehož jednotlivé fáze mohou trvat několik týdnů až měsíců.³⁷⁹ Celý proces šugnánské svatby se v současné době skládá z následujících fází:

- **Tilaptow** – prosení o nevěstu
- **Xexičíd** – setkání budoucích příbuzných
- **Kuxn** – platba za nevěstu
- **Sūr** – vlastní svatební obřad
- **Xixsaalem** – návštěva ženicha v domě rodičů nevěsty
- **Kalzined** – návštěva rodičů nevěsty v domě ženicha
- **Wamen salúm yod** – Salúm nevěsty – návštěva nevěsty v domě svých rodičů³⁸⁰

³⁷⁸ Znak X je v šugnánské abecedě používám pro souhlásku Ch – tedy Xunči (čti Chunči), Xexičíd (Chechičíd) atd.

³⁷⁹ Například autoři publikace *Pamir: příroda, istorija, kultura* konstatují, že pamírská svatba je svázána s řadou obyčejů a obřadů (Mamadšerzodšojev a Nazardod 2007, 32).

³⁸⁰ Toto vymezení jednotlivých fází se může u jednotlivých autorů částečně odlišovat. Určité podobnosti je možné vysledovat i při porovnání průběhu svatby vachánské. O této problematice se zmiňuje Libor Dušek, který konstatuje, že svatba u Vachánců probíhá následujícími fázemi: *čilgag* – zásnuby (u Šugnánců *tilaptow*), *ptukdin* (u Šugnánců *xexičíd*), *perg vendek* – pět dní před svatbou přichází otec ženicha přinést dary pro nevěstu (oblečení, boty a šátky), *sup ketak* – pečení chlebových placek, *gušt pecak* – porážka a příprava masa na svatební hostinu, *seprežuevn* – zkrášlování nevěsty a ženicha, *idghanz lokpar* – oblékání nevěsty, *šoni lokper* – oblékání ženicha, *nikoh* – formální stvrzení sňatku (u Šugnánců *niko*), *meher* – složení platby za nevěstu (u Šugnánců *kuxn* – předchází však vlastní svatbě *sur*), *čaš slum* – den po svatbě navštíví ženich matku nevěsty (u Šugnánců je fáze *xixsaalem* – netýká se však pouze návštěvy tchyně, ale i tchána) (Dušek 2016, 166–168).

Tilaptow – prosení o nevěstu

Svatební proces začíná fází *tilaptow*. Otec, starší bratr nebo jiný vážený příbuzný ženicha přichází do domu budoucí nevěsty a žádá její příbuzné (rodiče), aby ji provdali za jeho syna (bratra atd.).³⁸¹ V některých případech nedochází pouze k *tilaptow* v domě rodičů nevěsty, občas může nastat i situace, že žádající navštívuje i další příbuzné nevěsty, aby jim budoucí sňatek posvětili. K této situaci dochází především v případě, že tito další příbuzní představují významné osobnosti dané lokality (například starostové obcí atd.). Rodina nevěsty může vyslance ženicha odmítnout, i opakovaně. V současné době mívá *tilaptow* spíše symbolický význam. Novomanželé jsou již předem domluvení, že se chtějí vzít, požádají tedy rodiče, aby zorganizovali *tilaptow*, kde se symbolicky domluví. Na druhou stranu však někteří informanti hovoří i o tom, že stále může docházet ke sňatkům, které jsou domluveny pouze rodiči novomanželů, kteří do výběru svého budoucího partnera nemohou hovořit.

Xexičíd – setkání budoucích příbuzných

V případě úspěšného *tilaptow* následuje fáze *xexičíd*. Několik vybraných vážených příbuzných ženicha se vypraví do rodiny nevěsty. Ženichovu rodinu při této fázi zastupují pouze muži, jedná se o skupinu přibližně deseti nejbližších a nejvážnějších mužských příbuzných, kteří zastupují celý svůj rod (vesnici).³⁸² Rodina nevěsty je zastoupena i ženskými příbuznými. Jedná se o první veřejné přihlášení se k budoucímu příbuzenskému svazku mezi rodinami ženicha a nevěsty. Jedná se tedy o první projevy budoucího vztahu, který Šugnánci označují pojmem *Quda* (vzájemný příbuzenský vztah mezi rodiči ženicha a nevěsty).

³⁸¹ Kalandarov zmiňuje, že k fázi *tilaptow* se váží další dva důležité pojmy. Jedná se o *duzdakupursi* a *guftugu*. Oba tyto pojmy se používají pro označení situace, kdy zástupci ženicha přicházejí do rodiny nevěsty a žádají o její ruku (Kalandarov 2004, 271). Rozdíl však je v denní době. V případě *duzdakupursi* přicházejí příbuzní ženicha ve večerních hodinách (aby si sousedi nevšimli případného odmítnutí), oproti tomu *duzdakupursi* probíhá v průběhu dne.

³⁸² Dříve s sebou představitelé rodiny ženicha přinesli ovci, maso a 80 lipjošek (místní chlebová placka) (Kalandarov 2004, 272). V současné době se od této praxe částečně opouští, zástupci ženicha sice stále sebou přinášejí lipjošky, ale ovci a maso již nenosí.

Podobně jako při *tilaptow*, se ani *xexičid* novomanželé neúčastní. Novomanželé se spolu setkávají až při vlastní svatbě (*sūr*).

Kuxn – platba za nevěstu

Zajímavý aspekt svatebního procesu je platba za nevěstu. Informanti se shodují, že k určité platbě ze strany rodiny ženicha skutečně dochází, ale že forma a výše této platby není zdaleka tak vysoká, jak je tomu u pasteveckých skupin (například *kalim* u Kyrgyzů). Šugnánci platbu za nevěstu označují pojmem *kuxn*. *Kuxn* však není přesným ekvivalentem platby za nevěstu, jedná se spíše o darování výbavy nevěště, neboť *kuxn* si neoponechá rodina nevěsty (jak je tomu u kyrgyzského *kalimu*), ale nevěsta si ho odnáší do své nové domácnosti (v případě patrilokálních Šugnánců tedy do rodiny ženicha), popřípadě se spotřebuje v průběhu svatby (v případě potravin).

Asi týden před vlastním svatebním rituálem přináší otec ženicha do rodiny nevěsty *kuxn* v přibližně následujícím složení:

- 7 kusů *kolā* – látka
- 2 kusy šol – velký šál
- 1 kus *turak* – průhledný šál, sloužící jako závoj
- 40 kg masa (*guxt*)
- 20 kg rýže (*birinj*)
- 1 beran (*bučak*)

Tyto položky (složení) *kuxn* jsou konstantní, může však docházet k určitým rozdílům týkajícím se množství a počtů jednotlivých surovin. Jednotlivé položky *kuxn* jsou použity rodinou nevěsty na přípravu svatby (pohoštění), látky si nevěsta odnáší do své nové domácnosti.

Sūr – vlastní svatební rituál

Průběh svatebního dne – liminální fáze rituálu³⁸³

Od rána svatebního dne dochází k přípravě novomanželů na vlastní svatební rituál. Tato příprava probíhá odděleně, vždy v domě rodičů

³⁸³ Inspirativní může být nahlížet na dané fázi pohledem Victora Turnera, tedy prostřednictvím konceptů přechodových rituálů (Turner 2004, 95–105).

jednotlivých novomanželů. Autor tohoto textu měl možnost pozorovat průběh svatebního rituálu z pohledu člena skupiny (příbuzní, přátelé atd.) ženicha, tato pasáž se tedy bude týkat především této roviny problematiky.

Sartarošûn

Již od rána je ženich rituálně připravován. Proces přípravy ženicha bývá v šugnánštině označován jako *sartarošûn*. Tento pojem vychází z tádžických slov *sar* hlava a *torošûn* holit. Informantka Shalo hovořila o skutečnosti, že dříve byly všem ženichům v den svatby oholeny nejen tváře, ale i hlava. Tento zvyk do současné doby přetrvává především v symbolické rovině. Mladí muži se několik dní před svatbou neholí a v den svatby tedy mívají plnovous. Tento plnovous je však v rámci *sartarošûn* obřadně oholen. Vlasy holeny již nebývají, dochází pouze k symbolickému zastřížení účesu. Po oholení vousů a zastřížení vlasů nastává fáze přípravy svatebního oblečení. Ženich je oblékán veřejně, za doprovodu hudby³⁸⁴ a tance svatebních hostů. Z hlediska kontextu symbolického prostoru pamírského domu, sedí ženich na čestném místě na *barnexu*, muži sedí v jeho okolí. Ženy a děti sedávají na tzv. ženském místě – čirizak. V průběhu přípravy ženicha bývá přítomen i místní chalífa.

V rámci *sartarošûn* ženich nevykonává žádnou aktivitu. Tento den ženich nic nedělá, podle informantů se má jako *car*³⁸⁵ (tadž. šah, šugn. šā). Veškeré aktivity spojené s touto fází přípravy na svatební obřad (mytí, holení, stříhání, oblékání atd.) zajišťují ženichovi nejbližší přátelé, kteří v průběhu dne vystupují v rolích ženichových průvodců a svědků.

Po realizaci *sartarošûn* dochází k pozvolnému přesunu ženicha a jeho doprovodu do domu nevěsty, kde probíhá vlastní svatební rituál. Ženichův doprovod je sice početnější než při předchozím *xexičíd*, nicméně i při vlastní *sûr* je ženich doprovázen pouze mužskými příbuznými

³⁸⁴ Muzikanti hrají na bubny a zpívají: *Imrûz či rûz? Sar-tirošon!* (Co je dnes za den? Dnes stříhejte hlavy!) (Kalendarov 2004, 278). Poznámka: veškeré texty písní uvádí Kalendarov v šugnánštině i ruském jazyce. Autor tohoto textu při překladu do českého jazyka vycházel z ruské verze písně.

³⁸⁵ Kalendarov používá pro šugnánštinu termín *šo* ruský ekvivalent *knjaz*, tedy *kníže* (Kalendarov 2004, 280). Lze se však setkat i s ekvivalentem *car*.

a přáteli. Ženy zůstávají v domě ženichových rodičů a očekávají příjezd novomanželů. Příchod ženicha a jeho doprovodu do lokality nevěsty je doprovázen hrou na bubny a zpěvem *Šo muborak bod!* (Ať je požehnán na knížete/cara) a následně *Šo daromad xona-ye!* (Do domu přichází kníže/car). Po vstupu průvodu (v pořadí chalífa, ženich, jeho svědci, muzikanti z vesnice ženicha a poté všichni ostatní) do domu nevěsty začínají muzikanti z vesnice nevěsty hrát a zpívat *Xuš omadī, yor memoni mo!* (Buď vítán hoste drahý!).³⁸⁶

Vlastní svatební rituál probíhá v domě rodičů nevěsty a trvá přibližně tři hodiny. Průběh rituálu zajišťuje chalífa (z vesnice ženicha), který po určité době hraní a veselí přeruší děj a začne se svatebním rituálem *niko*, po kterém se ženich a nevěsta stávají manželi.³⁸⁷ Ke konci svatebního rituálu se nevěsta loučí se svými příbuznými a symbolicky opouští dům svých rodičů a odchází do svého nového domova (do domu rodičů ženicha).³⁸⁸ Z domu nevěsty průvod odhází v pořadí: chalífa, nevěsta v doprovodu jedné z žen (činiwerz), ženich, muzikanti, kteří zpívají *Šoyi mo dar safar-e* (Kníže/car náš jde) a za nimi všichni ostatní.

Xixsaleem – návštěva ženicha v domě rodičů nevěsty

Po třech dnech od svatebního rituálu se ženich sám vrací zpět do domu své nevěsty. Přichází pozdravit své nové příbuzné a potvrdit tak vzájemný příbuzenský vztah. Manželka se ke svým rodičům může vypravit na návštěvu až mnohem později.

Kalzined – návštěva rodičů nevěsty v domě ženicha

Přibližně po týdnu od svatby přichází rodiče nevěsty do domu ženicha. Cílem této rituální návštěvy je pozdravit své nové příbuzné (zetě a *quda*) a setkat se se svojí dcerou. V průběhu této návštěvy dochází k rituálnímu mytí hlavy nevěsty, která si celou dobu od svatby své vlasy nemyje. Z důvodu tohoto rituálního úkonu je *kalzined* někdy označován ruským termínem *glavomajka*.

³⁸⁶ Kalandarov 2004, 280.

³⁸⁷ Kalandarov 2004, 281.

³⁸⁸ Zde se nabízí částečná paralela s Coulangesovým popisem antické obce (tedy patri-lokální a -lineární společnosti) (Coulanges 1998, 40–47).

Wamen salúm yod – salúm nevěsty

Po 1–2 měsících od vlastní svatby (*sūr*) žádá nevěsta svou novou rodinu (manžela a jeho rodiče), zda může jet navštívit své rodiče. Do této doby by nevěsta neměla samostatně opouštět lokalitu (vesnici) svého manžela. Až po první rituální návštěvě svých rodičů se pro nevěstu opět symbolicky otevře cesta k její původní rodině.

Výše uvedený popis jednotlivých fází a procesů představuje spíše tradiční pojetí šugnánského svatebního ritu. V současné době jsou sice stále jednotlivé fáze většinou dodržovány a naplňovány, často však dochází k jejich různým modifikacím, v průběhu kterých se aktéři snaží naplnit alespoň symbolickou rovinu dané tradice. Významným faktorem ovlivňujícím každodenní i sakrální život pamírských Šugnánců je ekonomická i kulturní orientace na Ruskou federaci. Tento aspekt se projevuje v určité rusifikaci šugnánských tradic.³⁸⁹ Jako příklad lze uvést skutečnost, že vedle tradiční šugnánské svatby v pamírském domě probíhá i následná oslava v restauraci (nevěsta mění tradiční červené oblečení za evropské bílé šaty). Další rovinou je i skutečnost, že mnozí mladí lidé v dnešní době žijí mimo Pamír, především v Rusku. Do své původní lokality se vrací pouze na několik týdnů v roce (někdy i po několika letech). Svatební rituály jsou tedy ovlivněny i touto skutečností. Někteří informanti hovořili například o tom, že mladí lidé se setkávají v Dušanbe či v Moskvě, dohodnou se, že se chtějí vzít a své rodiče prostřednictvím moderních komunikačních technologií žádají, aby první fáze svatby zrealizovali bez nich. Tito migrující novomanželé přijíždějí „pouze“ na vlastní svatební obřad *sūr*, po kterém se opět vrací do lokality, ve které mají práci. Z tohoto hlediska tedy nelze na fenomén šugnánské svatby nahlížet pouze v rovině tradice a rituálů, nýbrž je potřeba zohlednit i rovinu transnacionální a migrační.

³⁸⁹ Tento předpoklad se týká pouze Šugnánců, kteří žijí na území Tádžické republiky. Šugnánci žijící na území Afghánistánu samozřejmě rusifikace svých tradic a kultury příliš nepocítují. V tomto ohledu je možné na danou problematiku nahlížet i prostřednictvím diskurzu kolonialismu a kulturních změn, která je koloniálním (v tomto případě ruským) či nekoloniálním působením následně vyvolávána. Tento vztah kultury centra a periferie řeší například Homi Bhabha, který hovoří o určité hybridizaci kultur (Bhabha 2012).

Literatura

- Bhabha Homi K. 2012. *Místa kultury*. Praha: tranzit.cz.
- Bliss, Frank. 2006. *Social and Economic Change in the Pamirs (Gorno – Badakhshan, Tajikistan)*. New York: Routledge.
- Coulanges, Fustel de. 1998. *Antická obec*. Praha: Pastelka.
- Dušek, Libor. 2016. *Trojí tvář Vachánu. Proměny tradičního způsobu života horalů žijících na území Afghánistánu, Tádžikistánu a Pákistánu*. Praha: Filosofická fakulta Univerzity Karlovy.
- Horák, Slavomír. 2005. *Střední Asie mezi východem a západem*. Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Kalandarov, Tofir, Safarbekovič. 2004. Šugnanci (Istoriko-etnografičeskoje issledovanije) . Moskva: Rossijskaja Akademija Nauk.
- Kreutzmann, Hermann. 2003. „Ethnic minorities and marginality in the Pamirian“. *The Geographical Journal*, Vol. 169, No. 3: 215–235.
- Mamadšerzodšojev, Umed Šozodamamadovič a Nazardod Džonbobojevič Džonbobojev. 2007. *Pamir: příroda, istorija, kultura*. Biškek: Universitet Centralnoj Azii.
- Middleton, Robert. 2010. *The Pamirs – History, Archeology and Culture*. University of Central Asia.
- Retka, Tomáš. 2010. „Identita(y) obyvatel tádžického Pamíru“. *AntropoWEBZIN*. 3/2010: 253–261.
- Turner, Victor. 2004. *Průběh rituálů*. Brno: Computer press.
- Zarubin, Ivan, Ivanovič. 1960. Šugnanskije texty i slovar. Moskva: Akademija Nauk.

Duchové Kambodži – živá tradice

Víra v duchy je po celé Kambodži neoddělitelnou součástí každodenního života. V tomto příspěvku bych rád pojednal o některých z mnoha duchů, strašidel a přízraků Kambodži a jejich aspektech. Dále bych rád uvedl několik příkladů, a stejně tak důkazů toho, že tato víra není pouze součástí kulturních zvyklostí, folklórem či historkami pro děti, ovšem je živoucí, vyvíjející se tradicí.

Náboženství v Kambodži

Ještě než přistoupím k příkladům a „klasifikaci“ duchů a nadpřirozených bytostí v Kambodži, rád bych zmínil něco málo důležitého o náboženství v této zemi jihovýchodní Asie.

Kromě krátkého období vlády ultralevicových Khmer Rouge (1975–1979) je již od 13. století státním náboženstvím théravádový buddhismus, k němuž se hlásí cca 95 % obyvatel Kambodži, i když pozůstatky bráhmanských praktik, hinduismu, animismu³⁹⁰ i víra v duchy a různé nadpřirozené bytosti a temné síly jsou zcela zřetelné a široce rozšířené,³⁹¹ ať již lidé věří v cokoliv (a zde musíme zmínit křesťanské a muslimské menšiny), v případě krize či nemoci se běžně obrací na širokou paletu nadpřirozených sil, které mohou obývat mnoho různých míst, včetně jeskyní, letitých stromů, kamenů, stejně tak těl zvířat i lidí.

³⁹⁰ Buswell 2004, 105.

³⁹¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_in_Cambodia.

Khmerové věří v nezbytnost tyto bytosti a síly ctít, prokazovat jim respekt a nabízet obětiny ve formě pokrmu, čerstvého ovoce, vonných tyčinek i jiných předmětů, jinak začnou děsit a škodit, případně mohou způsobit nemoci, neštěstí i smrt (např. věří, že duchové na cestách a silnicích jsou duchy obětí dopravních nehod, což je v Kambodži jedna z nejčastějších příčin úmrtí³⁹²).³⁹³ Např. lidé, kteří byli za života hamižní, lakotní, se stanou po smrti tzv. hladovými duchy (*preť*),³⁹⁴ s malými ústy a obřím žaludkem, tj. nikdy nebudou syti, a je povinností jejich potomků jim dodávat, obětovat stravu (to se ovšem, jak se obecně věří, netýká zámožných, nebo těch, jimž rodina obětovala – prostřednictvím mnicha – velkou částku, ti si mohou dostatečnou potravu zajistit na onom světě³⁹⁵), obzvláště pak během z jednoho z nejvýznamnějších khmerských svátků, P'um Ben, „Dne předků“.³⁹⁶

Duchové, démoni, bůžci, čarodějové, léčitelé a jiní

A nyní bych již přistoupil k základnímu dělení mnoha druhů duchů a nadpřirozených bytostí v Kambodži. Na prvním místě bych zmínil *kmauč* (což jsou duchové obecně, duchové zemřelých), *něk tá* (bůžci-ochránci)³⁹⁷ a *kmauč lón* (duchové lidí, kteří zemřeli násilnou nebo nepřirozenou smrtí, či spáchali sebevraždu) či *bejsať* (duchové, žijící ze špíny a výkalů, schopní na sebe brát různé zvířecí i lidské podoby). Dále *preť*³⁹⁸ (prétové, hladoví duchové), a *prýjej* (prastaří duchové, obývající letité stromy či jeskyně). *Arak*, zlí démoni, kteří promlouvají skrze *rup arak*, ženské médium.³⁹⁹ *Prýjej krolá*, duchové žen, jež zemřely během porodu.⁴⁰⁰ *Prolan mejbá* jsou duchové předků,⁴⁰¹ *mreň*

³⁹² <http://www.worldlifeexpectancy.com/country-health-profile/cambodia>.

³⁹³ Buswell 2005, 107.

³⁹⁴ Buswell 2005, 21.

³⁹⁵ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

³⁹⁶ Harris 2005, 138.

³⁹⁷ Harris 2005, 69.

³⁹⁸ Buswell 2005, 21.

³⁹⁹ Harris 2005, 76.

⁴⁰⁰ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

⁴⁰¹ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

konvýtja duchové-ochránci různých zvířecích druhů, *mnean pte*, laskaví ochránci domácností.⁴⁰² A tento výčet stále není kompletní.

Pro širokou paletu nadpřirozených bytostí existuje také široká paleta lidí, léčitelů, věštců, hvězdoporců atd., jejichž specializací je vyvolávání či zahánění duchů, věštění budoucnosti, výklad znamení aj. Prvním příkladem, jež bych rád zmínil, je *krú kmaj* (šaman, léčitel; takřka vždy muž), jenž připravuje talismany, amulety, léčí nemoci, nalézá ztracené věci, připravuje lektvary, zahání zlé síly atd. *Rup arak*, medium při komunikaci se zlými duchy *arak* během *suen arak*,⁴⁰³ obřadů konaných během ledna či února, jsem již zmínil. *Ačá*, liturgik, je důležitou osobou kambodžské pagody: má na starosti správu chrámu a jeho běžný provoz, a je také jakýmsi prostředníkem mezi mnichy a „laickým“ světem, *sanghou* a vesničany, a je také zodpovědný za organizaci, přípravu a patřičný průběh slavností, ceremonií i uctívání předků. *Thmup*, čaroděj, muž specializovaný na černou magii, může – i za úplatu – způsobit nemoci, či proniknutí nože nebo jiného ostrého předmětu do těla oběti, což působí velké bolesti či i smrt. *Haur* je astrolog a *krú týjej* jasnovidce – schvalují stavby, investice, podnikání, zásadní rozhodnutí, cesty.⁴⁰⁴ Lidé věří, že jsou schopni předpovídat budoucnost; určují šťastné či nešťastné dny pro určité úkony (např. necestovat mezi polednem a jednou odpolední, stejně tak jako půlnocí a jednou hodinou ranní, jelikož to je čas určený duchům; v onom čase se stává velké množství nehod, což lidé přisuzují působení zlých mocností⁴⁰⁵), určují mnoho i běžných, každodenních úkonů: kdy, kde, jak – obzvláště jedná-li se o svatby, různé slavnosti atd. Také udílejí množství každodenních rad s ohledem na působení „zlých“ či „záhrobních“ sil, např. nedoporučují sázet banánovníky nedaleko domů, jelikož lidé věří, že se po listech banánovníků mohou duchové snadno dostat do domu.⁴⁰⁶

⁴⁰² Harris 2005, 76.

⁴⁰³ Harris 2005, 76.

⁴⁰⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_in_Cambodia.

⁴⁰⁵ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

⁴⁰⁶ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

Příklad Kó Kmauč

Jak jsem již zmínil, víra v duchy a nadpřirozené síly nepatří v Kambodžském království do sféry pohádek a mýtů, ale je naprostou součástí každodenního života, živoucí, vyvíjející se tradicí. Proto bych nyní rád zmínil příklad z vlastní zkušenosti, kdy bylo v Phnom Penhu dne 22. listopadu 2010 ve velké tlačenici na uměle navršeném ostrově, na soutoku řek Tonlé Sap a Mekong, jménem Kó Piť (Diamantový ostrov) ušlapáno, krátce po velkém koncertu populární hudby během Vodního festivalu, 347 lidí a na 755 bylo zraněno.⁴⁰⁷ Následujícího večera byl k vidění, před většinou domů ve městě, položený talíř s rýží a vonnými tyčinkami jako oběť mrtvým, právě zrozeným duchům, *kmauč lón*, „stvořených“ násilnou smrtí na Kó Piť. Jelikož většina obětí byli velmi mladí lidé, moji studenti z univerzity, kde jsem toho času přednášel, několik dní poté po setmění nevycházeli a většina veřejně projevovala své obavy o svou bezpečnost s odkazem na víru, že by se noví duchové tragicky zemřelých náctiletých mohli pokusit zabít i je, což je podle rozšířené víry jediný způsob, jak přestat „být“ duchem a „předat“ úděl dalším.⁴⁰⁸ V reakci na tuto událost Khmerové začali ostrůvku, kde se ono neštěstí stalo, říkat Kó Kmauč, Ostrov duchů.

Z četných bytostí, strašidel, démonů, bůžků a přízraků khmerského folkloru, lidových vyprávění a mytologie, jsem vybral příklad Áb, jež bych zde rád podrobněji popsal.

Příklad Áb

Áb je noční ženský duch, populární v lidových příbězích po celé jihovýchodní Asii, známý také jako krasue (thajsky), kasu (laosky), ma lai (vietnamsky), penanggalan či hantu penanggal (malajsky), leak, palasik, selaq metem, kuyang, anton, poppo nebo parakang (v Indonésii) a manananggal (na Filipínách).⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/Phnom_Penh_stampede.

⁴⁰⁸ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 2.

⁴⁰⁹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Krasue>.

Áb jsou mnohdy popisovány jako mladé, často i pohledné dívky (někdy však i jako ošklivé stařeny), ovšem takový vzhled mají pouze za denního světla. Za noci se jim oddělí hlava, krk, srdce a vnitřnosti od těla,⁴¹⁰ a tak Áb poletuje nocí a vyzařuje přitom zelené (jindy namodralé světélko⁴¹¹), až nám může připomínat světlušku (někdy, když je v nebezpečí, může – na chvíli – své světlo vypnout).⁴¹²

Áb se musí včas, do svítání, vrátit ke svému tělu, jinak zemře. Také by zahynula, pokud by její tělo (či jeho zbytek) někdo schoval či spálil. Přes den se Áb straní lidí a světla, nemá ráda ruch města, proto se vyskytuje jen na venkově. Často se o ženách podivného chování říká, že jsou Áb; lidé se jich bojí, snaží se jim či delšímu kontaktu s nimi vyhýbat, zároveň se ale také bojí je urazit. Když taková žena zemře, vesničanům se většinou uleví.⁴¹³ Lidé ji většinou vidí létat nízko při zemi; Áb děsí obyvatelstvo nočními výkřiky, čenichá a hledá dům, kde právě žena rodí, snaží se ublížit dítěti či jej pozřít (tak se vysvětluje úmrtí novorozenců), proto lidé potom, co se narodí děťátko, zvou *krú kmaj* do domu, aby ohnivým kruhem, kouzly a zaklínáním zabezpečil postel rodičky i celý dům. Áb může také být chycena *krú kmaj*, či alespoň jí může zabránit vstup do určitých míst. Když je *krú kmaj* silný, může Áb přemoci, a ta, pokud chce přežít, musí slíbit, že již nebude lidi obtěžovat či jim škodit.⁴¹⁴

Áb poletuje za noci, vždy hladová; někdy útočí na domácí zvěř či drůbež, a když dojí, otírá si ústa od krve do šatů, prádla zanechaného přes noc venku. Když je najezená a spokojená, navrací se k tělu.⁴¹⁵

Nejlepší obranou proti Áb je obehnat dům trnitými větvemi, jelikož se Áb obává, že by se svými visícími vnitřnostmi mohla o ostny zachytit, a mohla tak být dopadena, popřípadě rozrušenými vesničany upálena. Říká se také, že když vidíme Áb letět, stačí zaháknout naše oba

⁴¹⁰ <http://seserak.blogspot.cz/2005/12/sorcery-in-cambodia-little-perspective.html>.

⁴¹¹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Krasue>.

⁴¹² Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 4.

⁴¹³ <http://seserak.blogspot.cz/2005/12/sorcery-in-cambodia-little-perspective.html>.

⁴¹⁴ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 5.

⁴¹⁵ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 5.

ukazováčky, a to způsobí, že Áb spadne.⁴¹⁶ Někteří lidé věří, že se Áb stane žena, která studovala magii a kouzla, ovšem většinou převažuje názor, že je Áb dědičným povoláním, kdy stará Áb plivne do sklenice vody a tu dá vypít jedné ze svých dcer či vnuček. Potom, co předá své magické schopnosti na jinou rodinnou příslušnici, zemře.⁴¹⁷

Na jídelníčku Áb bychom našli pulce, výkaly, odpadky, mršiny, menstruační krev, krev po porodu, krev zraněných a mrtvých, ovšem největší lahůdkou je placenta (proto je nutné, aby po porodu placentu příbuzní novoroďičky vzali a zakopali hodně hluboko, jen tak bude v bezpečí před Áb).⁴¹⁸ Díky této životosprávě je lehce uvěřitelné, že se o Áb říká, že voní velmi nevábně. A co může setkání s Áb způsobit? Nejběžnějšími symptomy jsou nemoci, neštěstí a špatná paměť.⁴¹⁹

O původu Áb se vypráví několik pověstí. V nejběžnější verzi jejího příběhu se praví, že když v době oslabení Khmerské říše Siamci porazili khmerské vojsko a zabrali území, byla domluvena svatba khmerské princezny a mocného siamského šlechtice. Princezna byla sice proti, ale musela se podřídit. Měla však poměr s obyčejným siamským vojákem. Když byli milenci přistiženi, byla princezna odsouzena k upálení zaživa. Khmerští zaříkavači a čarodějové, *krú kmaj*, byli považováni za velmi mocné; zoufalá princezna poprosila na poslední chvíli *krú kmaj* o kouzlo, které by ji ochránilo před plameny. *Krú kmaj* souhlasil a pronesl zaříkání, ovšem než začalo působit, nějaký čas to trvalo, a plameny hranice již mezitím pohltily takřka celé tělo princezny, proto zůstala jen hlava a vnitřnosti. Alespoň část z ní tedy přežila, byla však prokleta, nemohla ani žít, ani zemřít, a musela až do konce svých dnů existovat jako Áb.⁴²⁰

Jindy se vypráví, že bývala čarodějnici, ovšem byla nešikovná, a špatně zvoleným či proneseným kouzlem oddělila své tělo od hlavy. Lidé také často věří, že se žena stává Áb za své hříchy v minulém životě (např. když záměrně potratí či spáchá sebevraždu).

⁴¹⁶ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 5.

⁴¹⁷ <http://seserak.blogspot.cz/2005/12/sorcery-in-cambodia-little-perspective.html>.

⁴¹⁸ Vinšová 2010, kapitola Ghosts, 4.

⁴¹⁹ <https://pjocogan.wordpress.com/tag/black-magic/>.

⁴²⁰ <http://seserak.blogspot.cz/2005/12/sorcery-in-cambodia-little-perspective.html>.

Někdy se lidé pokouší o racionální vysvětlení původu pověsti o Áb, a tvrdí např., že se jedná o svítivý plyn metan, vycházející na polích z rozkládající se organické hmoty, či o druh za noci svítivých, fluorescenčních hub.⁴²¹

V Kambodži a především v Thajsku je postava Áb velmi populární a vystupuje v dnešní kultuře velmi často, nejen v mnoha hororových filmech, ale také v telenovelách, komediích či komiksech.⁴²²

⁴²¹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Krasue>.

⁴²² <https://en.wikipedia.org/wiki/Krasue>.

Literatura

- Buswell, Robert E. (ed.). 2004. *Encyclopedia of Buddhism (Cambodia)*. Macmillan Reference USA
- Harris, Ian. 2008. *Cambodian Buddhism: History and Practice*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Vinšová, Lucie. 2010. *Cambodian Superstitions* (nepubl.).

Online zdroje

- Buddhism in Cambodia (https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism_in_Cambodia) (náhled 24. 3. 2017)
- Coggan, Philip J. Black magic (<https://pjcoggan.wordpress.com/tag/black-magic/>) (náhled 24. 3. 2017)
- Health profile: Cambodia (<http://www.worldlifeexpectancy.com/country-health-profile/cambodia>) (náhled 23. 3. 2017)
- Krasue (<https://en.wikipedia.org/wiki/Krasue>) (náhled 24. 3. 2017)
- Phnom Penh stampede (https://en.wikipedia.org/wiki/Phnom_Penh_stampede) (náhled 24. 3. 2017)
- Sorcery in Cambodia: A little perspective (<http://seserak.blogspot.cz/2005/12/sorcery-in-cambodia-little-perspective.html>) (náhled 24. 3. 2017)

Sakrální a královská khmerština

Cílem mého příspěvku bylo nastínění socio-lingvistického profilu khmerské společnosti, se zvláštním zaměřením na sakrální a královský jazyk, tedy na terminologii, specifické jazykové výrazivo a ustálená rituální i profánní slovní spojení, jaká používají buddhističtí mniši a královská rodina v Kambodži. Pro tento příspěvek byly použity zejména autentické materiály nasbírané během mého dlouhodobého pracovního pobytu v hlavním městě Kambodži, během let 2009–2011, při studiu s buddhistickými mnichy v tamější pagodě Wat Botum. Pro zjednodušení jsou fonetické přepisy khmerských slov a jazykových obrátů přizpůsobené českému čtenáři.

Oficiální jazyk Kambodže je khmerština patřící do austroasijské (monkhmerské) jazykové rodiny. Kambodžské písmo, jehož ukázky se budou v tomto článku objevovat spolu s českými překlady a fonetickými přepisy, je odvozeno z písma pallavského, které se zrodilo z písma Bráhmí, a běžně používá 33 znaků pro souhlásky a 25 pro samohlásky.⁴²³ Předmět našeho zájmu, tedy kambodžský jazyk a jeho použití napříč khmerskou společností, je pevně spjat s nejrozšířenějším náboženstvím v Kambodži, théravádovým buddhismem. Théravádový buddhismus historicky vychází z pálijského kánonu súter, a tato skutečnost se velmi silně promítá do slovníku vyšších vrstev společnosti, zvláště pak do slovníku královské rodiny a mnichů. V mnohých případech je příbuznost mezi příslušnými khmerskými slovy a jejich pálijskými a sanskrtskými

⁴²³ Buswell 2005, 21.

ekvivalenty více než patrná.⁴²⁴

Jedním z nejmýraznějších sociolingvistických aspektů khmerského jazyka je jeho přísně strukturovaná hierarchická podstata, založená především na společenském původu mluvčího a adresáta. Sociální postavení, majetkové poměry, gender, věk a vzhled se tak automaticky stávají podkladem pro výběr tradičně ustanovených slov, slovních spojení a osobních oslovení. Tento princip hierarchizace udává pravidla korektnosti nejen v oblasti jazyka, ale je i základem všech společenských úkonů. Nejvíce patrná je tato skutečnost na příkladu pozdravů.

Správný výběr pozdravu patří mezi základní pravidla etikety.⁴²⁵ Plakáty vyobrazující základní zdravící pozice můžeme vidět ve školách, v pagodách i na veřejných prostranstvích. Při pozdravu se sepnou ruce (gesto modlitby) a umístí se do patřičné pozice, jež se dle společenského postavení posouvá od hrudníku až po horní okraj čela. Pozdrav je doprovázen úklonou, jejíž podoba je taktéž určena množstvím respektu, který příslušnému člověku prokazujeme. Jedince, kteří jsou na stejné společenské úrovni s námi, či na úrovni nižší, zdravíme pouze velmi mírnou úklonou a ruce máme sepjaté u hrudníku, naproti tomu mniši či členové královské rodiny jsou zdaveni úklonou velmi hlubokou (někdy dokonce s poklekem), s rukama spjatýma v horní oblasti čela. S výběrem jazykových výrazů je to v khmerské společnosti velmi podobné. Khmerský slovník nabízí celou škálu termínů a slovních spojení, které používáme s lidmi různého společenského a majetkového postavení. Tyto termíny se týkají zejména zdvořilostních frází, zájmen, běžných sloves, sloves popisujících tělesné procesy, názvů věcí osobní potřeby, částí těla, atd. A to nejen když někoho oslovujeme přímo, ale i pokud o někom hovoříme ve třetí osobě.⁴²⁶

Nejzajímavější příklady slov nabízející ukázky napříč celým spektrem společnosti nalezneme u sloves označujících běžné činnosti, jako například sloveso *jíst*:

⁴²⁴ Harris 2005, 69.

⁴²⁵ Smith 2007, 220.

⁴²⁶ Smith 2007, 220.

- ស៊ី [si:] *jíst, žrát*, mluvíme-li o zvířatech či velmi chudých venkovanech. V minulosti běžný výraz mezi venkovany. Dnes má trochu vulgárnější nádech.
- ច្រាន [džra(s)] *jíst*, vulgární výraz, který je používán i při žertování mezi lidmi podobného postavení.
- ញ៉ាំ [ňum] *jíst, papat*, původně používáno s malými dětmi, dnes však běžný výraz, hlavně mezi mladými lidmi v Phnom Penhu. Používá se s vrstevníky stejného společenského postavení.
- ហូប [houb] *jíst*, běžně používáno na venkově mezi lidmi podobného věku a postavení. Na rozdíl od ស៊ី [si:] nelze používat, pokud mluvíme o zvířatech.
- បរិភោគ [boripho:] *jíst*, používáno s osobou nižší společenské pozice. Jiný, o něco slušnější termín je អាស្រ័យ [a:sra(iə)j].
- ពិសា [pisa:] *jíst*, slovo vyjadřující respekt vůči osobě, která je na mírně vyšší společenské pozici než mluvčí. Doporučuje se používat s lidmi staršími a s lidmi, které neznáme osobně.
- ពិសាក្រុមា [pisa:kroj] *jíst*, používá se s vyššími úředníky a s nadřízenými.
- ទទួលទាន [to tu:l ti:jəŋ] *jíst*, používá se, pokud vysoce postavení úředníci mluví o sobě. Doslova by se přeložilo *obdržet dar jídla*. ទទួល [to tu:l] *obdržet*, ទាន [ti:jəŋ] *dar, jídlo jakožto dar*.
- ទូលព្រះរាជទាន [tu:l prea ri:jəðž ti:jəŋ] *jíst*, používá pouze král, pokud mluví o sobě samém. Doslova: *dává se na vědomí, že jeho královská výsost přijímá dar jídla*.
- ទ្រង់សោយ [trunsaoy] *jíst*, v případě, že běžní lidé mluví o králi, či k němu.
- សេពសោយ [se:p saoy] *jíst, přijímat-pojíst*; សោយ [saoy] *přijímat potravu či nápoj* (mluvíme-li o králi) v kombinaci s សេព [se:p] *pojíst* (mluvíme-li o duchách předků nebo tzv. hladových duchách). Používá se, hovoříme-li o duchách předků, božích či tzv. hladových duchách ទង្វើប្រត [bra:(ie)t].
- ឆាន [čan] *jíst*, ve spojení s buddhistickými mnichy.

Zaměřme se však nyní na mluvu, jež používají výhradně buddhističtí mniši v Kambodži. Buddhističtí mniši se tradičně těší velmi vysokému

postavení a respektu od všech sociálních vrstev obyvatelstva.⁴²⁷ Jejich speciální slovník je v mnohém podobný královskému, a jimi používaná slova mají v některých případech zjevný pálijský a sanskrtský původ. Abychom si demonstrovali, do jakých detailů se mnišský jazyk liší od jazyka laického obyvatelstva, uveďme si několik konkrétních případů týkajících se zájmen a klasifikátorů.

Mniši totiž používají různá zájmena pro označení první osoby singuláru, já, a to podle toho, zda o sobě mluví s osobou laickou, či s ostatními mnichy. A tak ze sanskrtu odvozené អាត្មា [a:tma] *já mnich*, je používáno, mluví-li mnich o sobě s běžnými lidmi (skr. *ātmán* má původně mnoho významů, mezi nimi i např. *duše, duch, dech (dýchat), jednotlivá duše jednotlivce, princip života a cítění*), zatímco ខ្ញុំកុណ [k'hom kuna:] či ខ្ញុំព្រះករុណ [k'hom prea karuna:] (kde ករុណ [karuna:] znamená *slitování, soucit*), používají mniši, pokud mluví o sobě s ostatními mnichy (ze skr. *karuṇa, slitování*).

V khmerském jazyce se při udávání počtu (lidí, zvířat, kusů, předmětů) používají tzv. klasifikátory. V případě, že počítáme kusy velkých zvířat, použijeme například slovo *hlava*, zatímco v případě, že udáváme počet rostlin, stromů, či jakýchkoli věcí podlouhlého tvaru, použijeme slovo vyjadřující *kmen, stvol*.⁴²⁸ Při udávání počtu mnichů se však používá slovo អង្គ [aŋk], jenž znamená mimo jiné *tělo, fyzická část*, a může být taktéž použito při udání počtu členů královské rodiny, náboženských soch a bohů (ze skr. *āṅga, část těla, tělo, končetina, část*). A tak dva mniši bude doslova: លោកសង្ឃពីរអង្គ [lo:k soŋkh pi(r) aŋk], kde ពីរ [pi (r)] značí číslovku *dva*.

Další velmi důležité slovo, které se musí začlenit do mluvy, hovoříme-li o mniších, či k nim, je slovo ទិមន្ត [nimun(t)], což doslova znamená *pozvat* (mnicha). V běžné řeči se však toto slovo používá pokaždé, když mnichovi pokládáme otázky, dáváme instrukce, či i obecně se všemi slovesy popisujícími pohyb. Tak například vyzýváme-li mnicha k tomu, aby jedl, říkáme: ទិមន្តឆាន់ [nimun(t) čan] „*Prosíme Vás, mnichu, jezte!*“ (Pouze mluví-li laik na mnicha či o něm). Chceme-li se mnicha zeptat, kam jde,

⁴²⁷ Smith 2007, 220.

⁴²⁸ Smith 2007, 65.

ptáme se: ពោកនិមុនទៅណា ? [loak nimun(t) tow na:] „*Prosíme Vás, mnichu, kam jdete?*“ Žádáme-li mnicha, aby si stoupl, zvláště při náboženských událostech, měli bychom použít velmi zdvořilé a dnes již archaické: សូមនិមុនត្រង់ [soum nimun(t) tron]; kde សូម [soum] znamená *prosit, žádat* (mnicha); a ត្រង់ [tron] *forma, tvar, vykonat, provést úkon (zvláště během formálních událostí)* (o mnichovi či královi).

Jak bylo již několikrát řečeno, mnišský jazykový kodex pokrývá i ty nejmenší detaily každodenního života. Pro dokreslení zde uvádím další zajímavé termíny sakrální khmerštiny.

- ចង្កាន់ [dʒoŋhan], *jídlo* (jen pro mnichy).
- វិកាស [wika:ɿ], *čas po dvanácté hodině*, doba, kdy mají mniši zakázáno jíst (používáno pouze ve spojení s mnichy).
- ឆាន់ [čan] *jíst* (pouze pro mnichy), toto slovo je také základ pro slova *pít* a *kouřit*.
- ហត្ថទុយ [ha:rutai(e)] *srdce, vůle, cit* (ze skr. *hārdī*).
- ស៊ីង [səŋ] *spát* (pouze pro mnichy).
- ថូលោ [thou lao] *být tlustý* (pouze pro mnichy).

Zde je taktéž zajímavé zmínit, že se v mnohých případech označení dříve limitované pouze na oblasti sakrální a královské khmerštiny, začala poslední dobou používat v určitých vědeckých oborech jakožto odborná terminologie. Například slovo ធម្មនិ [tho:mani:], jež dříve označovalo pouze mnichovu či královu *žílu* či *tepnu*, je nyní taktéž lékařské označení pro *plicní tepnu*. Podobně ពោកហិត [lo:het] termín, jenž tradičně označoval královu či mnichovu *krev*, je nyní taktéž odborný termín a použit v kontextu lékařství značí *hemoglobin*.

Královská khmerština je založena na téměř identickém principu, a jednotlivé slovníky se dokonce navzájem v mnohém překrývají. Ve většině případů se k termínu, jež používají mniši, jen přidá další slovo, jako například ព្រះ [prea], *výsost, majestát, skvělý* nebo រាជ [ri:jədʒ], *královský*. Členové královské rodiny užívají určité termíny, a to v závislosti na svém postavení, přičemž největších jazykových privilegií se samozřejmě těší královi nejbližší příbuzní, zvláště pak jeho

manželka. Nicméně, jedině vrchní mnich má právo používat veškeré termíny ve stejném znění jako sám král. Král mu však k tomu musí dát oficiální písemný souhlas.⁴²⁹ V některých případech se královské termíny používají v krásné literatuře a poezii pro navození vznešené či romantické atmosféry. Uvedme si zde několik příkladů z královského slovníku a porovnejme je s ekvivalenty, používané laickou veřejností:

- ព្រះនាម [prea ča:j] *královský odraz (v zrcadle), majestátní králův stín*. (នាម [ča:j], někdy psáno jako នាមា [ča:ja:] znamená *odraz, stín*, původně ze skr. *chāya, stín, odraz*. កញ្ចក់ឆ្លុះ [koňdža(k) člo(s)] je výraz používaný veřejností (កញ្ចក់ [koňdža(k)] *zrcadlo*; ឆ្លុះ [člo(s)] *odraz, obraz v zrcadle*).
- ព្រះនាសា [prea niesa:], *majestátní (půvabný) králův nos*. V jiné verzi ព្រះនាសិកា [prea niesika]. Oba termíny vzešly z pal. a skr. *nās, nāsikā, nos*. Tento termín se také používá v literatuře při popisu *půvabného nosu něčí milé*, či mluví-li se o *svádivé vůni milenky*. Pro porovnání, laický termín pro *nos* je ច្រមុះ [džromuea(s)].
- ព្រះនេត្រ [prea ne:(j)tra] *královo vznešené oko*. Někdy, zvláště pokud je tento termín používán mnichy, se vyslovuje jen jednoduše jako [ne:t]. Z pal. *neta, oko* a skr. *netra, oko, orgán, jenž nás vede*. Slovo pro *oko* je v běžné khmerštině ភ្នែក [phne:(je)(k)].

Zatímco většina obyvatel Kambodži by své vlasy nazvala prostě សក់ [so(k)] *vlasy*, králova verze je poněkud složitější a vznešenější a zní: ព្រះកេសា [prea ke:jsa:] *králův vznešený vlas*, (កេសមន្ទា [ke:js monti:jə] *králův vznešený účes (střih)*; tento termín taktéž značí *hřívu* (např. lví). Toto slovo je blíže spřízněné se skr. *kéša, vlasy, dlouhá hřívá koně* či *lva*.

ទ្រង់គឺតាភិរម្យ [truŋ ki:ta: phirom(s)] by se doslova přeložilo jako vzletné: *král dovedně (talentovaně, překrásně) zpívá*, (គិត [ki:ta:] *zpívat* (pouze o králi), គិត [ki:t] *zpěv*. Ze skr. *gītā, zpívaný, recitovaný, gītaka, zpěv, hymnus*; ភិរម្យ [phirom(j)] *dovedně, překrásně zpívat, nebo hrát na hudební nástroj*). Pro srovnání, prosté *zpívat* je ច្រៀង [džri:jəŋ].

⁴²⁹ Harris 2005, 69.

Král se může dokonce chlubit i vlastním duchem: រាជភ្នំ [ri:jə̀dʒ phu:t]
královský duch, monarchův přízrak.

Jak jsme se právě mohli přesvědčit, orientace v jazykové etiketě khmerské společnosti není vůbec jednoduchá. Většina speciálních slov a slovních spojení je nejširším vrstvám obyvatelstva neznámá a správně je dokáže používat jen malá skupina vzdělaných, vysoce postavených mnichů, královská rodina a lidé pohybující se v královském paláci či v prestižních pagodách. Existují však samozřejmě slovníky a příručky, z kterých si lze vědomosti sakrální a královské khmerštiny rozšířit. Mnohé z nich byly použity i při tvorbě této studie a jsou uvedeny v použité literatuře.

Literatura

- ក្បួនរាជស័ព្ទ *The Language (terminology) of the King*. Bez uvedení data vydání. Phnom Penh: Published by the Buddhist Institute, Chamkarman.
- អំពី ព្រះរាជប្រពៃណីព្រះមហាក្សត្រ និង សម្តេចព្រះសង្ឃរាជ *About the Traditions of the Greatest Lord, the King, and Glorious Venerable chief Monks*. 2003. Phnom Penh: Published by the Ministry of the Royal Palace.
- Harris, Ian. 2005. *Cambodian Buddhism, history and practice*. Honolulu: University of Hawai`s Press.
- Buswell, Robert E. (ed.) 2004. *Encyclopedia of Buddhism (Cambodia)*. Macmillan Reference USA.
- យុន សុគ្រីន [khun soukri:n] Khun Sokrin. Bez uvedení data vydání. *Oxford English-Khmer; Khmer – English. Dictionary*.
- Sir Monier Monier-Williams. *A Sanskrit English Dictionary; Etymologically and Philologically Arranged (with special reference to) Cognate Indo-European Languages*; Delhi. Edition with collaboration of Professor E. Leumann, Ph.D. and Professor C. Cappeller Ph.D. and other scholars.
- Rev. Siridhamma. 2005. *The life of the Buddha*. Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- Smith, Frank. 2007. មុខខ្មែរ *Khmer Faces; A beginning Khmer Language textbook*. Thailand.
- ប្រពៃណី និង ទំនៀមទម្លាប់ខ្មែរ. 2001. Phnom Penh: Buddhist Institute.
- វិចនានុក្រមខ្មែរ *Khmer Dictionary (part 1 and 2)*, 1968.

Hidden legacy: Fāṭima bint ʿAbbās al-Baghdādiyyah and female scholars of Islam

Abstract

This paper focuses on before unexplored history of female scholars of Islam as a continuous tradition from the earliest to the later periods of Islamic history defined as scholarly contribution of women to the Islamic discourse. Just recently the new approaches of new historiography, microhistory and postcolonial critique enabled us with the new optic to observe previously unknown world of the female theology tradition in Islamic scholarly endeavor and Fāṭima is an example how such scholars lived and served their society. Deeper insight into the socio-historical circumstances al-Baghdādiyyah lived in, provides us the information about active female attendance in scholarly debate with opinions and conclusions clearly different from nowadays Western-based feminist attempts to reform Islam and redefines Islamic theological tradition as a product of mutual debate between both, male and female religious specialists.

Keywords:

Islam, Feminism, Islamic Feminism, Female theology, Feminist theology, Women scholarship

Introduction

The notion that religious tradition, dogmatics, and interpretations of holy scriptures has been always, almost solely, in the hands of men and that religious worldview and rhetoric was used and misused only to advocate the utmost male supremacy and dominance over the women is present in many recent people. This claim is partially true and the existence of such attempts clearly cannot be dismissed. The streams described as female or feminist theology are seen as something inherently modern and anti-traditional. Conventional views of premodern societies depict them as harshly patriarchal with no space left for reasoning about the place of a women believer as a subjective center of her own religious universe.

In this article, we will present a completely different story of a female theologian actively articulating her beliefs, and its forms in everyday practical life. We are also going to introduce you to the non-disrupted and ongoing legacy of female Islamic scholarship in Islam, from the earliest period of the companions of the Prophet up to the period mostly seen by the outside observer as a decline of those liberties and possibilities, once guaranteed by the Islamic religious reform.

The historical dynamic behind the role of women in Islamic society were predominantly observed as a gradual deterioration, both by the Westerners and by the so called "modern Muslim feminists". Nevertheless, the real picture is multidimensional and definitely not so simplistic. In fact, there was no process of gradual change but a whole set of processes with different intensity, different deepness, happening in varying perspectives of time and space. Some changes needed longer and some needed shorter time to happen. Also, the effect of those changes is clearly different depending on the local ethnic and cultural context, degree of urbanisation and socio-political circumstances.

All that was also mentioned about challenges of recent day attempts of some modern western-based scholars, and so called "Muslim" or "Islamic feminists", that their struggle in interpreting

is something which was never undergone before them. It also proves their reinterpretation being alien to this legacy of female Muslim religious specialists speaking, teaching and writing about their belief and religion. Traditional approach of Islamic discourse throughout centuries never saw the relations between male and female individuals as those of contradiction with no need of liberating one from the limitative influence of the other. There was no man above women notion, rather, both of the sexes make together one structure superior to the individual interests: "The unit of humanity is not a man or a woman. It is a man and a woman in that unison that makes them a family (just like the smallest part of water is not oxygen or hydrogen but both united)."⁴³⁰

Discussing women and traditions, we can clearly distinguish two different antagonistic subdiscourses: female theology and feminist theology. We can define a female theology as a result of scholarly work of a female individual within given religious tradition, in our case Islam. It is a contribution of religious specialist who happened to be woman, e.g. female theologian, to religious discours. This contribution is used further and becomes an inseparable part of the corpus of religious texts. If this female theology empirically exists it would be found as a part of tradition itself, not producing any major controversies and is generally accepted as undisputable. This could make the examples of such female theology very interesting and vital for the improvement and enrichment of the traditional woman role in the religious community. In the first approach, the women are forming and using the Islamic key concepts and exercising those liberties given to them within the šari'a realm to become a native female voice in the debate. The second mentioned is mainly anti-traditional and a very modern, recent stream, reacting on feminist impulses coming from the Western thought. As such, this feminist theology can be considered as a threat to the tradition and alien product that a more conservative part of society tends to reject. For instance, in 2005 the American-based activist Amina Wadud led a prayer as an imam at New York City. This step is widely refused

⁴³⁰ Hathout 1995, 110.

and recognized as deviation from what is traditionally legislated in Islamic liturgy or jurisprudence of worship (fiqh al-^ʿibāda). So that means for feminist theology the feminist component is necessary. Feminist theology is something which is derived from feminism itself. "Feminism is defined as a range of political movements, ideologies, and social movements with a common goal: to define, establish, and achieve personal, socio-economic and political rights for women."⁴³¹ It could be considered as liberation of women from the chains of traditional, religious, cultural, or elimination of the traditional gender role. Feminism and its theories became worldwide and as such entered also into Islamic society. M. Badran dates its first wider occurrence in Islamic debates in the 1990s and differentiates between secular feminism (female critique of religion without any textual hermeneutics and any importance to our subject) and Islamic feminism. She defines the second mentioned as "a feminist discourse and practice articulated within an Islamic paradigm."⁴³² M. Legenhausen sees Islam and feminism as not completely antagonistic, but with generally contrary values and principles:

"Both condemn the oppression of women, but the feminist view that patriarchy is equivalent to the oppression of women is not compatible with Islam. The feminist idea that traditional gender roles are to be eliminated is opposed by the Islamic idea that the primary role of woman (after that of servant of God) is that of wife and mother."⁴³³

Methodology

Since the 80's, simple philology and classical historiography proved to be insufficient for fulfilling our needs and interests in studying the past, both Islamic and the world's in general. The new approaches to historical studies emerged. Among them, the so-called Annales school of historiography and the concept of microhistory gained wider acceptance in academic discourse. The first methodological principle

⁴³¹ Hawkesworth 2006, 25–27.

⁴³² Badran 2002.

⁴³³ Legenhausen 1999.

we derived from the Annales school is reflected in seeing every historical event as a package of all history in the same time as being the consequence of previous events and the cause of the future events. The second one is the variety of duration lengths of different historical processes. This simply means that different historical changes happen in different speed. If we want to observe them we should use proper time scale. Some of them occur in terms of several years, some of them in terms of several decades, centuries, or even millennia. This new approach provides us with a completely new, innovative and creative view on our past usable for all science disciplines which share a common ground with science of historiography as F. Braudel describes:

“From the recent experiments and efforts of history, an increasingly clear idea has emerged – whether consciously or not, whether excepted or not – of the multiplicity of time, and of the exceptional value of the long time span. It is this last idea which even more than history itself history of a hundred aspects – should engage the attention and interest of our neighbors, the social sciences.”⁴³⁴

Microhistory as a new approach turns the perspective from big political events such as the wars or the battles, or edicts of rulers, towards ordinary individuals living in certain time period in a specific place under unique circumstances. This microhistory has its analogy in studying recent phenomena – that means the anthropological approach where the individual also stands in the center of the focus. In the academic study of Islam in the same time as in historiography we can see a clear shift from studying the texts and scriptures to observing the religiosity of real living Muslims in their varying historical, social and individual contexts. This new anthropological change gave rise to a specific field of research called the anthropology of Islam with all its discussions of pros and contras.

Our supposed task is to combine both these modern approaches in order to respond to our main research question: The quest for genuine and authentic female theology of Islam. The aforementioned

⁴³⁴ Braudel 1982, 27.

approaches draws for us a path in the sense of positive method e.g. how to reach our aim and address our main research question. But there exist also the negative part of our method which sets the limitations and borders. The first one is the concept of Orientalism firstly named by Edward Said in his book *Orientalism*. It represents Western knowledge about Orient as the Other, substantially different and antagonistic towards the West (or Occident). The reality observed in the East is further explained in the light of such a prism, and this explanation is believed or credited more than actual observed reality. The question of women in Islam and its symbols like the veil, the forbidence of free-mixing etc. are one of the main topics which fell victim to Orientalist perception. The West sees itself as being egalitarian and liberal and sees the Islamic world to be misogynic, patriarchal, and rigid. Because of this, the Western colonial powers saw their mission to liberate the woman from the shackle of Islam, or the white man from the West was going to save the brown woman from the East, from the oppression of her brown man. According to this notion, those attempts to improve the status of women which were recognized Western enough, were then classified to be satisfactorily liberating and feminist, although they were not genuine and prone to be widely rejected without no practical impact on the conditions of women affected with real problems such as illiteracy, lack of both religious and secular education, or some other culturally based sorts of oppression, as Lila Abu-Lughod states about Egyptian example:

“This was a selective concern about the plight of Egyptian women that focused on the veil as a sign of oppression but gave no support to women’s education and was professed loudly by the same Englishman, Lord Cromer, who opposed women’s suffrage back home.”⁴³⁵

The other methodological limitations are set by the borders of scientifically meaningful comparison, in the other words, that kind of comparison where just comparable can be compared. From the scientific point of view, comparison of two things irrespecting the synchronical and diachronical axis is nonsense. Either we should

⁴³⁵ Abu-Lughod 2002, 784.

compare same phenomena in different contexts in the same time period or same phenomena in the same contexts in different time periods. If we want to compare between two phenomena we focus on similarities between them when they are different and on differences between them when they are similar.

Fāṭima bint ‘Abbās al-Baghdādiyyah and Her Age

The Islamic world in the Mamluki era in many terms, for the first time in history takes similarity towards its current shape. All schools of Islamic jurisprudence were already established more or less in the same places as now (North Africa is Maliki, Egypt is Shafi‘i, India is Hanafi and some part of Arabia is Hanbali). Also, all the theological streams are already there (the kalām of ash‘arī and maturidi and its rival tradition of ashāb al-hadīth). The Tariqa Sufism gained its adherents, too. Some of the Sufis also began to venerate the graves of their respectable persons. The majority of the inhabitants were already Muslims and Arabic speakers with significant numbers of literate population, especially in larger cities and among the nobility, the intellectual elite and the state apparatus. These social layers were the primary consumers of religious literature and clients of religious services provided by religious specialists. Politically, the Islamic world was divided in many separate kingdoms and emirates. The leaders and rulers of such states usually came from the military elite of Turkic origins, and their power somehow depended on affirmation by the scholars. On the other hand, the rulers were those who appointed the judges and religious teachers to their positions. This ambivalent relationship between the throne and minbār is the key dynamic behind Mamluki politics.

The system of education in Islamic sciences in those times also changed. The older system based on a relatively individual approach in the realm of study circles led by one shaykh repeatedly asked by his disciples who were living with him and accompanying him in the mosque, was replaced by the new type of a more quantity oriented madrasa-based educational system. The system of madāris proved to

be more effective in terms of producing higher number of educated and scholarly well-equipped individuals in a shorter time who could serve as Imams in local mosques. The directors of those schools were directly appointed by the state power and received from the state their salary. But this system had also a less attractive side in terms of decreasing the intellectual creativity which was characteristic for the previous educational paradigm. Thanks to the madrasa-based system, the holistic approaches and characteristic prisms of Islamic synthesis emerged. For instance, Abū Ḥāmid al-Ghazzālī in the Nizāmīya madrasa merged the shāfi‘ī school of the Islamic jurisprudence with the ash‘arī kalām and junaydī Sufism. Many of the first madāris were based just on one madhhab. The alternative madāris based on more madhāhib were introduced later. In those kind of schools, not the fiqh, but the ahādīth were the main subject and why they got the name of Dār al-hadīth.

In these circumstances lived one forgotten heroine of Islam, a woman scholar of Islamic jurisprudence – Fāṭima bint °Abbās al-Baghdādiyyah, a clear example and proof that respect for knowledge and its possessors was not restricted just to the early, formative period of Islam. Her biography further highlights the flaws inherent in the constant misconceptions about Islam and its treatment of women. She was born in Baghdād, at the end of 13th century and excelled as one of the disciples of Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah in Damascus. “Her nickname was sayyida al-nisā’ī min zamānihā (the best of women of her time).”⁴³⁶ Fāṭima was always interested in Islamic jurisprudence, so she always had many questions and masā’il about fiqh and Islam in general for her teacher Ibn Taymiyyah. He said he had to prepare ahead of time when he knew that she was coming to study from him as her questions were often extremely difficult to answer.⁴³⁷ Her teacher was amazed by the nature of her questions and how fast she would understand everything.

⁴³⁶ Al-Maqrizī n. d. 3/192–193.

⁴³⁷ Ibn Kathīr 2003, 18/141.

Women from all around the Islamic world were coming to her, to learn from her about Islam. Fāṭima was the one who caused many women to finish memorizing the Qur'an. Between them were ʿĀiṣa bint Saḍīq, wife of Shaykh Jamāl al-Dīn al-Mizzī and his daughter Amat al-Rahīm Zaynab. Beside her excellent knowledge about fiqh, she was also a wāiẓa (female preacher) to women and exhorted them to do good and to leave off evil, so many groups of women benefited from her exhortations.

In the beginning of the 14th century she moved to Egypt from Shām where she became even more famous. In that time, there was the institution of ribāṭ (a shelter where homeless people, travelers, and anyone who needed a place to live, could come and stay there for however long they needed). It was built by Mamluk princess Tazkariya Hatun, daughter of king Baybars. Ribāṭ had separated places for men and women. At the women places, there was always one female preacher who taught other women about Islam. After Fāṭima came to Egypt, she became the main preacher in this ribāṭ where many women received Islamic knowledge from her, as the women from Baghdād. Because of her influence in the ribāṭ, it was named after her: Ribāṭ al-Baghdādiyyah, and later after her death it became a tradition that all women preachers in this ribāṭ got the nickname „waiza al-Baghdādiyyah.“⁴³⁸

She exemplifies a prolific and well-educated female theologian actively serving her society, not only in the academic and pedagogical terms, but also in social activities including charity. The fact she studied with the most excellent teachers and was regularly asked for advice by her contemporaries from the ranks of other ‘ulamā’, makes her an ideal model of a female theologian without a doubt. Fāṭima died in Cairo, in Egypt. She left behind her one daughter Zaynab, who followed her mother’s footsteps and also become a woman preacher.

Many scholars were amazed by her knowledge and many of them talked and wrote about her and her influence. Between those scholars

⁴³⁸ Al-Maqrizī n. d. 3/192–193.

are Salah al-Dīn al-Safadī, Taqī al-Din al-Maqrizī, Ibn Kathīr, Imam al-Dhahabī, Ibn Hajar al-'Asqalānī, Ibn Rajab al-Hanbalī, Muhammad Ismā'īl al-Muqaddam and many others.

Ibn Kathīr said:

"I heard Shaykh Taqī al-Din ibn Taymiyyah praising her a lot and lauding her virtue and knowledge. He stated that she knew most of al-Mughnī by heart. And [he] used to prepare for her many juristic issues [adequately suited to] her questions and her sharp understanding."⁴³⁹

"She was virtuous scholar. She commanded good and forbade evil, and opposed the Aḥmadiyya sect for their allowance illicit friendship between man and woman. And she criticised their opinions and arguments and fought against people of bid'ah (innovation). In all that she did what men were unable to do."⁴⁴⁰

Shaykh al-Dhahabī said:

"A large number of women benefited from her and repented. She had abundance of knowledge, was content with little, keen to benefit people and give sermons with sincerity, God-wariness and for [the sake of] commanding the good. The women of Damascus then the women of Egypt were reformed by her. She had a lot of popularity and influence over the hearts of people."⁴⁴¹

"I visited her once and I liked her character, humility and God-wariness. She knew fiqh well. Ibn Taymiyyah was amazed by her knowledge and intelligence and praised her fulsomely."⁴⁴²

Salah al-Dīn al-Safadī said about her and her preaching:

"She was female shaykh, muftī, scholar, preacher, askete, worshiper, Umm Zaynab al-Baghdādīya of Hanbalī mazhab. She ascended on minbar to give lectures for the women. Lot of them returned to their Lord with repention and shunned from doing evil. Her preaches were beneficial for the wider society of women. She rectified their hearts

⁴³⁹ Ibn Kathīr 2003, 18/141.

⁴⁴⁰ Ibidem.

⁴⁴¹ Al-Dhahabī n. d. 80.

⁴⁴² Al-Dhahabi 2009, 416.

to be obedient after being harsh. How many of them took the lesson from her admonishments, how many eyes reflected sorrow when they were touched by her art of speech and choice of the words she used as a dove chooses the highest branches to sit on. She immersed deeply into the science of fiqh in its largest and the smallest questions as is clearly seen in her responses where she was very proficient in choosing between literal application of rule and its purpose. Ibn Taymiyyah was amazed by her knowledge, her outstanding intelligence and her humility in prayer."⁴⁴³

Praising her knowledge Ibn Hajar Al-Asqalanī said:

"Ibn Taymiyya was amazed with her, her knowledge and intelligence. A lot of women of Damascus benefited from her, because of her heartiness in preaching and her power of persuasion. Later, she moved to Cairo and her reputation and influence increased. There were not many women like her."⁴⁴⁴

And about her knowledge of fiqh, he said:

"She knew fiqh very well."⁴⁴⁵

Ibn Rajab al-Hanbalī said about her:

"If something became difficult to her, she would ask Ibn Taymiyya and he would explain it to her. He was amazed by her, and her knowledge about fiqh and praise her a lot."⁴⁴⁶

"She was a preacher, ascetic, worshiper, scholar, faqīha, assignor, muftī, humble, in fear of God, a good religious woman, the only al-Bagdadiyya of her time is what made her unique in everything she did. With her enormous knowledge, she was great in every aspect of religious life. She mastered the science of Islamic jurisprudence with highest accuracy."⁴⁴⁷

⁴⁴³ Al-Safadī 1998, 29/4.

⁴⁴⁴ Al-Asqalanī n. d. 1/149.

⁴⁴⁵ Ibidem.

⁴⁴⁶ Al-Hanbalī n. d. 2/467–468.

⁴⁴⁷ Ibidem.

“She was hard-working woman who fasted and prayed alot, respected Islamic rules, always telling the true, she ordered good, and forbade evil. She had huge reputation and social place, so many women benefited from her.”⁴⁴⁸

Taqqī al-Din al-Maqrizī about her preaching in shelter said:

“Benefited from her many women from Damascus and Egypt. Because of her influence in ribāṭ it was named after her Ribāṭ al-Baġdādīyah, and later after her death it become tradition that all women preachers in this ribāṭ got the nickname “waiza al-Baġhdādīyah.”⁴⁴⁹

“She was sayidah nisā’i (the best of women of her time), female scholar, faqīha with enormous knowledge, preacher who ordered the good and forbade the evil.”⁴⁵⁰

Conclusion

The point we can conclude from the story of Fāṭima is there has always been an uninterrupted legacy of female learning, teaching, and speaking and writing about their faith and communicating their scriptures, legal opinions and interpretations. But thanks to the prevailing focus on macrohistory and the prejudices still affecting our projection of the past events, this hidden legacy was nearly invisible. Just the recent postcolonialist critique and the change of focus from macro- to microhistory reach us with the new sight needed to see this forgotten history.

There are several reasons why Fāṭima can be considered a part of female theology tradition in Islam and not just an extraordinary woman revered by her male counterparts. Firstly, there were several female scholars before her – for example the virtuous sahabīyāt as ʿĀisha bint Abu Bakr or Umm Salāma and famous female scholars among the first three generations of Muslims like Sāfiyyah al-Shaybāniya, the mother of imam Aḥmad ibn Hanbal (8th century); and after her

⁴⁴⁸ Ibidem.

⁴⁴⁹ Al-Maqrizī n. d. 3/192–193.

⁴⁵⁰ Ibidem.

– for example ʿĀisha bint Muḥammad, the wife of a famous qāḍī Muslih al-Dīn (15th century). Second, she worked in an institution on a position reserved for woman of her scholarly and moral capabilities. The position of female preacher in ribāṭ was already waiting for her. The third reason is she was not the last of her kind as we have evidence that all female preachers after her got the nickname al-Baghdādiyya after her. Fourth proof of her outstanding excellence can be seen from Al-Maqrizī's respect for her which seems to be quite surprising due to his often and harsh criticism of Ibn Taymīya and his likes since al-Maqrizī was ashʿarī in creed and shāfiʿī in jurisprudence. Last but not least, the time period she lived in proves to be a key factor in determining her status of female theologian and thanks to these the concept of female theology being a foundational part of Islamic tradition cannot be dismissed. She lived simply late enough to be the last surviving representative of an extinct tradition of female preachers from the times women were more liberated and not so much subjugated by the patriarchal social system, and in the same time so early that her scholarly effort and activism in her community cannot be considered as an emulation or product of absorbing some other influences e.g. from the modern Western society.

History apparently is not a linear process. The claim of history being an amalgam of developing discourses with their own inner history and evolution which affected each other is far more closer to the reality we observed. After this research, we proved the existence of female theology in the historical personality of Fāṭima al-Baghdādiyyah who is an absolutely unknown person to the West. There is no information about her in some Western language and if we ask why is it like that, maybe the response is in Orientalism itself. For the West, women like al-Baghdādiyyah are nearly invisible because she is not type of Muslim woman they are looking for and wanting to represent. Fāṭima is completely contrary to the Western stereotype. Such kind of person in the prism of Western Orientalist perception is impossible to exist. She was a mother, a female preacher and a scholar who is praised by the main male scholars of her time and they have left written evidence

about her and her scholarly work in their books. When she moved from Baghdad to Damascus to seek knowledge and from the Damascus to Egypt for unknown reasons, then how is it possible that a Muslim woman is expected only to stay at home and care about the house?

Beside this, one more proof about the existence of female theology in Islam are the words of Shaykh al-Islam Ibn Taymīya who was al-Baghdādīya's teacher. It is mentioned by Salāḥ al-Dīn al-Safadī:

"More persons told me that Ibn Taymīya said: 'There was something about her that stayed in my soul. She stood on minbar, and I wanted to forbade her it. One night, I dreamed our Prophet Muhammad and I asked him about her. He said to me she is good woman, or something like that.'⁴⁵¹

"She had many discussions with scholars of her time. I was told she had discussion with shaykh Sadr al-Dīn ibn al-Wakīl about menstruation. She defeated him and said: 'I know you have knowledge about it, but I have knowledge and practice.'⁴⁵²

These words are a proof of her courage first to get into discussion with men, and then to say to him she knows about menstruation better than him.

She was fighting against innovations in Islam. In that time, there was one sufi sect called al-aḥmadīyah. They considered that mixing between men and women was permitted, seeing a woman without a veil is permitted, and many other things generally considered wrong and un-Islamic. She faced off with them and refuted all their opinions. Ibn Kathīr about this case from her life said:

"She was a virtuous scholar. She commanded good and forbade evil, and opposed the aḥmadīyah sect for their allowance illicit friendship between man and woman. And she criticized their opinions and arguments and fought against people of innovation. In all that, she did what men were unable to do."⁴⁵³

⁴⁵¹ Al-Safadī 1998, 29/4.

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Ibn Kathīr 2003, 18/141.

This biographical episode of a female scholar fighting for proper Islamic manner of garment and criticising the idea of free mixing of men and women in the public space shows us clear contradiction between both of the separate phenomena: between the female theology and what is commonly referred as a feminist theology. Here we can observe a well-educated female individual serving very notable and major role in her society. We can describe her as fully “emancipated and liberated” woman advocate for cultural habits and symbols typically judged as oppressive patriarchal and subduing both by the Western liberals and modern Muslim feminists. All of the cultural characteristics now repelled were once defended by a proud and brilliant woman.

If we look in the past, we will see that female theology in Islam existed from the beginning of Islam, starting with Aisha bint Abu Bakr Al-Siddiq as the best female scholar of all times. This knowledge has been passed from generation to generation and it is an ongoing process. This liberating force enables women to exercise their freedoms within the generally respected norms of their culture and religion. The same applies for the processes generally seen as a form of subjugation of women – they are also fixed by certain schemes passed from generation to generation and could be considered as a force with opposite impact. The actual role of womenfolk in a certain society, in a certain time at a certain place can be more accurately explained as the result of both these antagonistic forces. Status of women and the history of gender issue in non-western societies in general and in the Islamic ones in particular is not the story of struggle against tradition, but struggle within tradition. There is no need for reconsidering the gender roles set up by the tradition. Even the traditional female roles are sufficient for successful liberation of the women. Muslim women were not suffering under the heavy burden of patriarchalism. The debate within Islam where both the genders can express their voices has always come to a compromise. Female theology remains to be one of the greater forces in traditional Islamic societies shaping Islamic discourse itself. The history itself is made of microhistories of its

individual actors. The gender history is not an exception, neither it is all about liberating women. Men and women always live together to form family units and the tradition is proof of it.

With full awareness of all that was previously mentioned, we can formulate a well-based hypothesis on what can be a subject of further research. Bearing in mind, Fāṭima al-Baghdādīya isn't the only case we can search for female theology not only in fiqh, but also in other disciplines of the classical Islamic religious sciences, like science of hadith, and for instance science of tasawwuf.

Primary sources

- Al-Asqalanī. Ibn Hajar. n.d. *Al-Durar al-Kāminah fī A‘yān al-mi‘ah al-thāminah*. Accessed April 23, 2017. <http://Islamport.com/w/trj/Web/279/419.htm>
- Al-Dhahabī. n. d. *Dhayl al-‘Ibar*. Accessed April 23, 2017. <http://Islamport.com/w/tkh/Web/2882/276.htm#>
- Al-Dhahabi. 2009. *al-Juz’ al-Mafqūd min Siyar A‘lām al-Nubalā’*. Beirut: Bait al-‘Afkār.
- Al-Hanbalī. n. d. Ibn Rajab. *Al-Dhayl ‘ala ṭabaqāt al-Hanābilah* via Ibn Ahmad ibn Ismā‘īl, Muhammed. 1990. *Safhāt Mušarriqah min sirah al-‘Ālimāt al-Muslimāt*. Makkah: Dār al-Tayyibah.
- Ibn Kathīr. 2003. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah, sub anno 714*. Accessed April 23, 2017. http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2412&idto=2412&bk_no=59&ID=3043
- Al-Maqrizī. n. d. Taqqī al-Din. *Al-Mawā‘iz wa al-i‘tibār*. Accessed April 23, 2017. <http://Islamport.com/w/bld/Web/453/1192.htm>.
- Al-Safadī. Salah al-Dīn. 1998. (ed.) *A‘yān al-‘Asr wa A‘wān al-Nasr*. Beirut: Dar al-Fikr Al-Mu‘āsar.

Secondary literature

- Abu-Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104:3.
- Badran, Margot. 2002. "Islamic feminism: what's in a name?" in *Al-Ahram Weekly*. Accessed May 5, 2017. <https://web.archive.org/web/20150320074746/http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cu1.htm>
- Braudel, Fernand. 1982. *On History*, Translated by Sarah Matthews. Chicago: Chicago University Press.
- Hathout, Hassan. 1995. *Reading the Muslim Mind*. Plainfield: American Trust Publications.

- Hawkesworth, Mary E. 2006. *Globalization and Feminist Activism*. United States: Rowman & Littlefield.
- Legenhausen, Muhammad. 1999. *Contemporary Topics of Islamic Thought*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute. Accessed April 23, 2017. <https://www.al-Islam.org/contemporary-topics-Islamic-thought-muhammad-legenhausen>

Muslimské minority v Evropě jako reprezentanti jinakosti

Úvod

Vědomí existence odlišnosti je důležité pro přirozený vývoj jednotlivce. Nejedná se však pouze o individuální rozvoj, neboť podobně je to zásadní také pro menší skupinu, do které patří. Tou základní jednotkou je rodina, která se postupně rozšiřuje s ohledem na posilování vzájemných vazeb. Jedná se o primární úroveň, ale tento princip funguje i v širším kontextu. Odlišnost je důležitá také pro ustanovení a posílení větších celků na národnostním základě. Nehledají se pouze shody, ale také se stanovují prvky, kterými se etnikum odlišuje uvnitř multinárodnostního státu. Jedná se o přirozenou věc, která obecně souvisí s hodnotícím srovnáváním. V takovém případě je v zájmu posílení vlastních pozic a hodnot definován odstup od nositele jinakosti. Jinými slovy k definování „my“ je potřeba vytýčit kategorii „oni“. Pokud se zůstane na této úrovni vymezování se vůči okolí, přináší to pro jednotlivce, rodinu, národnost nebo i celý národ pozitivní přínos.

V minulých staletích probíhal podobný proces i na úrovni Evropy, která se vymezovala mimo jiné vůči Orientu. Ten se stal nejen protivníkem a partnerem, ale také projekčním plátnem vlastních přání a fantazií. Postkoloniální studia otevřela témata týkajících se vztahu Evropy k reprezentaci jinakosti. Nejde pouze o vymezování se vůči různě definovanému světu islámu obecně. Podobně svou pozornost nelze zaměřit výhradně na komplikované vztahy v rámci Blízkého východu.

Reprezentant jinakosti mnohdy dostával nejprve obecné rysy a ztrácely se individuální projevy. Tento proces byl pouze zpomalen rozvojem informací, které Evropa získávala v poslední čtvrtině 19. století díky svým vojenským, obchodním a kulturním kontaktům. Vedle tohoto zpřesňování obrazu o konkrétních nositelích jinakosti byl stále funkční obraz obecného jiného. Aktuální situace obecně na globální úrovni, konkrétně v Evropě a na Blízkém východě ukazuje, že mnoho z těchto historických představ se rychle oživuje. Příkladem nám mohou být odborné diskuze týkající se komparace současné islamofobie a historických souvislostí evropského antisemitismu.⁴⁵⁴ Ztrácí se vysvětlující kontext a individuální rysy skutečných muslimů definovaných jako nositelé jinakosti. Oproti tomu se posiluje obecná rovina, kam lze zařadit představy o imaginárním muslimovi. Následující text se snaží upozornit na potřebu zpřesnění pojmů Evropa a islám. Pojmy jsou v poslední době v mnoha debatách opět používány vágním způsobem. Přes jejich neurčité vymezení jsou různými mluvčími stavěny na jednu rovinu a do opozice. Důležitým tématem je vystižení výše zmiňovaného napětí mezi obecnou představou a konkrétní skutečností. Tím prvním je obraz obecného/imaginárního muslima a tím druhým je reálný muslim, který patří ke konkrétní kulturní interpretaci islámu. Imaginární a skutečný muslim jsou v mnoha textech, debatách a polemikách volně zaměňováni. Zde se pro religionistiku otevírá zajímavé téma. Pro jeho výzkum jsou vhodným nástrojem replikace nebo proměna tradičních vztahů mezi muslimskými minoritami a majoritami v novém prostředí západoevropských zemí. Důležitým motivem je zde fixace (nebo redefinice) a předávání vlastní identity vycházející z konkrétní kulturní interpretace islámu. K tomuto procesu byla vybrána témata institucionalizace náboženských organizací, budování mešit a návrhu náhrobků.

Komplexnost pojmů Evropa a islám

Při analýze určitého problému je potřeba správná míra zobecnění pojmů, se kterými se pracuje. V takovém případě se nejedná o pouhý popis stávající situace a nakonec je možné dosáhnout obecnějších

⁴⁵⁴ Černý 2016, 60–72.

závěrů. Také při religionistickém výzkumu islámu v Evropě je nutné mít na paměti, že současná situace je výsledkem historických souvislostí. Nejedná se pouze o statický obraz reprodukováný především médií. Jde o neustále probíhající proces, do kterého vstupuje mnoho společenských aktérů. V tomto momentu se projevuje problém se správným zobecněním pojmů. Často se při popisu aktuálního dění lze setkat s tím, že se ve zkratce používají obecné termíny jako Evropa a islám. Autor i čtenář často chybně předpokládají homogenitu těchto pojmů.⁴⁵⁵ Na tomto předpokladu pak má stát i jejich srozumitelnost. Nejedná se pouze o základní protiklady a mezi nimi probíhající vztahy. Podobné definování dvou protilehlých entit může fungovat na imaginární rovině hodnotícího srovnávání. Skutečnost je daleko komplikovanější a pro vystižení podstaty vzájemných vztahů je potřeba spíše použít výraz síť.

Pojem Evropa se nerozpadá pouze na většinové společnosti jednotlivých evropských států. Při popisu a analýze konkrétních společenských kontaktů je potřeba pracovat s pozicí státní správy, samosprávy, občanských iniciativ, náboženských institucí a politických uskupení. Ti všichni jsou aktéry, kteří spolu mohou spolupracovat, ale také mohou vystupovat na základě vlastních zájmů sami za sebe. Pojem Evropa se nerozpadá pouze na partikulární zájmy jednotlivých států. Některé z nich mají společnou historii ekonomické integrace probíhající ve druhé polovině 20. století. Stejně tak historická zkušenost s ekonomickou migrací je pro země západní Evropy v mnohém společná, i když probíhala na základě rozdílných východisek. Velká Británie i Francie využívaly historické kontakty na své bývalé kolonie. Německo nebo Rakousko otevřely pracovní kanceláře. Ty nabíraly manuálně zručné pracovníky bez vyšší kvalifikace nejprve ze Španělska, Portugalska a bývalé Jugoslávie. Teprve později se zaměřily také na země s většinovým muslimským obyvatelstvem. Především se jednalo o Turecko, Tunisko a Maroko.⁴⁵⁶

Pokud jsme si takto rozložili obecný pojem Evropa, je potřeba věnovat pozornost druhému pólu. Imaginární islám je v poslední době znovu

⁴⁵⁵ Göle 2016, 20.

⁴⁵⁶ Klapetek 2011, 37.

mediální zkratkou pro odlišného. Posiluje se především motiv nebezpečí a nevyzpytatelnosti. Jedná se o prvek související s hodnotícím srovnáváním, kdy zároveň k posilování pozitivního obrazu o vlastní kultuře se zesiluje negativní hodnocení odlišného.⁴⁵⁷ Při popisu současné reality a při naznačení budoucího společenského vývoje nelze pracovat pouze s obecným obrazem. Je potřeba si tuto skutečnost uvědomit a obrátit svou pozornost od imaginárního ke skutečnému. V takovém případě sestoupíme od pouhých reprezentací jinakosti a můžeme sledovat každodenní praxi muslimů žijících především v západoevropských metropolích.⁴⁵⁸

Z pozice vnějšího pozorovatele jsme pak na nové úrovni konfrontováni s výraznou diferenciací islámu. Při tradičním rozdělení jednotlivých proudů na sunnitský a ší'itský islám a okrajové skupiny se i v evropském kontextu opakuje klíčová otázka, kdo je vlastně muslim.⁴⁵⁹ Tato otázka je důležitá pro muslimy samotné a vypovídá mnoho o jejich komplikovaných vztazích. Z původních zemí si do Evropy přináší celou řadu tradičních vzájemných antagonismů týkající se specifik jednotlivých kulturních interpretací islámu. Opakují se tak osvědčené vzory oboustranného chování, které se ale mohou v novém prostředí měnit. Vedle vnitřní diferenciaci islámu jsou to i vztahy směrem ven k jiným náboženským systémům a lidem bez náboženské příslušnosti.

Otázka po obecné charakteristice muslima je pak důležitá také pro jednotlivé segmenty většinových společností Evropy. Projevuje se to v mnoha oblastech každodenního života. Příkladem je zřizování hřbitovních polí určených obecně pro muslimy na komunálních hřbitovech v Německu a Rakousku.⁴⁶⁰ Zřízení obecného hřbitovního pole bez ohledu na diferenciaci islámu může být pro místní samosprávu jednodušším řešením na první pohled komplikované otázky. Lze vycházet z všeobecných zákonných úprav a jejich konkrétních realizací v místních hřbitovních řádech.⁴⁶¹ Další možnost nabízí současná

⁴⁵⁷ Waardenburg 1986, 109–111.

⁴⁵⁸ Rohe 2016, 243–318.

⁴⁵⁹ Kolb a Mattausch-Yıldız 2014, 8–11.

⁴⁶⁰ Klapetek 2016, 2–10.

⁴⁶¹ Lemmen 2012, 89–93.

švýcarská diskuze o přehodnocení historické unifikace správy komunálních hřbitovů. Zde je pouze obecné pole pro muslimy chápáno jako očekávání dalšího prohloubení bezproblémové integrace vyznačů islámu.⁴⁶² V tomto případě lze hovořit až o asimilačních tlacích na muslimy jakožto nositele jinakosti. Přes veškeré komplikace se zřizováním hřbitovných polí na komunálních hřbitovech zůstává u první a druhé generace muslimů potřeba být pohřben mezi svými. Nejen v případě těchto existenciálních otázek zůstávají vzájemné rozdíly a vztahy důležité i v novém kontextu.

Orient již není vzdálený

Dichotomie hodnotícího srovnávání působí nekomplikovaně, pokud nositel jinakosti setrvává v bezpečné vzdálenosti Orientu. I přes zvyšující se povědomí o realitách zemí ležících mimo Evropu je tento proces funkční. Druhou polovinu 20. století lze mimo jiné charakterizovat jako postkoloniální období, které postupně a v různé míře proměnilo dosavadní vztahy.

S ekonomickou migrací se projevuje zájem evropských zemí na tom, kdo přijde a dočasně nebo trvale se usadí na jejich území. Není to ale intelektuální nebo ekonomická elita mimoevropských zemí. Ta se s ohledem na mnoho proměnných definuje z vnitrostátního vývoje. Během hospodářské konjunktury potřebovaly evropské státy manuálně zručné muže s nízkou kvalifikací. Pokud byli v Evropě na krátkodobé pobyty s minimálním kontaktem s okolím, jevílo se to bez problémů. Kontakt s většinovou společností se soustředil především v pracovním prostředí. K průniku do veřejného prostoru docházelo v ojedinělých případech. První generace muslimů přicházejících do Evropy za prací byla pro místní společnost neviditelná. S ohledem na globální ekonomickou krizi nastartovanou rokem 1973 se situace mění. Z humanitárních důvodů za muži přijíždějí jejich rodiny natrvalo.⁴⁶³ Od této chvíle se mění vztah mezi většinovou společností a nově příchozími. Dlouhou dobu bude trvat akceptace přítomnosti muslimů v západních společnostech.

⁴⁶² Sörries 2015, 158–159.

⁴⁶³ Rosenow-Williams 2012, 14–15.

Na ni teprve navazuje základní pochopení vnitřní diferenciaci nově příchozích. Tomuto napomáhá institucionalizace muslimů, která trvá několik desetiletí. Byly zakládány spolky nabízející náboženské, sociální, vzdělávací a volnočasové aktivity. Nabídka byla směřována především na členy spolku a jejich rodiny. Přestože organizovaní muslimové v západní Evropě tvoří pouze menšinu, jejich aktivity mají významný vliv na budování obrazu místního islámu.⁴⁶⁴

Procentuální zastoupení některých proudů islámu mezi nově se vytvářející muslimskou populací v západní Evropě odpovídá původnímu prostředí. V takovém případě se jednodušším způsobem přenášejí tradiční vzory vzájemných vztahů mezi náboženskými majoritami a minoritami. Příkladem nám může být silný podíl tureckého sunnitského proudu v Německu i Rakousku. Procentuální podíl některých skupin je však daleko silnější než v původní vlasti. V tomto případě pak evropské prostředí zajišťující náboženskou svobodu narušuje tradiční vztahy mezi náboženskými majoritami a minoritami. Příkladem organizovaného rozvoje v novém prostředí nám mohou být turečtí alewité.⁴⁶⁵ V Turecku jsou náboženskou minoritou oproti sunnitskému islámu. Jejich podíl v Německu a Rakousku je daleko vyšší právě díky souvislostem s výběrem manuálně zručných nekvalifikovaných pracovníků v určitých geografických oblastech, kde žili.⁴⁶⁶

Jedná se i o skupiny, které v původní zemi jsou minoritou s výraznou měrou napětí vůči svému okolí. Příkladem nám může být hnutí ahmadíja se silnými pákistánskými kořeny.⁴⁶⁷ Díky vynucenému přesunu centra hnutí do Londýna a důrazu na misijní činnost se hnutí stalo aktivním hráčem v konkurenčním prostředí muslimských proudů v Evropě. Hnutí se podařilo většinou úspěšně překonat počáteční antagonismus nemuslimského okolí vůči jejich snaze o vybudování nových mešit.⁴⁶⁸ Otevřenost vůči svému okolí a zároveň ponechání kulturních specifik je příkladem komplikovaného procesu integrace v Německu, Rakousku

⁴⁶⁴ Kolb a Mattausch-Yıldız 2014, 43.

⁴⁶⁵ Öktem 2015, 47–49; Rohe 2015, 282–283.

⁴⁶⁶ Renz a Leimgruber 2005, 14–23.

⁴⁶⁷ Heine, Lohlker a Potz 2012, 94.

⁴⁶⁸ Eimen 2015, 109–136; Beyeler 2010, 85–87.

i Švýcarsku. Obecně je tato otázka zpracována pro problematiku institucionalizace a rozvoje nových náboženských hnutí.⁴⁶⁹ Strategie přežití není spojena výhradně s prostředím nových náboženských hnutí, ale odpovídá také vzájemným vztahům v nábožensky konkurenčním prostředí muslimské diaspory v západní Evropě.

Specifickou záležitostí je minoritní postavení ší'itů nejen v Německu, ale i v dalších zemích.⁴⁷⁰ Dějiny formace ší'itských komunit v západní Evropě před druhou světovou válkou mají na obecné rovině mnoho společného s jejich sunnitskými protějšky. V posledních desetiletích se však prohlubují stávající a objevují se nové rozdíly. Jednou z důležitých charakteristik je vyšší sociální status rodin několika generací úspěšných obchodníků žijících například v Hamburku. Tento motiv byl později ještě posílen. Moderní dějiny Íránu s sebou nesly vlnu odchodu do exilu oponentů nových politických změn. Mnohdy se jednalo o příslušníky střední a vyšší třídy, kteří měli k ryze náboženským otázkám ambivalentní přístup. Sociální status se projevuje také ve vyšším podílu osob s dokončeným vyšším vzděláním ve srovnání s tureckou a arabskou populací.⁴⁷¹ Vedle těchto společenských skupin se postupně formovaly komunity s primárně náboženskými aktivitami, které si ponechaly vazbu na stávající íránský režim.⁴⁷²

Jednotlivé kulturní interpretace islámu byly nyní v evropském veřejném prostředí viditelnější. Proces institucionalizace vedl k jejich adaptaci na novou situaci. Byla budována místa modlitby, knihkupectví s náboženskou literaturou nebo specializované restaurace nabízející halál stravu. Objevují se kauzy okolo forem zahalování žen ve veřejných budovách nebo smíšené školní výuky tělocviku.⁴⁷³ Osobní kontakt s muslimy ve veřejném prostoru tedy vedl zároveň k opuštění některých obecných předsudků, ale také k případům konfliktů vycházejících z běžných životních situací. V tomto období tedy můžeme u většinové populace sledovat přetrvávající napětí mezi obrazem

⁴⁶⁹ Stark 1987, 11–27.

⁴⁷⁰ Rohe 2015, 286; Öktem 2015, 81–82; Schneuwly Purdie a Tunger-Zanetti 2015, 575.

⁴⁷¹ Haag, Müssig a Stichs, 2009, 211.

⁴⁷² Klapetek 2011, 84–88; Rohe 2016, 143.

⁴⁷³ Heine, Lohlker a Potz 2012, 109–110, 163–168.

obecného a konkrétního muslima. Na jednu stranu oba muslimové zůstávají i nadále v různé míře nositeli jinakosti. Na druhou stranu se ukazuje problematický požadavek na asimilaci muslimů do evropských společností. Asimilovaný muslim si přes veškerou snahu pro okolí ponechává svoji jinakost. Podobný jazyk nebo způsob života vyvolávají dojem mimikry, které mohou některé příslušníky většinové společnosti znejistovat.⁴⁷⁴

Poměry mezi jednotlivými segmenty muslimské populace v zemích západní Evropy byly nastaveny ve druhé polovině 20. století. Nejedná se však o statickou situaci, neboť v současné době jsme opět svědky významné změny. Ta je spojena s tzv. imigrační krizí z roku 2015, kdy například v Německu poslední výzkumy ukazují na proměnu národnostní struktury. S ohledem na země původu nově příchozích se v rámci muslimského spektra posiluje arabský prvek. Děje se tak na úkor tradičně silné muslimské populace s tureckými kulturními kořeny. Muslimové nově tvoří 5,4–5,7 % z 82,2 miliónů obyvatel Německa. Podíl nově příchozích mezi muslimy žijícími v Německu je 27,3 %. Díky tomu se také snížil podíl muslimů s tureckými kořeny, kdy v roce 2008 tvořili 68 % a v současnosti je to 51 %. Druhou nejsilnější skupinou jsou vyznavači islámu z Blízkého východu, kteří tvoří 17 procent muslimů žijících v Německu.⁴⁷⁵ Střednědobé a dlouhodobé dopady migrační krize prokáží dosavadní úspěšnost institucionalizace islámu v západní Evropě. V minulosti se vytvořila síť mešit, kulturních center a dalších organizací. Tyto instituce nyní spolupracují na integraci nově příchozích. Jedním z problémů je zaměření práce instituce pouze na jednu národnost a jednu kulturní interpretaci islámu.⁴⁷⁶ Dosavadní instituce s arabským profilem nemohou zvládnout takto vysoký počet nově příchozích ze Sýrie, Iráku a dalších zemí. Migrační krize je příležitostí pro další krok k nadnárodnostní spolupráci muslimských institucí v západní Evropě.

⁴⁷⁴ Bhabha 2004, 127.

⁴⁷⁵ Stichs 2016, 5.

⁴⁷⁶ Rohe 2015, 277.

Posilování identity díky organizaci, budování mešit a návrhy hrobů

Během několika desetiletí docházelo k rozvoji komunit na národnostním, náboženském a kulturním základě. V Evropě procházejí proměnou některé prvky kulturní interpretace islámu, které si migranti přinesli ze své původní vlasti. Miliony lidí hledaly svou vlastní odpověď na otázku, jak žít jako muslim v nemuslimském prostředí. Změna se projevuje v rámci mezigeneračních vztahů na rodinné i institucionální úrovni. V následujících odstavcích se zaměříme na několik motivů, které měly napomoci k potvrzení vlastní identity.

Již jsme naznačili význam zřizování organizací na různé úrovni. Základní úroveň tvoří samostatné spolky spravující mešitu. Vedle toho se nacházejí organizace působící na úrovni zemských správních jednotek. Nejvyšší úroveň představují celostátní zastřešující organizace, které mohou mít úzké vazby na vlády v zemích původu svých členů.⁴⁷⁷ Svými náboženskými, sociálními, vzdělávacími a volnočasovými aktivitami spolky podporují mezigenerační transfer konkrétní kulturní interpretace islámu. Jedná se o důležitý prvek pro uchování a posílení identity členů spolku, jejich rodin a širšího okruhu sympatizantů. V tomto bodě dochází často k názorovým konfliktům s představiteli salafismu v západní Evropě.⁴⁷⁸ Salafisté se snaží prosazovat vlastní normativní interpretaci islámu, kterou považují za zbavenou partikulárních kulturních specifíků. V poslední době je salafismu v Evropě věnována zvýšená mediální pozornost s ohledem na jeho kontroverzní aktivity, které probíhají také ve veřejném prostoru. Přesto je potřeba na něj nahlížet jako na okrajovou záležitost konkurenčního prostředí muslimských organizací.

Vliv organizací na posílení vlastní identity se projevuje ve třech základních rovinách. První rovinou je dlouhodobá podpora vlastních členů a jejich rodinných příslušníků. Vedle podpory je to ale i druhá rovina, kterou je systematická kontrola chování členů organizace a jejich nejbližších. Tyto dvě roviny společně fungují jako náhražka

⁴⁷⁷ Klapetek 2011, 51–58, 148–149.

⁴⁷⁸ Rohe 2016, 161–173.

vztahů s široce definovanou rodinou a muslimy ovlivňovaným veřejným prostorem. Příkladem takto definované podpory a kontroly je třeba tlak na správné chování a tradiční oblékání dívek. Třetí rovina posilující identitu organizace je role komunikačního partnera směrem ven k státní správě, samosprávě a občanské společnosti. Pro celou řadu aktérů jsou muslimské organizace vyhledávaným a srozumitelným partnerem při řešení problémů na místní i zemské úrovni. Díky tomu je uměle zvyšován význam organizovaného islámu. Předpokládá se totiž vysoká míra vlivu na část populace muslimů, kteří z různých důvodů udržují odstup od především náboženských institucí.

Další oblastí posílení identity je výstavba mešit, modliteben a kulturních center. Je to věc týkající se tradičních i moderních prvků použitých v jejich architektuře. Především se jedná o zájem zařadit do projektu kupoli, minaret a případně nějakým způsobem zdůraznit mihrábový výklenek. To jsou prvky, které vstupují do veřejného prostoru. Jasně poukazují na základní náboženskou charakteristiku stavby. Stavba je díky těmto architektonickým prvkům automaticky spojována s islámem. Proto jsou součástí komunikace společenství směrem ven k jednotlivým segmentům většinové společnosti. Nejedná se pouze o vzkaz směřovaný k nemuslimům. Použití konkrétní kulturní formy architektonických prvků je důležitým vzkazem i směrem ke konkurenčním proudům islámu v Evropě. Důležitou součástí religionistického výzkumu institucionalizace islámu v Evropě je analýza konfliktů okolo výstavby nových mešit. Dlouhodobý výzkum ukazuje, že konflikty se samosprávou, politickými a občanskými iniciativami se týkají i staveb bez viditelných architektonických prvků.⁴⁷⁹ Projekt výstavby moderní mešity bez minaretu je pak oponenty napadán jako zástupný symbol přítomnosti muslimů. Pro posílení identity je důležitý také interiér stavby. Jedná se o výzdobu vycházející z kulturní interpretace islámu, ke kterému se komunita hlásí. Výzdobu lze chápat jako prostředek komunikace dovnitř komunity. Interiér mešity se stává prostředím pro potvrzení kulturních hodnot a jejich předání nastupující generaci.

⁴⁷⁹ Furlinger 2015, 59–60.

Mešita jako celek odpovídá nejen místním potřebám komunity, ale také mnohdy přetrvávajícím kontaktům s původní vlastí. Transnacionální linky jsou důležitým prvkem pro udržení identity.⁴⁸⁰ Na příkladu vztahů Turecka k evropskému prostředí si ukážeme, že se současná situace se v této věci mění. Turecký stát aktivně podporuje aktivity mešit sdružených v německé organizaci Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB) a v jejím rakouském ekvivalentu Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (ATIB). Zároveň po dlouhou dobu s nevolí sledoval aktivity konkurenční Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V. (IGMG). S nástupem a posílením pozic Strany spravedlnosti a rozvoje (AKP) v čele s bývalým premiérem a současným prezidentem Recepem Tayyipem Erdoğanem se vztahy turecké vlády vůči organizovaným Turkům žijícím v zahraničí v některých oblastech politického života mění. I s těmito občany žijícími mimo Turecko se nově počítalo při tureckých prezidentských volbách. Nové vnitropolitické konflikty v současném Turecku se opět přelévají do populace žijící za hranicemi. Nejvýrazněji to dokládají konfrontace mezi členy a stoupenci DITIBu a sympatizanty konkrétních organizací spojovaných s Fethullahem Gülenem⁴⁸¹ v období po pokusu o vojenský převrat v roce 2016.

Uchování transnacionálních spojení s jasným politickým podtextem však vyvolává rozporuplné reakce ze strany německého a rakouského státu. Jedná se o specifický rys dlouhotrvající diskuze o úspěších a neúspěších široce pojaté kulturní integrace muslimů. Otevřená podpora ze strany Turků žijících v Německu i Rakousku formou demonstrací ve veřejném prostoru vyvolává v médiích a na politické scéně otázky po loajalitě těchto osob vůči demokratickému zřízení evropských států. Rakousko již dříve chápalo úzké napojení konkrétní organizace na cizí stát jako problém. Dlouhotrvající diskuze se v posledních letech projeví v konkrétní právní úpravě. S ohledem na přijatý tzv. Islámský zákon z roku 2015 bude nově povinné výstavbu mešit a běžný náboženský

⁴⁸⁰ Rohe 2015, 277–278; Öktem 2015, 44–45; Schnewly Purdie a Tunger-Zanetti 2015, 567–568.

⁴⁸¹ Rohe 2016, 147–149.

provoz organizací financovat pouze z místních zdrojů.⁴⁸² Cílem tohoto usnesení má být posílení vazby muslimských organizací na místní prostředí. Sem patří mimo jiné důraz na používání němčiny a již zmíněné místní teologické vzdělání duchovních.

Poslední oblastí týkající se uchování identity věřících z různých kulturních interpretací islámu jsou návrhy hrobů na komunálních hřbitovech. Výzkum německých, rakouských a švýcarských příkladů v poslední době ukazuje význam této problematiky pro uchování identity části evropských muslimů. Pohřeb přímo v Evropě je představiteli muslimů i odborníky interpretován jako přínos pro integraci. Náhrobek se může stát díky prvkům jeho výzdoby místem připomínky zemřelého (texty, symboly, zobrazení). Zdůrazňuje se národní, národnostní, náboženská a světonázorová příslušnost zemřelého.⁴⁸³ Hrob díky svému návrhu však není pouze odrazem hodnot, které zemřelý zastával. Návrh náhrobku byl vytvořen pozůstalými, kteří přicházejí narázově nebo se pravidelně na hřbitov vrací. Sekundární výzdoba v podobě různých předmětů kladejších na hrob a jeho bezprostřední okolí jsou jedním z vnějších dokladů uchování vztahu k zemřelému. Systematická péče o hrob je příležitostí k posílení identity rodiny a jejího integračního procesu. Hrob se tímto stává na základní úrovni prostředkem komunikace v rámci široké rodiny a nájemců okolních hrobů na oddělení pro muslimy. Přes různá technická řešení jsou tato oddělení vizuálně stále součástí komunálních hřbitovů a díky tomu dochází k interakci s místními nemuslimskými nájemci.

Závěr

Téma minorit a majorit je důležité pro výzkum současné přítomnosti islámu v Evropě. Po roce 2001 se stal islám jedním z klíčových témat nejen v médiích. Také díky pozornosti k násilným projevům extrémistů ve veřejném prostoru se islám stal charakteristikou výrazu „oni“. V rámci hodnotícího srovnávání je to důležitý prvek pro definování pojmu „my“. Původně byl muslim imaginární a přítomný ve vzdáleném

⁴⁸² Skowron-Nalborczyk 2016, 72–73.

⁴⁸³ Benninghaus 2009, 38–51; Benninghaus 2005, 265–275, 288.

Orientu. Později byla tato homogeničnost rozbita díky hlubšímu povědomí o mimoevropských kulturách a nekřesťanských náboženstvích. V současnosti se nástroj imaginárního muslima vrací a nahrazuje skutečného muslima, který patří do určitého proudu, kulturní interpretace apod. Stává se maskou, za kterou jsou schovávány individuální rysy nastupujících generací narozených v Evropě i nově příchozích v rámci migrační krize. Za pomoci tradičních interpretací se Evropa vypořádává s přítomností odlišného ve svém středu.

Zájem o jednotlivé proudy islámu v Evropě je důležitý proto, abychom ve výzkumu nezůstali pouze na normativní rovině náboženství. Potom bychom se zajímali pouze o obecného muslima. Je potřeba věnovat pozornost žitým formám náboženství. Konkrétní kulturní interpretace islámu jsou ve svých projevech daleko pestřejší. Mnohdy nesplňují ideální kritéria normativní podoby. Příkladem nám mohou být návrhy náhrobků a používání sekundární výzdoby na hrobech. Ze strany médií a jednotlivých segmentů většinových společností však není zájem sledovat běžný život integrovaných muslimů. Pouze část integrovaných muslimů žijících v Evropě má zájem o intenzivnější náboženský život. Spíše berou celou věc kulturně nebo individuálně v rámci své nejbližší rodiny.⁴⁸⁴ Pak jejich aktivity s náboženským obsahem a formou zůstávají v soukromém prostoru. V tomto případě jsou jiným způsobem „neviditelní“, než jako to bylo v případě první generace muslimů přicházející do Evropy po druhé světové válce. Tito lidé však neodejdou zpět do původní vlasti po několika letech práce. Přijali model fungování sekularizovaného veřejného prostoru a zaměření náboženských projevů do privátní sféry.

Pro religionistiku je zajímavé, jak na prostředí s deklarovanou náboženskou svobodou reagují různé skupiny, které jsou na Blízkém východě v napětí především se sunnitskou majoritou. Další zajímavou výzkumnou oblastí jsou aktivity posilující identitu ší'itských komunit. Ty jsou v řadě evropských zemí pouze menšinou ve spektru islámu. Příklady minorit lze zařadit do širěji pojatého výzkumu role institucionalizovaného náboženství v pluralistní společnosti. S touto rolí jde

⁴⁸⁴ Göle 2016, 22–23.

ruku v ruce problematika uchovávání a předávání žité kulturní identity. Otázkou tedy zůstává, co všechno je fungujícím nástrojem pro vnitřní diferenciaci. Jakými způsoby dochází k definici, udržení a prosazení specifík v konkurenčním prostředí uvnitř spektra islámu, vůči jiným náboženským komunitám a nakonec obecně ve společnosti. Do budoucna se otevírá prostor pro odborný výzkum toho, jakým způsobem dosavadní institucionalizace napomůže při integraci nově příchozích.

Obecně pro religionistiku je také zajímavá aplikace strategie přežití, která byla vypracovaná na základě výzkumu nových náboženských skupin, na institucionalizovanou muslimskou scénu v západní Evropě. Od sedmdesátých let 20. století až do jeho konce byla nová náboženská hnutí tradičním reprezentantem jinakosti v evropském prostředí. Byla zkoumána jako alternativa k tradičním formám náboženství, kam lze zařadit především institucionalizované křesťanství. S nástupem nového tisíciletí tento motiv ustoupil do pozadí. Roli „jiného“ znovu převzal vyznavač islámu. Jedná se o další motiv, který podporuje komparativní výzkum nových náboženských hnutí a institucionalizace muslimských komunit v Evropě. Jinými slovy řečeno: v čem a do jaké míry je pro různé segmenty evropských společností islám v současnosti tím, čím byla nová náboženská hnutí na konci minulého století?

Literatura

- Benninghaus, Rüdiger. 2005. „Friedhöfe als Quellen für Fragen des Kulturwandels: Grabkultur von Yeziden und Aleviten in Deutschland mit Seitenblick auf die Türkei.“ In *Migration und Ritualtransfer: Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, vyd. Robert Langer, Raoul Motika, a Michael Ursinus, 247–288. Frankfurt: Peter Lang.
- Benninghaus, Rüdiger. 2009. „Einige Aspekte islamischer Gräber und Gräberfeld in Deutschland – Ein Fotobericht.“ In *Muslime in deutscher Erde. Sterben, Jenseitserwartung und Bestattung*, vyd. Reiner Sörries, 37–55. Kassel: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmale.V., Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur.
- Beyeler, Sarah. 2010. „Der Inkorporationsprozess der Ahmadiyya -Gemeinschaft in der Schweiz im Kontext Ihrer Bauprojekte und Öffentlichkeitsarbeit.“ In *Muslime in der Schweiz*, vyd. Brigit Allenbach, a Martin Sökefeld, 66–91. Zürich: Seismo-Verlag.
- Bhabha, Homi K. 2004. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Černý, Karel. 2016. „Muslimové imaginární a muslimové skuteční – pohled sociologa.“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Bronislav Ostřanský, a Ondřej Beránek, 60–72. Praha: Academia.
- Eimen, Alisa. 2015. „Mosque, Dome, Minaret: Ahmadiyya Architecture in Germany since 2000.“ *International Journal of Islamic Architecture* 4 (1): 109–136.
- Fürlinger, Ernst. 2015. „Moscheebau und Moscheebaukonflikte in Österreich.“ In *Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, vyd. Reinhold Bernhardt, a Ernst Fürlinger, 59–68. Zürich: Theologische Verlag Zürich.
- Göle, Nilüfer. 2016. *Muzuľmanie w Europie. Dzisiejsze kontrowersje wokół islamu*. Kraków: Karakter.

- Haag, Sonja, Müssig, Stephanie, a Ania Stichs. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Heine, Susanne, Lohlker, Rüdiger, a Richard Potz. 2012. *Muslimen in Österreich. Geschichte, Lebenswelt, Religion. Grundlagen für den Dialog*. Innsbruck: Tyrolia Verlag.
- Klapetek, Martin. 2011. *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Klapetek, Martin. 2016. „Hroby na muslimských odděleních německých komunálních hřbitovů.“ *Nový Orient* 3, 2–10.
- Kolb, Jonas, a Birgit Mattausch-Yıldız. 2014. *Muslimische Alltagpraxis in Österreich. Ein Kompass zur Religiösen Diversität*. Wien: Institut pro islámská studia Vídeňské univerzity 2014.
- Lemmen, Thomas. 2012. „Muslimische Grabfelder in Deutschland.“ In *Die Sunna leben. Zur Dynamik islamischer Religionspraxis in Deutschland*, vyd. Paula Schrode, a Udo Simon, 89–93. Würzburg: Ergon Verlag.
- Öktem, Kerem. 2015. „Austria.“ In *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 7.*, vyd. Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen, a Egdūnas Račius, 41–61. Leiden: Brill.
- Renz, Andreas, a Stephan Leimgruber. 2005. *Christen und Muslime: Was sie verbindet – was sie unterscheidet*. München: Kösel Verlag.
- Rohe, Mathias. 2015. „Germany.“ In *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 7.*, vyd. Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen, a Egdūnas Račius, 272–288. Leiden: Brill.
- Rohe, Mathias. 2016. *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*. München: C.H. Beck.
- Rosenow-Williams, Kerstin. 2012. *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany*. Leiden: Brill.
- Schneuwly Purdie, Mallory, and Andreas Tunger-Zanetti. 2015. „Switzerland.“ In *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 7.*, vyd. Oliver Scharbrodt, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen, a Egdūnas Račius, 562–578. Leiden: Brill.

- Skowron-Nalborczyk, Agatha. 2016. „A Century of the Official Legal Status of Islam in Austria: Between the Law on Islam of 1912 and the Law on Islam of 2015.“ In *Muslim Minority-States Relation: Violence, Integration, and Policy*, vyd. Robert Mason, 61–82. New York: Palgrave Macmillan.
- Sörries, Reiner. 2015. *Von Mekka bis Berlin. Archäologie und Kulturgeschichte des islamisches Friedhofs*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Stark, Rodney. 1987. „How New Religions Succeed: A Theoretical Model.“ In *The Future of New Religious Movements*, vyd. David G. Bromley, a Phillip E. Hammond, 11–27. Macon: Mercer University Press.
- Stichs, Ania. 2016. *Wieviele Muslime leben in Deutschland?* Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Waardenburg, Jacques. 1986. *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: Walter de Gruyter.

Salaf, salafíja, salafismus: vnitřní a vnější perspektivy

Abstract

This paper aims to list basic approaches and opinions on what constitutes salafism or salafiyya in the inner discourses of Islam and in the outer discourses of Islamology, media and security. Through the primary sources, we can discover the term salafiyya denoting more the struggle for continuity with the first generations in opposition to the later, rather than specific theological stream within Islam as it is seen nowadays. Furthermore, the term salafiya is widely used both for this struggle and for salafism itself although being remarkably different, even in Arabic sources today. Further complication of the semantics of salafiya/salafism is the perpetual orientalist search for the essence of Islam and its unconscious connecting with political violence and terrorism ignoring its inner dynamics, diversities and polemics.

Keywords

salaf, salafíja, salafismus, Korán, Sunna, islám, islamismus, fundamentalismus, reformismus, radikalismus, extremismus

1 ÚVOD

Jako salafismus je označován jeden z dnes nejrozšířenějších a nejprudčeji se rozvíjejících směrů islámsko-sunnitského myšlení. Současně s jeho šířením se objevuje někdy opodstatněná a jindy méně opodstatněná kritika tohoto směru jako rigidního, agresivně exkluzivistického a sklonného násilí. Podobně jako na islám jako takový, úžeji také na salafismus bývá velmi často nahlíženo tvrdě redukcionistickou optikou jako monolit, přičemž se zapomíná na velkou vnitřní rozrůzněnost a vnitřní debaty uvnitř samotného jeho subdiskursu.

Díky označování četných militantních hnutí právem či neprávem za salafistická se tento proud islámu ocitá v zájmu také médií, bezpečnostních složek a expertů na terorismus, kteří označení salafismus přejímají, aniž by kriticky zhodnocovali různé jeho stávající definice, což v praxi působí nemálo problémů. Navíc existence nebezpečných radikálních či extremistických hnutí nebo skupin otevřeně nenávislivých, militantních (ba přímo teroristických), označujících se anebo označovaných za salafistické je nepopíratelnou skutečností. Definice toho, co přesně spadá pod salafismus, neexistuje a problematičnost užívání této sémantické kategorie se projevila dokonce i v samotné ČR v souvislosti s policejním zásahem v modlitebnách pražské muslimské obce kvůli vydání sporné knihy *Základy tauhídu* Bilala Philipse, anglicky píšícího salafistického kazatele. V neposlední řadě se tohoto pojmu účelově chápou i skeptici vůči jakékoli mírové koexistenci s muslimy a v rámci své konstrukce islámu vydávají salafismus, opět zredukovaný na nepřátelský monolit, za jediný skutečný a autentický islám.

O míře nevyzrálosti debat o salafismu a islámu všeobecně svědčí i nekonzistentní používání terminologie. Potřebu problém smysluplně adresovat a zbavit debatu nánosů mýtů vyjádřili i přední čeští islamologové⁴⁸⁵ a další se o to dokonce i pokusili.⁴⁸⁶

Kořen problému spočívá v odlišném vnímání termínů *salaf*, *salafíja* a salafismus samotným salafistickým či šířeji muslimským, vnitřním

⁴⁸⁵ Ostřanský 2014, 145.

⁴⁸⁶ Ťupek 2015, 1–164.

diskursem a vnějším diskursem nemuslimským. Toto je umocněno vágností a splývavostí různých jejich odstínů a prolínáním kontextů, případně zacházením s překlady či informacemi z arabského jazykového prostředí do evropských a zpět. Lze říci, že tyto pojmy jsou v závislosti na tom, kdo zrovna hovoří, naplnitelné tak velkým množstvím významů, že možnost domluvy a porozumění se významně snižuje, jakož i výpovědní hodnota salafismu coby sémantické kategorie. Třetím a neméně důležitým zdrojem konfliktnosti tohoto ožehavého tématu jsou otázky moci nad diskursem, konstruování kulturních antagonismů a nezodpovědné užívání hodnotících kritérií.

Při transkripci termínů a jmen z jazyka arabského užívám standardu dle německého systému DIN 31635. Od něj odstupuji ve třech ohledech:

1. nepřepisováním hamzatu l-wusl a naopak přepisováním koncové haraky předcházejícího slova, jako v plynulém mluveném projevu;
2. spojováním složených vlastních jmen obsahujících slova dín a Alláh dohromady;
3. redukuji rozlišení emfatických a neemfatických hlásek a kvantitu vokálu řeším šikmou, nikoli vodorovnou čarou.

Co se týče citací z Koránu, držím se nejčastěji užívaného českého překladu Ivana Hrbka a co se týče číslování hadísů, následuji systém užívaný na webu www.sunnah.com. Respektuji také tradiční systém odkazování podle čísla hadísu, bodu věroučného podání, nebo verše vysvětleného ve výkladovém díle.

V chronologiích uvádím životopisná data úmrtí v rocích podle hidžry, neboť je to praktičtější pro náš daný účel vnímat ubíhající staletí od zakladatelské epochy.

2 Metodologické uchopení

Náboženské vnímání a myšlení uvnitř mysli náboženského člověka je vnějšimu pozorovateli skryto, dokud o něm není hovořeno. Religiologie jakožto věda o náboženském člověku a jeho religiozitě

proto není oddělitelná od náboženské výpovědi, resp. studium jazyka v úloze media náboženského prožitku je jedním z jejích nejmočnějších nástrojů:

„Jazyky se skutečně podobají místu, kde žijeme, každá kultura promítá svou hodnotovou orientaci do své slovní zásoby. Vnímání času, prostoru, přírody a lidských vztahů je důvěrně propojeno s konkrétní terminologií. I v rámci jedné kultury existují různé druhy specializovaných jazyků, například věda, náboženství a umění. Každý jako matrice formuje svět zcela jinak.“⁴⁸⁷

V rovině náboženské výpovědi náboženského člověka a jeho pozorovatele, který religiozitu nesdílí, dochází k případům nedorozumění a zkreslení podobně, jako v jakékoli jiné komunikaci – k diskrepanci mezi označitelem a označeným, k pojmovému nedorozumění, k odlišnému pochopení a vyložení jinak totožných konceptů, či k rozporu mezi teorií a realitou praxe.

Východím bodem pátrání po obsahu sémantické kategorie salafismu musí být hermeneutické šetření historické proměnlivosti, pozadí a významu jeho klíčových pojmů – *salaf* coby vzoru a jejich následované cesty, v kontextu historie islámské textuální tradice i (a ještě tím spíše) současnosti žitého islámu v moderních muslimských společnostech.

Bez hermeneutiky vlastních islámských zdrojů a antropologických šetření mezi samotnými muslimy se neobejdeme:

„Sémantická analýza pojmů a postojů, chování a motivů „druhé strany“ v historickém kontextu nám pomůže korigovat příliš subjektivní vidění a vysvětlování jevů, k jejichž prostému popisu většinou nemáme ani dostatek „vlastních“ vhodných termínů, neboť jsme zakotveni – ať chceme, či nikoli, v odlišné historické a kulturní (a také náboženské) tradici.“⁴⁸⁸

Na jiném místě říká:

„Nedostatečně zvládnutá hermeneutika islámských pojmů a „technických termínů“ se stala vážnou překážkou při vysvětlování faktu,

⁴⁸⁷ Paden 2002, 22.

⁴⁸⁸ Mendel 2014, 9.

že islám je náboženský systém, který je vnitřně strukturován stejně složitě, jako jako je tomu v případě křesťanství.⁴⁸⁹

Nezbytná je znalost původního jazykového prostředí, vztahů mezi označitelem a označeným a také sémantických překryvů původních slov. Překládání či přenos termínů nikdy není pouze mechanický a neutrální proces:

„Překlad je jednou z věcí, kterou podniká etnograf (spolu s analýzou a popisem), aby svým čtenářům poskytl porozumění přesvědčením a praktikám neznámých lidí. Takové pochopení může být velmi snadno nabouráno, pokud je prvobytným cílem překladu morální a politická kritika.“⁴⁹⁰

Zvládnutí hermeneutiky dle Anjuma přechází z roviny pochopení islámu i do roviny pochopení současného islamismu coby islámem inspirovaného postoje oponentů sekularismu:

„Při studiu současných hnutí a trendů v islámu se současná západní akademická tradice táže, jak konceptualizovat sám islám, protože jediné tak může být řeči o autenticitě, kontinuitě a legitimnosti islamismu – což jsou záležitosti často debatované i v současných polemikách v muslimském světě.“⁴⁹¹

Západní orientalistická tradice tíhla k esencialismu a obsedantnímu hledání normativního, ideálního islámu, s nímž chtěla porovnávat praktiky konkrétních muslimů, slepá vůči změnám, kompromisům, vývoji a diverzitě uvnitř islámu samého.⁴⁹² R. Redfield v roce 1956 navrhl členění na centrální velkou tradici, hluboce textuální a ortodoxní v opozici k perifernější malé tradici, převážně heterodoxní, lokální a proto nevyprávějící o celku. V. Crapanzano vykreslil na příkladu Maroka islám jako společensky přijaté řešení vnitřních konfliktů, artikulované učenci, zatímco A. S. Bujra na případu Jemenu označuje učence za tvůrce a masy za příjemce společensky sdíleného světonázoru. C. Geertz vykresloval textuální islám oproti žitému dichotomií zážitku a tradice.

⁴⁸⁹ Ibid., 23.

⁴⁹⁰ Asad 1995, 326.

⁴⁹¹ Anjum 2007, 646.

⁴⁹² Ibidum.

El-Zein odmítá všechny esencialistické snahy jako teologizující.⁴⁹³ Podobně teologizující (a většinou muslimů i odmítané) je ovšem také tvrzení, že ve skutečnosti existuje islámů velmi mnoho.⁴⁹⁴

Vlivem historicky konstruované předznanosti a opozice Orientu a Okcidentu byly snahy esencialistických badatelů nalézt prototyp islámu často spojeny s jeho negativním hodnocením a polemizací s ním. Na tradici a tradičnost bylo nahlíženo jako na něco iracionálního, manipulativního, totalitního a nekompromisního, co je v opozici k modernitě, svobodě a racionalismu. Leč samotná úloha tradice je velmi racionální – na základě precedentu z minulosti konstruovat nejsprávnější budoucí kroky, které budou v souladu s principy platnými v daném kulturním kontextu, zajišťující tak integritu a svébytnost dané společnosti.⁴⁹⁵ Proto každá tradice má vlastní schémata racionality a mechanismy jejich dosažení, jako například arabský neologismus *ittisálíja* – snaha o kontinualitu s minulostí, kterou islámskou tradici a její diskurs charakterizoval W. Graham.⁴⁹⁶

Lze spolu s T. Asadem shrnout, že islám není ani tak náboženstvím, jako sdílenou tradicí diskursu o společných tezích, daných autoritou vzorových náboženských postav a textů o nich, bez další centrální autority, kde byla vždy – a o to více v éře globalizace – zvýhodňována jako nejsměrodatnější ta jeho část, která je nejvíce provázána napříč největším územím a nejvíce překračuje lokální upjatost. Islám, lze říci, je dán prožitkem a interpretací muslimů a jejich názory na tyto společné teze a jejich nositele. Čím hlubší bude pochopení současného i minulého islámského diskursu, tím hlubší bude i pochopení současného i minulého islámu.

Velkým nebezpečím při hledání jisté formy hlavní a normativní tradice je také léčka upadnutí do vlastního, námi vytvořeného schématu – podobně jako všichni ti, kteří chtěli nalézt původní formu náboženství obecně studiem těch nejméně materiálně rozvinutých předliterárních

⁴⁹³ Ibid., 647.

⁴⁹⁴ Ibid., 648.

⁴⁹⁵ Ibid., 662.

⁴⁹⁶ Ibid., 661.

národů, jejichž kultury vysvětlovali pomocí totemismu. Ten byl, jak se později ukázalo, umělým konstruktem, samotným domorodcům naprosto neznámým, amalgámem nesouvisejících tradic, které se spolu pouze vyskytovaly častěji, nežli by napovídalo náhodě.⁴⁹⁷ Podobně i snaha definovat náboženství jako obecnou transkulturní a ahistorickou kategorii a snaha nalézt esenci islámu či jiné náboženské tradice je pouze průmětem vlastní liberálně-sekulární tendence k oddělování náboženského od světského, neaplikovatelným na jiný, nežli zase jen vlastní kontext.⁴⁹⁸

Tato otázka úzce souvisí se specifickým druhem problémů v sociálních vědách – se zkresleními etickými (z pohledu na povrchu) a emickými (z pohledu zevnitř) a široce se, jak uvidíme, týká také tématu *salafíje*, což je sám insiderovský konstrukt, kterým se popisují sami sympatizanti tohoto proudu, a salafismu, což je naopak konstrukt outsiderovský, budovaný zvenčí a častokrát samotnými věřícími odmítaný.

3 Zbožní předkové subjektem i objektem vnitřního diskursu

3.1 Salaf pohledem jazyka Koránu a Hadísu

Pojem *salaf*, označující předcházející generace, který je ustáleným singulárem s možnými plurály *asláf* či *sulláf* je odvozen od trojkonsonantního kořene s/l/f s konotací minulosti či minulého, předcházejícího. Souvisí se základovým slovesem *salafa* – *jaslifu* s významem „předcházet, stát se před něčím jiným, být před něčím“. Koránská arabština zná i výraz *aslafa* – *juslifu* s významem „učinit něco v minulosti.“⁴⁹⁹ Klasická arabština znala u základového slovesa i slovní spojení *salafat an-náka*, tj. „jedna velbloudice dorazila (k napajedlu) před ostatními.“ Slovo *salaf* pak znamenalo „ti, kteří časově předcházeli“ či „žili a zemřeli v minulosti“ z řad předků dotyčného, či těch, jež ho převyšovali věkem a šlechtností, anebo se vztahuje v doslovnému způsobu užití na lidi,

⁴⁹⁷ Anjum 2007, 648.

⁴⁹⁸ Asad 1993, 28.

⁴⁹⁹ Omar 2010, 266.

kteří předešli jiné lidi na cestě, neboť lze říci *džá'ání salafun mina n-nás* – přibl. „předehnal mne skupina lidí“. Toto slovo je tedy podle Lanea synonymem pro výraz *mutakaddim* – „předcházející.“ Příbuzným výrazem *sulfa* označovali staří Arabové historický kmen, klan či jinou lidskou skupinu, která již vymřela. Podle Abu I-Mahásina se určitý tvar *as-salafu* vztahuje úžeji k islámskému kontextu, kde označuje Muhammada, Áišu a ostatní jeho manželky, čtyři pravověrné, správně vedené chalify a jeho ostatní význačné společníky. Syntagma *as-salafu s-sálih* je užívána ve spojitosti s nejdůležitějšími následovníky těchto společníků. Slovní spojení *mazhab as-salaf* pak znamená pozici prvních muslimů.⁵⁰⁰

Pojem *salafíja* se přímo v Koránu ani v Sunně neobjevuje. V Koránu lze dohledat kořen s/l/f a pojmu *salafíja* příbuzná slovesa *salafa* a *aslafa*, ba dokonce i inkriminované podstatné jméno *salaf*, byť v naprosto opačném kontextu a navíc použito jako jmenné adverbium v akuzativu neurčitého tvaru. Tento kořen však mezi ty nejužívanější v koránském textu rozhodně nepatří a nesouvisí s ním žádná významná ani ucelená část koránského diskursu, neboť je užíván v různých a často i protichůdných situacích. Od tohoto kořene, celkem se vyskytujícího v Koránu na osmi místech, je pětkrát užito slovesa *salafa*, dvakrát slovesa *aslafa* a jednou podstatného jména v neurčité akuzativní formě *salafan*.⁵⁰¹

Sloveso *salafa* pak znamená „udát se v minulosti“, jako ve verši jmenujícím zakázané kategorie žen s dodatkem:

„... ledaže se to stalo již v minulosti (arab. *illá má kad salafa*)“ (Korán, 4:23).

Sloveso *aslafa* znamená „vykonat něco v minulosti“, jako ve verši:

„A tam zakusí duše každá za to, co již dříve konala (arab. *má aslafat*)“ (Korán, 10:30).

Podstatné jméno v akuzativu neurčitého tvaru *salafan* znamená minulý děj, či precedens, je užito na jediném místě, ve verši:

„[A] učinili jsme je předchůdci (arab. *wa džá'alnáhum salafan*) i výstražným příkladem pro budoucí“ (Korán, 43:56).

⁵⁰⁰ Lane 1968, I:1408.

⁵⁰¹ Badran a Abdelhaleem 2008, 448–449. Citace koránského užití tamtéž.

Je ovšem zajímavé, že zde nabírá negativní konotaci a následuje po popisu konání a trestu Faraona a jeho nohsledů z příběhu o Mojžíšovi.

Slovesu *salafa* má i konotaci ukončeného minulého děje, např. v kontextu zákazu úroku:⁵⁰²

„Tomu, komu dostalo se varování od Pána jeho a který přestal s lichvou, bude zachováno to, čeho předtím nabyl (arab. *lahu má salafa*) ...“ (Korán, 2:275).

V Sunně se už pojem *salaf* vyskytuje přímo a to dokonce právě ve smyslu předka, který je hoden následování. Takto je užít v hadísu, jenž je shodně přijímán oběma největšími autoritami na hadís a kompilátory obou sbírek Sahíh, tedy al-Buchárím a Muslimem, kde Prorok Muhammad řekl své dceři Fátimě:

„Proto jsem zřel, že má smrt se již blíží. Buď bohabojná a trpělivá, neboť věru skvělým jsem pro tebe předchůdcem (arab. *fa-innahu ni'ma s-salafu aná lak*).“⁵⁰³

3.2 Salafíja jako sakralizace dějin

Pojem *salafíja* se objevuje kontinuálně napříč celou historií islámského myšlení a náboženské spisby.

Klasické sunnitské náboženské autority často užívají *nisby*, tj. přídomku, *as-Salafí* či konceptu *salafíje* jako vyjádření náklonnosti a následování prvních generací *salaf*, tj. zbožných předků, zachovávajících a neodchylujících se od odkazu Prorokova v opozici k cestě těch, kteří následovali po nich (arab. *chalaf*), jejichž cestu již nadále nelze považovat za autentickou, neboť se vyznačuje novými koncepty a je „potřísněna“ inovovanými prvky neislámského původu. V tomto duchu chápe *salafíju* i její přední teoretik Ibn Tajmíja, mnohdy řazený mezi zakladatelské osobnosti moderního salafismu:

„Absolutní spravedlnosti ve všem, jak znalostech, tak i činech, je jen velmi obtížné dosáhnout. Spravedlnosti se jen snažíme dosahovat, jak jen nejlépe dovedeme a proto se také může o někom říci, že ten a ten

⁵⁰² Nadwi 1986, 276–277.

⁵⁰³ *Sahíh Muslim*, hadís č. 2450b. Viz také Sahíh al-Buchárí, hadisy č. 6285 a 6286.

je nejlepší, anebo o cestě zbožných předků lze říci, že je to ta nejlepší cesta.“⁵⁰⁴

Tyto odvolávky jsou podloženy autentickým hadísem dochovaným na autoritu Abdulláha, kde Prorok Muhammad hovoří:

„Nejlepším pokolením lidstva je mé pokolení, po něm ti, kteří je následují a potom ti, kteří je následují.“⁵⁰⁵

Fakt, že první generace muslimů byly těmi nejlepšími, je konsensuálně přijímán a odvolávky na ně tvoří nedílnou součást argumentace všech islámských proudů a nejde o výhradní koncept pouze některého z nich. Všechny mazhaby se odvolávají na zakladatele a jejich žáky, kteří se jednak odvolávají na jim předcházející autority a jednak sami patřili k těmto prvním třem generacím. Všechny teologické proudy islámu, jak kalám, tak i jeho odpůrci, dokládají své výklady a pohledy na věrouku předpokládanými výklady prvních muslimů a zaštiťují se odvolávkami na ně. Súfíjské taríky se také odvolávají na zakladatele nejčastěji z generace společníků Prorokových, jako na první mistry předávající jejich mystické učení od Proroka dále dalším učedníkům.

Toto odvolávání se na původní a nezkažený islám není jen všesunnitské, dokonce dále překračuje i rámec sunnismu v podobě odvolávek šířitů na jejich neposkvrněné vzory – Proroka, jeho dceru Fátimu, jejího manžela Ālího ibn Abí Táliba či jejich syna Husajna. Ti všichni patřili k *salaf*. *Salaf* tak tvoří ideál společnosti přijímaný v různé formě prakticky všemi muslimy, bez ohledu na rozdíly jednotlivých proudů, přičemž současně tyto charakteristické rozdíly každá frakce vehementně brání jako pozici zbožných předků a tím i autentickou pravdu. *Salaf* a jejich skutečná či předpokládaná stanoviska se tím stávají předmětem historizující narace a instrumentem argumentace ve vnitromuslimských sporech.

Smysl nisby *as-Salafí* oproti jiným přídomkům souvisejícím se zastávanou pozicí, jako např. *al-Hanafí* podle mazhabu apod. pak spočívá v důrazu na autoritu *salaf* coby kolektiv bez upřednostňování některých

⁵⁰⁴ *Madžmú'u l-fatáwá*, X:99.

⁵⁰⁵ *Sahíh al-Bucháří*, hadís č. 2652.

z nich, či v kontextu na důraz na raná islámská chápání a interpretace v opozici k výkladům pozdějším.

Soustředíme-li se na pojem *salafíja* a fenomén připisování se *salaf*, na základě rešerše běžně dostupných klíčových děl islámských nauk z oblasti historiografie, hadísu, teologie a hereziologie zjišťujeme, že se pravidelně vyskytují již v 2. století hidžry, tedy v době třetí generace po smrti Proroka a dospíváme k následující přibližné chronologii⁵⁰⁶ užití těchto odvolávek:

1. Abú Hanífa (z. r. 151 h.) pravil:
„Pevně se držte podání a cesty *salaf* ...“⁵⁰⁷
2. Al-Awzá'í (z. r. 157 h.), imám dnes zaniklého starosyrského mazhabu, řekl:
„Drž se pevně vyprávění od *salaf*, byť by tě za to lidé měli odvrhnout.“⁵⁰⁸
3. Ahmad ibn Hanbal (z. r. 241 h.) nejranější z tří islamology nejčastěji uváděných teoretiků proudu, který se dnes často označuje za salafíju/salafismus, vzpomenu 14 různých bodů věrouky a řekl o nich:
„Devadesát mužů z následovníků, učenců muslimů a *salaf* a z právníků z rozličných měst se shoduje, že toto je Sunna, na které Prorok zemřel.“⁵⁰⁹
4. Hanafíjský učenec Abú Dža'far at-Taháwí (z. r. 321 h.) napsal ve svém věroučném pojednání toto:
„A raní učenci *salaf* i následovníků, kteří přišli po nich, lidé následující dobro a podání, lidé právní vědy a rozmyslu, nemají být vzpomínáni jinak, nežli po dobrém. Kdokoli pak o nich hovoří zle, nenásleduje správnou cestu.“⁵¹⁰

⁵⁰⁶ Těchto odvolávek je ve skutečnosti daleko více, chronologie je mnohem hustší, předkládaná verze je pouze nutným zjednodušením v rámci vědecké redukce.

⁵⁰⁷ *Sawnu l-mantiki wa l-kalám*, 32.

⁵⁰⁸ *Šarafu ashábi l-hadís*, 7.

⁵⁰⁹ *Tabakátu l-hanábila*, I:130–131.

⁵¹⁰ *al-'Akídatu t-taháwíja*, bod č. 203.

5. Málíkovský učenec působící v době fátimovské nadvlády v severní Africe, Ibn Abí Zajd al-Kajruwání (z. r. 386 h.), napsal ohledně věčného principu následování Sunny v protikladu k inovacím v náboženství:
„Tak, jak byly texty vykládány zbožnými *salaf*, je vykládáme i my.“⁵¹¹
6. Hanbalovský učenec al-Láliká'í (z. r. 418 h.) ve svém věroučném pojednání mezi důkazy, ze kterých islámské nauky čerpají, řadí:
„To, na čem se shodují zbožní *salaf*.“⁵¹²
7. Šáfí'ovský učenec as-Sábúní (z. r. 449 h.), který rovněž zastával některé pozice aš'aríjského kalámu a byl súfím, ohledně otázky Božích atributů napsal:
„Učenci ummy a obzvláště imámové *salaf* mezi nimi, jsou zajedno v tom, že Alláh Vznešený je na Svém Trůně a Jeho Trůn je nad sedmi nebesy.“⁵¹³
8. Významný učenec hadísů (arab. *muhaddis*), historik, životopisec a jazykovědec z oblasti Chorásánu, as-Sam'ání (z. r. 562 h.) ohledně přídomku (arab. *nisba*) as-Salafí hovoří:
„Přídomek *as-Salafí* znamená připsání sebe k *salaf* a následování jejich způsobů v tom, co se od nich dochovalo.“⁵¹⁴
Ibnu l-Asír (z. r. 630 h.) ve svém komentáři tohoto as-Sam'áního výroku poznamenává:
„A *salafíja* je skupina těch, kteří jsou známi tímto přídomkem.“⁵¹⁵
9. Průkopník idžtihádu a reformy ve své době, obránce doktríny ashábu l-hadís a neúnavný kritik inovací, kalámu a kultu hrodek a druhá osobnost skloňovaná v souvislosti se vznikem moderního salafismu, Ibn Tajmíja (z. r. 728 h.), stanovil:
„Nelze kritizovat vyjádření toho, kdo se hlásí ke cestě (arab. *mazhab*) *salaf*, kdo se k ní připisuje a kdo na ni odkazuje. Spíše

⁵¹¹ *al-Džám'*, 117.

⁵¹² *Šerhu usúli l-í tikád*, I:9.

⁵¹³ *'Akídatu s-salafí ashábi l-hadís*, bod č. 22.

⁵¹⁴ *Kitábu l-ansáb*, III:273.

⁵¹⁵ *al-Lubáb fí tehzíbi l-ansáb*, II:162.

je přímo povinností toto od něj přijmout na základě povšechného souhlasu, neboť cesta *salaf* není ničím, nežli pravdou (arab. *hakk*).⁵¹⁶

10. Šáfí'ovský muhaddis az-Zahabí (z. r. 748 h.) napsal:
„*As-Salafí* je ten, kdo následuje mazhab *salaf*.“⁵¹⁷
Coby životopisec takto označil např. Muhammada ibn Muhammada al-Bahráního⁵¹⁸, Abu l-'Abbás ibn Madžd al-Makdisího⁵¹⁹, al-Fásawího⁵²⁰ anebo Ibn Saláha.⁵²¹
11. Mamlúcký egyptský úředník, historik, životopisec a učenec as-Safadí (z. r. 764 h.) uvádí ve své biografii al-Hákima (autora sbírky hadísů nazvané Mustadrak) od Muhammada an-Naj-súbúrího slova:
„Byl jedním ze zbožných, pevně a rozhodně krácejících cestou *salafíje*.“⁵²²
12. Hanafíjský fakíh aš-Šátibí (z. r. 790 h.), který podrobně rozpracoval teorii vyšších intencí šarí'y (arab. makásid) kategoricky tvrdí:
„Zbožní *salaf*, tedy společníci Prorokovi, jejich učedníci a jejich následovníci znají Korán, jeho nauky a jeho významy nejlépe.“⁵²³
13. Hanbalovský fakíh a historik Ibn Radžab (z. r. 795 h.) ve svém životopise Ibn Tajmíji uvádí:
„V roce 705 hidžry byl šejchu l-islám Ibn Tejmíjja pozván sultánem na jedno shromáždění v jeho paláci za přítomnosti soudců a učenců, na kterém byl dotazován na svou věrouku. Jako odpověď jim představil své dílo *al-'Akídatu l-wásitíjja*, které oni zkoumali. Poté se všichni usnesli na souhlasu, že toto je doktrína Sunny a *salafíje*.“⁵²⁴

⁵¹⁶ *Madžmú'u l-fatáwá*, IV:149.

⁵¹⁷ *Sijaru a'lámi n-nubalá'*, XXI:6.

⁵¹⁸ *Mu'džamu š-šujúch*, II:280.

⁵¹⁹ *Sijar*, XXIII:118.

⁵²⁰ *Ibid.*, XIII:183.

⁵²¹ *Ibid.*, XXIII:142.

⁵²² *al-Wáfí wa l-wafáját*, II:55.

⁵²³ *al-Muwaffakát*, II:79.

⁵²⁴ *az-Zajlu 'alá Tabakáti l-hanábila*, II:396.

14. Význačný šáfi'ovský muhaddis a al-Buchářího komentátor Ibn Hadžar al-ʿAskalání (z. 852 h.) se o významném teoretikovi nauky o hadísech Abú ʿAmrovi Ibn Saláhovi vyjadřuje jako o „*salafím v obecných záležitostech*.“⁵²⁵
15. Šáfi'ovský historik a muhaddis as-Sujútí (z. r. 911 h.) popsal Ibn Saláha takto:
„Byl *salafí*, střídmý a zdravé věrouky.“⁵²⁶
16. Hanbalovský právník, teolog a historik as-Safáríní (z. r. 1188 h.) poskytl obšírné vysvětlení pojmu *mazhab salaf*.
„Mazhabem *salaf* se myslí to, čeho se drželi společníci [Proroka], stejně jako významní jejich následovníci v dobru, jejich následovníci, imámové tohoto náboženství – ti, jejichž vůdcovství je dosvědčeno, kteří jsou známí svým statusem, vyjma těch, kteří byli obviněni z inovace či známi pod nepřijatelnými přídomky podle např. *chawáridž*,⁵²⁷ *rawáfíd*,⁵²⁸ *kadaríja*,⁵²⁹ *murdíʿa*,⁵³⁰ *džabríja*,⁵³¹ *muʿtazila*,⁵³² *karámíta*⁵³³ a dalších jim podobných.“⁵³⁴
17. Hanbalovský učenec z Nadždu na Arabském poloostrově, Muhammad ibn ʿAbdulwahháb, skloňovaný jako třetí a poslední zakladatelská figura současného salafismu ve svém stěžejním věroučném díle o Jedinosti Boží (arab. *tawhíd*) napsal:
„*Salaf* se drželi daleko od náboženské přetvářky a čehokoli, co k ní vede.“⁵³⁵

⁵²⁵ *ad-Duraru l-kámina*, IV:149.

⁵²⁶ *Tabakátu l-huffáz*, 500.

⁵²⁷ Cháridžovci, tj. zastánci teze, že hřích konstituuje nevíru.

⁵²⁸ Tj. ší'ité.

⁵²⁹ Zastánci neomezené svobodné vůle a popírači předurčení.

⁵³⁰ Zastánci teze, že hřích nemá vliv na sílu víry, opak cháridžovců.

⁵³¹ Popírači svobodné vůle, opak kadaríje.

⁵³² Popírači nestvořenosti Koránu.

⁵³³ Karmaté. Historická radikální odnož bátiníjských ismá'ílíjských ší'itů, kteří z Mekky ukradli Černý kámen.

⁵³⁴ *Lawámi'u l-anwár*, I:20.

⁵³⁵ *Kitábu t-tawhíd*, 19.

V předmoderním období lze běžně nalézt používání pojmu *salafa* od něho odvozeného přídomku as-Salafí; řidčeji, byť také doložitelné, je i užívání označení *salafíja* pro mazhab. Pojem *salafíja* a přídomek *as-Salafí* koexistuje vedle dalších jemu podobných přídomků a konceptů typu *al-Ásárí*, tzn. ten, který se odvolává na *ásár*, tj. podání od prvních generací muslimů, v opozici ke *kalámu*, tj. spekulativní teologické rétorice v rovině věrouky, nebo obecnější pojem *ahlu s-sunna* jako následovníci Prorokovy cesty oproti následovníkům inovací (arab. *ahlu l-bid'a*), někdy i s dodatkem *wa l-džamá'a*, tj. *a společenství*, v opozici k odštěpeneckým proudům, nebo v opozici k uctívačům hrobů a světců jako lid výlučného monoteismu (arab. *ahlu t-tawhíd*), případně *ahlu l-hadís*, tedy následovníci hadísů oproti následovníkům názorů (arab. *ahlu r-ra'j*) v raném období islámské právní vědy anebo později *ashábu l-hadís* coby alternativní označení teologického proudu odmítajícího volný výklad (arab. *ta'wíl*) Božích atributů (arab. *sifátu 'lláh*) a spoléhajícího na doslovné znění hadísů o nich, tedy proudu, pro který se po vytvoření a zafixování velkých syntéz pohledů na islám v době *chalaf*, souvisejících se změnou vzdělávacího paradigmatu vžil také ne zcela přesný outsiderovský název *hanbalíja*, podle právní školy, kterou takto smýšlející teologové nejčastěji zastávali.

3.3 Salafismus coby směr a proud islámského myšlení

Moderní diskurs označitelný jako salafíjský se již rozvíjí jako samostatný proud sunnitského islámského myšlení dynamicky interagující s proudy jinými. Je popsateľný (ale nikoli definovatelný): 1. důrazem na uctívání pouze Boha a s tím souvisejícím odporem ke kultu *awlija*⁵³⁶ a jejich hrobek či vůči ideologii imámů a svatých postav ší'ismu, zejména jeho bábiníjské verze, 2. odmítnutím *bid'a* chápaných jako náboženské inovace a neislámské přejímky, 3. doslovným chápáním Božích atributů při současném potvrzování jedinečnosti, nesouměřitelnosti a neopakovatelnosti jejich reálného významu v opozici vůči *kalámu*, 4. skepticismem vůči skrytému významu posvátných textů, 5. kon-

⁵³⁶ Dosl. Bohu blízkých, přiblížených, tj. súfíjských světců.

zervativismem a skripturalismem, 6. racionalismem v otázce příčiny a následku, jakož i opatrným skepticismem vůči zázrakům a 7. opozicí vůči nutnosti následovat některý ze čtyř sunnitských mazhabů, se snahou pít se po nejsprávnějším a nejpodloženějším názorem z množiny existujících.

Témata jsou výsledkem dramatického dějinného vývoje, objevovala se v závislosti na aktuálních polemikách historických dob a přesahují i do dnešní reality kvůli přetrvávání těch rozporů, jež nikdy nebyly vyřešeny, díky jejich transformaci do nových otázek a v neposlední řadě díky neustálé recyklaci těchto témat salafisty samými, kteří je ožívují a udržují tak v diskursu.

Ve vnímání samotného pojmu *salafija* následuje většina dnešních proponentů salafismu obrat, který se udál pod vlivem změny vzdělávacího paradigmatu v období mezi 6.–8. stoletím hidžry (11.–13. stoletím kř. éry) z individuálních studijních kroužků přímo pod vedením nejlepších učitelů v masový, rychlejší, ale méně kreativní systém vzdělávání, který přispěl k zachování a prohloubení odlišných celkových schémat nahlížení na islám, kdy se i věrouka mezi jednotlivými mazhaby sunnitského právního myšlení začala od sebe odlišovat i věroučně v souvislosti s nasátím různých teologických proudů různými školami fikhu. Další historie tendovala k prohloubení těchto rozdílů, což postupně pomalu přetvořilo a stmelilo dříve jen stěží organizované jedince bouřící se individuálně proti tomuto trendu pod zástavou autentického odkazu *salaf* do jediného vyhraněného proudu, charakterizovaného výše jmenovanými zájmovými tématy, stále odcizenějšího od ostatních a stále ostřeji naladěného proti svým oponentům. V období kolonialismu a rozvolnění tradičních sociálních vazeb a západní převahy tento proud nezanikl, ale postupně krystalizoval do své nynější podoby.

Nelze tedy říci, že to, co dnes označujeme za salafismus, je výlučně otázkou moderní doby a jejích fundamentalismů, ovšem stejně tak nemožno říci, že salafismus coby svébytný sunnitský sub-diskurs stojící různou měrou v opozici k ostatním proudům islámského myšlení není ničím, nežli prostým pokračováním dřívějších odvolávek na *salaf*

a *salafiju*.

První zárodky tohoto antagonistického vnímání možno spatřit už u Ibn Tajmíji, který na adresu svých názorových protivníků především z řad ší'itů či zastánců extrémnějších pozic v táboře aš'aríjských mutakallimů a súfijů poznamenává:

„Znamením následovníků inovace (arab. *ahlu l-bid'a*) je to, že nenásledují *salaf*.“⁵³⁷

Takřka stejný dojem má i čelní představitel saúdskoarabské verze moderního salafismu Sálíh al-Fawzán:

„Mezi znaky odštěpeneckých sekt patří to, že nenávidí *salaf*, nenávidí metodologii (arab. *manhadž*) *salaf* a varují před *as-salafijún*.“⁵³⁸

Klíčovým a charakteristickým sémantickým problémem al-Fewzánových slov je, že termín *as-salafijún* lze vyložit jako plurál od nisby *as-Salafí* či naopak jako stoupence *salafije* coby nového, vyhraněného myšlenkového směru s vnitřní dynamikou, vnější opozicí a vlastní agendou. Víceru autorit moderního salafismu vykazuje tuto rozpornost, hovoří o prvním i druhém způsobu chápání *salafije* a mezi oběma naprosto volně proplouvá.

Příkladem chápání *salafije* jako následování *salaf* mohou být následující slova Muhammada ibnu l-'Uthajmína:

„*Salafija* znamená následovat *salaf* ve věrouce, slovech, činech, zacházení s rozdíly a sjednocování a v jejich způsobech být k sobě navzájem milosrdnými a soucitnými.“⁵³⁹

Zcela jiný pohled pak reprezentuje následující odpověď téhož autora, zda lze cestu *salaf* následovat i dnes:

„Říkáme, že *salafija* spočívá na věrouce (arab. *'akída*), byť nehovoříme o *salafiji* jako o časovém období, protože *salaf* nám časově předcházejí, nicméně *salafija* jsou ti, co následují *salafiju* ve věrouce, tedy mají salafíjskou věrouku, i v činu a to i dnes. A tito jsou z pohledu

⁵³⁷ *Madžmú'u l-fatáwá*, IV:155.

⁵³⁸ *al-Adžwibatu l-mufida*, 136.

⁵³⁹ *Liká u l-bábi l-maftúh*, otázka č. 1322.

těch, kteří přijdou po nich, *salaf*.”⁵⁴⁰

Další komplikací je skutečnost, že ve výše rozpracovaných sedmi základních tezích neexistuje binární opozice, nýbrž kontinuum poloh od nejsmířlivějších po nejvyhraněnějších, což se projevuje ve variabilní míře pragmatických či hostilních vztahů k jiným. Není ani bezpodmínečně nutné hlásit se ke všem z nich, aby byl dotyčný mluvčí nebo skupina mluvčích prohlášena za salafisty anebo se k *salafíji*/salafismu sama přihlásila, či naopak tuto nálepku odmítla, když jim ji podsune někdo zvenčí.

Existuje množství dalších dílčích témat, která subdiskurs vnitřně strukturují, jako je např. otázka míry kritiky vládců, politické participace, vztahu k lokální islámské tradici či např. takfíru⁵⁴¹ a k politickému násilí. Např. v Tunisku, zemi s bohatou salafíjskou tradicí, lze rozeznat salafisty apolitické i politicky aktivní, prosaúdské i prolokální, hanbalovské, málikovské i nevyhraněné, spolupracující s ostatními proudy islámského aktivismu i uzavřené.⁵⁴² Situace v jiných zemích, arabských i nearabských, je obdobná.

To samé, co lze říci o *salafíji* či salafistech, platí v obrácené poloze i o oponentech salafismu, kam patří kromě ší'itů a proponentů lidových súfistických kultů také přesvědčení zastánci nutnosti následovat mazhabu, výluční zastánci volného výkladu Božích atributů, sekularisté a modernisticko-revizionistické proudy v islámu.

Existuje ovšem pozornosti hodný proud sunnitského islámského myšlení, který přímo staví na opozici vůči současnému salafismu. Jsou jimi tzv. *al-ahbáš*, případně *al-habašíja*, vzešlí z prostředí libanonského súfismu. Staví na aš'aríjské věrouce v příkré opozici k *ashábu l-hadís*, které označují za antropomorfisty, na šáfí'íjském mazhabu v opozici k salafíjské zdrženlivosti vůči *taklídu*, na kultu světců a na súfismu v opozici k salafíjskému *tawhídu* a zdrženlivosti vůči mystickým prožitkům. Moderní aktivistické proudy včetně např. Muslimského bratrstva (arab. *al-Ichwánu l-muslimún*), ale i středověké a raně novověké klasiky

⁵⁴⁰ Šerhu *ʿAkídati s-Safáríní*, 19–20.

⁵⁴¹ Možnost a procedura prohlášení muslima za nemuslima.

⁵⁴² Lungo 2016, 2–12.

jako Ibn Tajmíju a Ibn ʿAbdulwahrába odsuzují jako nevěřící.⁵⁴³ Ačkoli se prezentují jako apolitičtí, mají dlouhou historii nesmlouvavého protisaúdského aktivismu.⁵⁴⁴

Zatím nejzávažnějším krokem podniknutým v rámci diskursu muslimských oponentů salafismu byla konference v Grozném v srpnu 2016, zaštitěná čečenským prezidentem Ramzanem Kadyrovem, která ústy k tomuto účelu předem vytipovaných náboženských autorit odsoudila salafismus (spolu s hnutím Muslimské bratrstvo a několika dalšími významnými hnutími) coby neislámskou herezi a její čelné představitele kaceřovala jako odpadlíky od islámu. Tento antagonismus ústící v bezprecedentní krok je položen na delší historii súfíjsko-wahhábíjského soupeření, jež bylo následně využito ve prospěch ruských imperiálních ambic.⁵⁴⁵ Došlo tak k jasnému odlišení domácí tradiční a poněkud rigidní institucionalizované lokální podoby islámu, charakterizované místními vlivy, súfismem a mazhabizmem, v opozici k modernějším proudům zvenčí, bez ohledu na to, že na rozdíl od Čečny či Dagestánu severozápad Kavkazu a Povolží, další významné muslimské regiony Ruska, významnější súfíjskou taríkatskou tradici nemají.⁵⁴⁶

L. Kropáček připomíná také fakt, že v roce 2004 na popud jordánského krále Abdulláha II. vzniklo tzv. ʿAmmánské poselství (arab. *Risálatu ʿAmmán*), které rovněž řešilo otázku, kdo je a kdo není muslimem, a dospělo k názoru, že „není dovoleno vyobcovat ani ryzí súfíje, ani ryzí stoupence salafíje.“⁵⁴⁷

Dalším pozoruhodným rysem vnitromuslimských kritik salafismu je i opatrnost zcela odvrhnout koncept *salafíje*, jenž je přijímán minimálně všemi sunnity. Kritizovaný salafismus je proto častěji nazýván wahhábizmem, případně tzv. pseudo-salafíjskou sektou.

⁵⁴³ Parrett 1986, I:35–36.

⁵⁴⁴ Erlich a Kabha 2006, 519–538.

⁵⁴⁵ Clifford 2016.

⁵⁴⁶ Jakubovych 2016.

⁵⁴⁷ Kropáček 2016, 160.

4 Vnější diskuse a polemiky

4.1 Problémy s termíny

Při pohledu na vnější diskurs o salafismu a *salafiji* spatřujeme hned několik problémů: neurčitý popis či definiční rámec, nedostatečné odlišení a synonymizaci pojmů salafismus a wahhábismus a spor o egyptské reformátory.

P. Ťupek uvádí svůj překlad Ibn Tajmíjovy al-Wásitíje, věroučného díla obsahujícího „nejzákladnější salafitská dogmata“⁵⁴⁸ takto:

„Toto je překlad vyznání jedné z mnoha interpretací současného islámu, islámu salafitského, jehož doménou jsou země Perského zálivu, jakou je třeba Saúdská Arábie či Qatar, a které se zdárně šíří v komunitách v Indonésii, arabské i černé Africe a v Evropě pak zejména v komunitách ve Velké Británii či Francii.“⁵⁴⁹

Západní spisba o islámu užívá jak termínu salafismus, tak i termínu wahhábismus, často synonymně a často s neúplným a různým odlišením.

G. E. Fuller předkládá rozsáhlé srovnání salafismu (který nazývá wahhábismem) s protestantskými proudy křesťanství, zejména kalvinismem, který si přál Bibli coby ústavu, podobně jako si salafistické politické proudy přejí za ústavu Korán.⁵⁵⁰

L. Kropáček používá termínu wahhábismus jen pro saúdskou formu islámu a termínu salafismus se vyhýbá, přičemž salafismu blízká či přímo mainstreamová salafíjská hnutí ve své typologii muslimských aktivistických hnutí řadí do kategorie ritualistů či následovníků tradičních vůdců, následuje tak dělení saúdského sociologa A. A. Bagadera.⁵⁵¹

E. Gellner popisuje salafíju jako moderní puritánské hnutí situované ve městech, odkud se šíří na venkov, zatímco wahhábismus ještě řadí k premoderním hnutím a spojuje s prostředím Arabského poloostrova.⁵⁵²

⁵⁴⁸ Ťupek 2013, 113–114.

⁵⁴⁹ Ibid., 118.

⁵⁵⁰ Fuller 2015, 147–172.

⁵⁵¹ Kropáček 1999, 156–162.

⁵⁵² Gellner 1984, 144–156.

Podle jeho vidění byli wahhábisté příliš předčasným pokusem o moderní puritánskou reformu a zůstali omezeni kmenovým prostředím.⁵⁵³ Moderním salafistům se podobali i svým vznikem v urbánním prostředí Nadždu,⁵⁵⁴ přičemž mezi moderními hnutími tyto směry představují protíváhu sekularismu, jakým byl např. kemalismus.⁵⁵⁵

J. L. Esposito staví do protikladu promoderní *salafiju* Muhammada 'Abduha a dřívější wahhábíjské reformní hnutí na Arabském poloostrově, které ho následně ovlivnilo. Dokonce ho vyděluje ze sunnismu a staví po boku ší'itů a cháridžovců.⁵⁵⁶

S. Schrötter definuje historické kořeny salafismu jako triumvirát Ibn Hanbala, Ibn Tajmíji a Ibn 'Abdulwahhába, jeho ideologii pak popisuje jako zjednodušenou opozici – dobro vs. zlo, věřící vs. nevěřící, připisuje jim exkluzivismus a stranění se společností. Původně sem patřili i ichwánisté, ale ti se svou deradikalizací vydělili.⁵⁵⁷ Bez ohledu na to, že některým proudům, které se *salafiji* připisují, jsou tyto tendence vlastní, samy nespádají do definičního rámce salafismu a jeho vnitřní rozmanitost redukují.

O. Beránek definuje salafismus jako původně středověkou tendenci odvozenou od specifického pojmání věrouky, charakteristického zejména pro hanbalíjský mazhab, se zvláštním důrazem na *salaf* coby vzory. Tato tendence má různorodé moderní přesahy, kterým jsou společné odvolávky na Ibn Tajmíju. Termín wahhábismus vyděluje pro interpretaci islámu v zemích Zálivu spojenou s nadždským učencem Ibn 'Abdulwahhábem (z. r. 1206 h.), která je v moderním diskursu se salafismem spjata nejvíce. Jako další historické podmnožiny uvádí verzi indického reformátora Šáha Walíjulláha ad-Dahlawího (z. r. 1176 h.) a verzi jemenského teologa Muhammada aš-Šawkáního (z. r. 1255 h.). Osvícenší reformisté typu egyptských autorů Muhammada 'Abduha a Rašída Ridá jsou k salafismu řazeni nepřesně.⁵⁵⁸ Beránek nakonec

⁵⁵³ Ibid., 51.

⁵⁵⁴ Ibid., 82.

⁵⁵⁵ Ibid., 170.

⁵⁵⁶ Esposito 2001, 207.

⁵⁵⁷ Schrötter 2015, 2–5.

⁵⁵⁸ Beránek, 2016, 181–183.

svou stať o salafismu uzavírá velmi adekvátně, byť poněkud nihilisticky:

„[S]alafitský islám je konstrukt, který je naplňován nejrůznějšími trendy.“⁵⁵⁹

K podobnému závěru dospívá i Z. Hessová, jinak rozlišující mezi ne-politickým, aktivistickým a násilným (džihádistickým) salafismem:

„[S]alafisté jsou jen velmi volná síť, organizovaná kolem desítek učenců.“⁵⁶⁰

M. Barack při své kritice grozenské fatwy uvádí důvod neférovosti tohoto rozhodnutí odmítnutím spatřovat salafismus jako monolit, neboť obsahuje nejrůznější proudy puritánské, politické i militantní.⁵⁶¹

V otázce reformátorů H. Laoust uvádí možné vysvětlení této spojitosti a omylu v tom, že jak moderní reformátoři, tak i konzervativní salafisté se odvolávají na Ibn Tajmíju, přičemž první ho uchopují „levicově“ jako revoltu proti tradici a druzí „pravcově“ coby její konzervativní obranu.⁵⁶² Příslušné heslo v Encyclopedy of Islam také vnímá jako hlavní zdroj *salafije* ‘Abduha a jeho žáky, s menším vlivem wahhábismu z Arabského poloostrova. Pro moderní salafisty v opozici k modernistům pak užívá pojmu neo-salafismus.⁵⁶³

F. Griffel reformátory – Džamáluddína al-Afgháního, Muhammada ‘Abduha a Rašída Ridá mezi „salafisty“ řadí a vykresluje je jako dějinné předchůdce moderní egyptské salafistické strany Núr.⁵⁶⁴ H. Lauziér toto řazení zpochybňuje s tím, že sami tyto reformátoři termín *salafija* v moderním smyslu neužívali, nenásledovali věrouku *salafije* a její dnešní stoupenci se k nim nehlásí⁵⁶⁵ Lauziére smýšlí, že nálepku salafistů přičkl těmto autorům západní badatel – L. Massignon, který pro ně hledal označení vystihující jejich jednak racionální postoj a jednak snahu o návrat k textuální tradici, jež by je však zároveň odlišovala

⁵⁵⁹ Ibid., 183.

⁵⁶⁰ Hessová 2017, 5.

⁵⁶¹ Barack 2016.

⁵⁶² Laoust 1933, 319.

⁵⁶³ Ende 1986, VIII:901–908.

⁵⁶⁴ Griffel 2015, 186–220.

⁵⁶⁵ Lauziére 2016, 89–96.

od „wahhábistů“ z Nadždu. Massignon označuje za kolébkou salafismu Indii (v autorech Muhammadu Ismá‘ílu Šáhidovi a Siddíku Hasanu Chánovi), odkud byl tento přenesen al-Afgháním do Egypta, přičemž šlo podle něj o obrodný koncept návratu k textuálním pramenům z důvodu osvěžení a obrody společnosti, což není rezervováno jen pro sunnismus.⁵⁶⁶ Samotný ‘Abduh však v roce 1902 jasně definuje *salafíju* jako sunnitský věroučný proud v opozici k aš‘áríji, vyznávaný především následovníky hanbalovského mazhabu.⁵⁶⁷ Zatímco první autor rozlišuje salafisty na modernisty a pietisty, druhý hovoří rovnou o salafistech coby doktrinárních hanbalovcích a o od nich odděleném proudu islámských modernistů. I. Weissmann nabízí poněkud odlišný náhled na celou otázku – právě egyptští modernisté typu Rašida Ridá rehabilitovali odkaz Ibn ‘Abdulwahhába a učinili ho základem svých dalších, překvapivě liberálních tezí. Toto směřování pak bylo přetřeno I. světovou válkou, ze které vyšly již dvě naprosto odlišné a jinam směřující podmnožiny salafíjského diskursu – liberální modernisté a proti nim konzervativní salafisté, jak je známe dnes.⁵⁶⁸

Podle dalších názorů salafismus započal jako tradice reformy po ‘Abduhovi, byl ovlivněn wahhábismem, který je naopak spjat s nadždským prostředím a hanbalovským mazhabem, přičemž v sobě zahrnuje proud puristický, politický (kam patří i ichwánisté) a džihádistický (násilný), přičemž wahhábismus, ač zastává stejná východiska, není nikdy džihádistický a je loajální k saúdskému režimu.⁵⁶⁹

Soudobý západní diskurs o salafismu (typicky např. u J. Brachmana či W. McCantse) má také tendenci definovat ho jako podmnožinu islamismu a jeho (či z něj se odštěpivší) násilné proudy coby podmnožinu samotného salafismu označuje neologismem džihádismus. Z výše uvedených důvodů popsaných v kapitole o vnitřní rozmanitosti salafismu jsou podobné úvahy napadnutelné.

⁵⁶⁶ Ibid., 90–91.

⁵⁶⁷ Ibid., 92–93.

⁵⁶⁸ Weissmann 2017, 64–66.

⁵⁶⁹ Gharaibeh 2014.

L. Kropáček vysvětluje *salafiju* jako snahu následovat vzor zbožných předků, zatímco islamismus jako proislámsky orientovanou opozici k sekulárním režimům, jejich teologickou konstrukci vidí jako spornou. Fundamentalismus a salafismus pak vnímá jako jeho mentální rovinu a zčásti styl všedního života, jehož zbytnější podobou je extremismus, při užití násilí přerůstající v terorismus.⁵⁷⁰

P. Kučera chybně připisuje salafistům slogan „islám je řešení (*al-islámu huwa al-hall*)”,⁵⁷¹ který byl původně sloganem egyptských ichwánistů, rozšířeným dále do celého světa,⁵⁷² přičemž politický salafismus je v Egyptě ideovým i stranickým nepřítelem ichwánistů, jak ukázala nelichotivá úloha strany Núr při svržení ichwánského prezidenta al-Mursího. Salafismus stejný autor vysvětluje jako „reakci na agresivní koloniální závory 19. století a západní ekonomickou a politickou nadvládu.”⁵⁷³

A. Rabasa a C. Bernard z pozice badatelů v oblasti bezpečnosti a prevence islámsky motivovaného terorismu hovoří o salafismu jako o konceptu uvnitř sunnitského islámu, ke kterému se hlásí většina islamistických extremistů, byť existují i salafisté, kteří islamisty vůbec nejsou, neboť odmítají politickou participaci coby podobu zavrženíhodného partajnictví (arab. *hizbija*). Jejich práce vykresluje salafismus jako moderní podobu žitého náboženství, k jejímž klíčovými figurám řadí ovšem také egyptské „modernistické” reformátory typu Džamáluddína al-Afgháního, Muhammada ‘Abduha a Rašída Ridá, který egyptský proud přiblížil wahábismu Arabského poloostrova,⁵⁷⁴ což je v přímém rozporu s viděním O. Beránka.

Sociolog K. Černý hovoří o salafistických muslimech coby příkladech separace od společnosti s možným bezpečnostním rizikem:

„Příkladem ze západní Evropy mohou být sektářsky orientované komunity salafistů vyznávajících přísné pojetí islámu, kteří však nejsou

⁵⁷⁰ Kropáček 2016, 161–163.

⁵⁷¹ Kučera 2016, 174.

⁵⁷² Kropáček 1999, 159.

⁵⁷³ Kučera 2016, 174.

⁵⁷⁴ Rabasa a Bernard 2015, 24–26.

jen v opozici vůči majoritě, ale také vůči všem ostatním muslimům, již údajně sešli z „přímé stezky.“

Nezapomíná ovšem také dodat i následující:

„Avšak tento model je i na Západě spíše v menšině, a navíc většina takto odcizených muslimů přes svůj různě vyjadřovaný distanc od majority nečiní nic, co by bylo v rozporu se zákony západních zemí.“⁵⁷⁵

4.2 Dobrý islám, zlý islám

Hovoře o neduzích současných, často nepříliš fundovaných debat o islámu M. Mendel poznamenává:

„Základním rysem podobných výpovědí bývá snaha o paušální odsudek, opakované poukazy na „islamizaci Evropy,“ na nebezpečí „střetu civilizací“ nebo nanejvýš křečovité pokusy rozdělit islám na ten „hodný,“ který chce vést dialog a je připraven přijmout hodnoty demokratického Západu, a na ten „zlý,“ který je semeništěm „islamismu“ a „mezinárodního terorismu.“⁵⁷⁶

Taková zjednodušení jsou často k vidění v mediální sféře. Jen namátkou ve výběru zpravodajství ČTK pro časopis Dingir lze nalézt tu o wahhábismu (přepisovaný s „v“) coby klíčové inspirací pro hnutí Tálibán a propojení pachatelů 11. září se *salafijou*.⁵⁷⁷

Z. Hessová klasifikuje salafismus mladých evropských muslimů jako něco, co je „zajisté výzvou pro integraci muslimů do Evropy.“⁵⁷⁸ Dále píše:

„Pouze omezená menšina – ve Francii se jedná o asi 10 000 – 20 000 lidí a v Německu asi o 10 000 lidí se organizuje v salafistických komunitách. Tyto komunity představují přinejmenším politický problém, neboť propagují neliberální postoje. Příkladem je vůdce jedné salafistické komunity, bývalý boxer a německý konvertita Pierre Vogel a jeho nejednoznačný postoj k válkám na Blízkém východě. Mezi politickou částí salafistů vznikla určitá mládežnická kontrakultura, která je svou

⁵⁷⁵ Černý 2016, 62.

⁵⁷⁶ Mendel 2014, 8.

⁵⁷⁷ Viz Dingir 2001, 27.

⁵⁷⁸ Hessová 2016, 122.

vyděleností a absencí loajality ke státu srovnatelná s jinými sektami a neonacistickými skupinami. Její riziko pro liberální řád je reálné ...⁵⁷⁹

Islámští učenci a moderněji smýšlející intelektuálové měli být hrází radikálům, jenže ti první ztrácejí vliv, jsou paralyzováni státní strukturou a ocitají se v úloze obránců a náboženských legitimizátorů opresivních režimů, ti druzí jsou vytlačeni na Západ.⁵⁸⁰

Salafismus, definovaný jako „náboženský projekt návratu k původní praxi islámu“⁵⁸¹ ovšem sám není monolitem:

„Salafismus se vztahuje na praxi prvních generací islámu, což jej činí do určité míry archaickým, ale dává svým přívržencům i jasnou doktrinální, behaviorální a vestimentární identitu. Fundamentalismus má mnoho tváří: Existují jedinci a skupiny se striktními osobními náboženskými postoji (tzv. vědecká *salafíja*), moderní salafisté – malé skupiny jako egyptská Salafiya Costa, kteří připomínají své náboženství jako životní styl otevřený soužití s jinými skupinami, dále skupiny, jež žijí v izolaci od společnosti; v posledních pěti letech stále častěji i politizované skupiny salafistů i méně striktních islamistů, které jsou součástí nadnárodních sítí, sledují často autority z Arabského poloostrova a snaží se zapojit do politiky (např. skrze sunnitské charity, mezinárodní islámské organizace); a nakonec radikální salafisté, jejichž cílem je revoluce a islámská politická obec.“⁵⁸²

Klíčovým faktorem pro rozmach *salafíje* je podle této autorky štedrá podpora saúdských peněz, logistiky, publikací a vzdělávacích institucí.⁵⁸³ Islamismus je podle ní politické hnutí, salafismus a širěji fundamentalismus je hnutím náboženským, ovšem existuje mezi nimi prostupnost a dynamika – v 90. letech se islamisté salafisovali, po Arabském jaru se naopak politizovali salafisté.⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ Ibid., 124.

⁵⁸⁰ Ibid., 126.

⁵⁸¹ Ibidum.

⁵⁸² Ibid., 124.

⁵⁸³ Ibid., 125.

⁵⁸⁴ Ibidum.

Západní orientalismus ve vztahu k salafismu vnímá tento proud optikou binární opozice vůči Západu a současně jako esenci samotného islámu, což lze spatřit o to více v publikacích zaměřených spíše na bezpečnostní otázky. A. Rabasa a C. Bernard vnímají v evropském islámu dichotomii pozitivně hodnoceného a „umírněného“ evropského islámu, harmonizujícího jádro islámského učení s moderními západními hodnotami a stojícího proti druhému typu:

„Druhým fenoménem je odmítnutí jak sekulárních západních hodnot, tak i tradičních, kulturně vázaných podob víry většiny evropských muslimů ve prospěch více autentického praktikování islámu známého jako salafismus.“⁵⁸⁵

S. Schrötter o salafismu hovoří takto:

„Coby totalitářská varianta islámu stojí salafismus v opozici k demokracii, lidským právům a ideji rovnosti pohlaví. Kombinuje v sobě utopii projektovanou do minulosti s moderními prvky popkultury a je nejrychleji rostoucím mládežnickým hnutím v mnoha zemích včetně Německa. Džihádismus je násilná varianta salafismu. Zjednodušeně řečeno, všichni džihádisté jsou salafisté, ale jen velmi málo salafistů se kdy vůbec stane džihádisty.“⁵⁸⁶

Nutno podotknout, že tento nikoli nezaujatý popis kromě toho, že ignoruje vnitřní rozmanitost salafíje, co do totalitárnosti sedí i na některé oponenty salafismu, jako například na výše jmenovaného čečenského vůdce. Stejná autorka pak v diskusi ohledně upřednostňování určitých koránských veršů nad jinými favorizuje muslimy, které považuje za „progresivní,“ mezi něž řadí spíše prosekulární, na Západě tvořící autory – např. M. Khorchide, rakouského liberála zastávajícího kriticko-historický přístup ke Koránu, jehož teze většina muslimů v Evropě samotné odmítá,⁵⁸⁷ či americkou feministku A. Wadud, která se proslavila vedením pohlavně smíšené páteční modlitby jako imám.

B. Ostřanský popisuje svého mediálního muslima či „šarí'atského kyborga“ jako „přísného salafistu (či dokonce přímo salafistického

⁵⁸⁵ Rabasa a Bernard 2015, 24.

⁵⁸⁶ Schrötter 2015, 1.

⁵⁸⁷ Engelhardt 2016, 740–758.

džihádistu)“.⁵⁸⁸ Také konstatuje, že v prostředí muslimských diaspor na Západě se obecně prosazuje globalizovaná verze religiozity bez lokálních příměsí, včetně *salafíje*.⁵⁸⁹

Islamoskeptické zobrazování islámu má ostatně mnoho společného s jednorozměrnými redukcemi takřirovců či násilných hnutí vzniklých ze salafistického prostředí či odvolávajících se na salafíjská témata, ať už jde o skriptualismus či důraz na bezmezné následování příkladu Proroka a dalších raných muslimů. Tento jev spatřil také S. Weidner v díle egyptského exmuslima a kritika islámu Hameda Abdel-Samada a nazval ji post-salafismem.⁵⁹⁰ Západní skepse vůči islámu se tak ocitá na společné půdě s fundamentalismem nejhrubšího zrna.

Lze také říci, že „kulturně podmíněné“ formy propojené s určitou formou substrátové religiozity neislámského původu má mnoho západních autorů tendenci zobrazovat pozitivněji, nežli trendy „čistší“ nebo o očištění se snažící. Toho si všimli i T. Asad s R. Owenem na příkladu článku o historickém rozvoji islámských říší v subsaharské Africe:

„[A]ntropologův generalizovaný obraz tradičního afrického politického systému jako „sympatického“ a zevšeobecněný orientalistický obraz politiky islámské jako něčeho „nesympatického.“⁵⁹¹

Vzniká tak hodnotící škála na ose dobrý synkretismus a zlý čistý islám, neomezující se jen na africký kontext, ale zasahující i do kontextů např. indických či evropských. Následující vyjádření turkologa P. Kučery se zdá také dobrým příkladem tohoto jevu:

„Zdá se, že současný vývoj dává zapravdu teorii antropologa E. Gellnera o určité dvojpólnosti islámu, v němž přísné ortodoxní nomokratické myšlení vždy vyvažovala súfíjská spiritualita založená na alegorickém myšlení. Milosrdenství, mírumilovnost a odpor k násilí jsou rovněž ústředním pilířem ahmadíje, jednoho z nejrychleji se šířících proudů islámského myšlení se silnou misionářskou aktivitou

⁵⁸⁸ Ostřanský 2016, 35.

⁵⁸⁹ Ibid., 48.

⁵⁹⁰ Weidner 2015.

⁵⁹¹ Asad a Owen 1980, 35.

a zastoupením po celém světě, či třeba tureckého gülenovského hnutí, které se těší obrovské přízni převážně v turkickém světě.

A právě súfijové či přívrženci proudů, jako je ahmadíja, jsou spolu se stovkami prostých muslimů největšími oběťmi současného takfírismu, salafismu a džihádismu a paušální obviňování muslimů ze sklonu k terorismu a násilí jen dostává tyto „protipóly“ fundamentalismu a paprsky naděje v rozháraném muslimském světě mezi dva mlýnské kameny: islamofobii a islamismus.⁵⁹²

V kontextu evropského prostředí L. Kropáček skloňuje dichotomii německého autora syrského původu Bassama Tibiho, rozlišující majoritě otevřený euroislám oproti uzavírajícímu se ghettoislámu,⁵⁹³ který B. Ostřanský spojuje právě především se salafismem.⁵⁹⁴

Radikálním vyústěním tohoto scénáře je státní podpora svérázných místních autokratů s nevyjasněnými islámsko-naučnými ambicemi, jako je právě případ čečenského vůdce, který na jednu stranu brojí proti salafismu a na druhou stranu trestá spoře oděné ženy a volá po prosazování šarí'atských trestů.⁵⁹⁵

Lze uzavřít, že západní pohledy na *salafíju* a salafismus nezdědka neodpovídají skutečnosti, často ignorují vnitřní rozmanitost a mnohdy u těchto kritik hrozí, že se stanou „islamofobii poučených elit“ v opozici k „islamofobii ignorantských mas,“ která takto nahlíží na celý islám.

Salafismus právem přitahuje pozornost bezpečnostních složek, protože některé z vnitřního pohledu nesalafistické či salafisty samými přímo odmítané násilné skupiny, které instrumentalizují některé jeho klíčové koncepty, skutečně existují. Nicméně daleko znepokojivější je zjištění, že pojem salafismus je v mediálním a bezpečnostním diskursu stále častěji užíván po boku jednorozměrně vnímaného islamismu, fundamentalismu a džihádismu jako další alternativní synonymum pro militanty či teroristy z muslimského prostředí, čímž zcela ztrácí na svém deskriptivním významu a potenciálu. Navíc další konkurenční pojem,

⁵⁹² Kučera 2016, 176.

⁵⁹³ Kropáček 2016, 161.

⁵⁹⁴ Ostřanský 2016, 217.

⁵⁹⁵ Kováčiková 2016, 247–255.

džihádismus, zavání nepotřebným neologismem a sporností, neboť džihád je široce užívaným, mnohotvárným a z vnitřního pohledu pozitivně vnímaným konceptem mainstreamového islámu a je také, jak si všímá i L. Kropáček, pojmem mediálně nadužívaným a navíc neužívaným přesně.⁵⁹⁶

Tohoto pochybení se dopouští např. i renomovaná Deutsche Welle při popisu německé islamistické scény, kde uvádí přehled džihádistických a radikálně salafistických skupin, kam řadí i původem turecké hnutí Milli Görüş,⁵⁹⁷ které následuje klasické turecké prizma islámu s hanafíjským mazhabem a máturídíjskou věroukou a se salafismem nemá prakticky nic společného.

Jasno nemá ani německý Spolkový úřad pro ochranu ústavy (Bundesamt für Verfassungsschutz, BfV) a jeho protiteroristické centrum (Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum, GTAZ) ve svých internetových materiálech definuje islamismus jako „*ideologii Božího řádu, jíž má být podřízena společnost a stát*“. Salafismus pak definuje jako obzvláště radikální podmnožinu islamismu. Úřad sice uznává dichotomii mezi politickými (kam řadí všechny aktivisty) a „džihádistickými“ salafisty, nicméně jasně uvádí, že teologický exkluzivismus tohoto myšlenkového proudu je jen krůček vzdálen od násilí.⁵⁹⁸ Na postojích BfV je problematická především absence definic a jasných směrnic, podle kterých jsou organizace a jejich stoupenci označováni za salafistické, či případně přímo protizákonné a protiústavní. Tedy ani bezpečnostní složky činné v praxi nevyvozují ze své empirické zkušenosti žádná směrodatná klasifikační kritéria.

V souvislosti s hnutím Dá'íš jakožto nejaktuálnější přímou hrozbou z muslimského světa se skloňuje právě jeho propojení na salafismus, přičemž jeho ideologie bývá popisována jako militantní, radikální nebo džihádistický salafismus. Z výše uvedených důvodů je ovšem moudřejší hovořit o konzistentním ideologickém proudu známém již části odborné veřejnosti jako takfírismus, pro svůj důraz na ultimátní dělení na věřící

⁵⁹⁶ Kropáček 2016, 165.

⁵⁹⁷ *An overview of Germany's Islamist scene 2015.*

⁵⁹⁸ *Salafistische Bestrebungen.*

(zde stoupenci jeho ideologie) a nevěřící, kam vedle nemuslimů patří všichni ostatní muslimové, salafisty nevyjímaje. Takfírismus ve své moderní podobě na původně salafistických konceptech sice staví, nicméně je překonává a užitkovává zcela novým, neporovnatelně extrémnějším způsobem, kdy to, co bývalo trendem uvnitř náboženské tradice, bylo proměněno v její ultimátní definiční rámec – z odmítnutí hříšníků a inovátorů pro jejich konání se stává nepřátelství vůči nevěřícím kvůli jejich nevěře, z distance vůči nim se stává jejich opuštění a izolování se od nich, vydávané za hidžru, tedy přerušení starých společenských svazků ve prospěch nových. P. Ťupek smýšlí, že pro takfírovská hnutí je charakteristické odmítnutí stávajících státních struktur na základě principu výlučné vlády Božího Zákona (arab. *hákimíja*), teorie o době nevědomosti, resp. barbarské neislámskosti (arab. *džáhilíja*), který rozpracoval Sajjíd Kutb a jež působením jeho bratra Muhammada prosákla i do salafíjského diskursu, přičemž je jeho mainstreamovou částí odmítán či alespoň zásadně zužován a ohraničen učenci, podobně jako sám princip takfíru.⁵⁹⁹ Dalším prvkem je podle něho otočení starých salafistických doktrín loajality k víře a věřícím a zřeknutí se nevěřících (arab. *al-walá wa l-bará´*) a vyznání Abraháмова (arab. *millatu lbráhím*), odrážejícího se nepřátelstvím vůči modloslužebnictví, proti saúdskému státu, jež ho kdysi, v době svého vzniku, rovněž zastával.⁶⁰⁰

Vydělení moderních takfírovců z množiny všech salafistů coby samostatného proudu je solidně podloženo hermeneutikou vnitřních vztahů mezi oběma skupinami – takfírovci označují své salafistické oponenty za nevěřící a salafisté takfírovce za sektáře. Dílčí linie mezi oběma názorovými tábory probíhá v otázce takfíru konkrétní osoby, který salafisté rezervují výhradně pro učence, avšak takfírovci vkládají do rukou mas, dále vztahu k výlučnému Božímu právu coby Zákonodárce (arab. *tawhíd al-hákimíja*), kde takfírovci toho, kdo nesoudí podle šarí'y, považují přímo za nevěřícího, zatímco salafisté to nepovažují za nutné, nebo přímo popírají, a v otázce omluvy z nevědomosti (arab. *al-uzru bi l-džahl*), na kterém salafisté trvají, zatímco takfírovci ji popírají.

⁵⁹⁹ Ťupek 2016, 89.

⁶⁰⁰ Ibid., 94.

5 Závěr

Lze shledat mnoho vnitřních i vnějších rozporů ve vnímání pojmů *salafíja* a salafismus. Zatímco pojem *salaf* je shodně všemi studovanými stranami diskursu vnímán jako kolektivní označení prvních generací muslimů, jak v zásadě insiderovský pojem *salafíja*, tak v zásadě outsiderovský pojem salafismus poskytují nejednoznačný obraz a mohou zavdávat příčinu nedorozuměním nejrůznějšího druhu.

Zatímco interní vnitromuslimský diskurs vidí *salafíju* převážně jako trend, mazhab či snahu o následování nejlepší generace muslimů a o návrat k ideálnímu společenství muslimských věřících, jakousi spirituální pouť k autentické duchovnosti a propojení sebe a vlastního praktikování islámu s příslovečným eliadovským *illud tempus*, bez ohledu na to, zda se jedná o muslimy z vnějšku popsateľné jako salafisty, kteří jsou přesvědčeni, že tuto spirituální cestu podstupují na rozdíl od jiných právě oni, anebo o jejich kritiky, kteří smýšlí, že se salafisté salafíji zpronevěřili, uzurpovali si ji a zneužili ji jako slogan pro vlastní sektářství, vnější pohled islamologů a dalších do diskursu vstupujících nemuslimů operuje s pojmem salafismus jako se specifickým menšinovým, ale bouřlivě se rozvíjejícím proudem muslimské spirituality, navíc častokrát monoliticky vnímaným a vykreslovaným jako problematický, fundamentalistický a radikální (ať už se pod těmito popisy skrývá cokoli). V kontextu bezpečnostních debat pak často splývá s příbuznými pojmy a koncepty islamismus, fundamentalismus a džihádismus s velmi častými překryvy, fluidními hranicemi a vágními definicemi. Tak jako to L. Sadiki postřehl v případě fundamentalismu a islamismu,⁶⁰¹ také salafismus bývá redukován na nepřátelský monolit, byť se mezi salafisty (stejně jako islamisty a fundamentalisty obecně) nacházejí jedinci násilní i nenásilní, politicky aktivní i přísně apolitictí, individualistictí i organizovaní. Někteří jsou pevně navázaní na režimy na Arabském poloostrově (např. Saúdská Arábie, Kuvajt a Katar), zatímco jiní aplikují salafíjská východiska ve vlastním uchopení lokálních interpretací islámu. Někteří salafisté se snaží reformovat svou společnost směrem

⁶⁰¹ Sadiki 2011, 3.

k ideálnímu odkazu prvních muslimů přímým působením uvnitř společnosti samé, jiní se naopak od svých společností spíše izolují a tíhnou se stranit ostatních. Někteří spolupracují s jinými muslimskými i nemuslimskými skupinami na tom, co je jim společné, zatímco jiní takovou podobu spolupráce a priori odmítají.

Možným řešením tohoto terminologického zmatku (viděnému už na nejednotě užívaného odvozeného počestěného adjektiva oscilujícího mezi „salafitský“ a „salafistický“) by mohl být důraz na muslimskému prostředí velmi dobře známý a i v islamologickém prostředí pomalu zdomácňující pojem takfírismus (arab. *takfírja*, *mukaffira*, *ahlu t-takfír*), který lépe reflektuje podstatu ideologie militantních hnutí stavějících na kaceřování stávajících vládců a svých oponentů, exkluzivismu, izolaci a vypjatých výkladech někdejších salafíjských či obecněji islámských konceptů.

Pojem *salaf* je historicky dohledatelný již do doby Proroka a pojem *salafíja* do doby nejranějších muslimů, oba nebyly neznámé zakladatelům prvních škol islámsko-právního myšlení, operovali s nimi napříč staletími autoři velkých věroučných pojednání, historici a znalci hadísů, či fakíhové mazhabů.

Šáfi'ovský muhaddis a historik perského původu as-Sam'ání ve své knize *Kitábu l-ansáb* nejenže podává nový pohled na tradiční definici toho, co má označovat přídomek (arab. *nisba*), který se, jak bylo v jeho době již dávno praxí, nezohledněnou ovšem standardními tehdejšími biografickými lexikony, nevztahuje nutně jen na rodovou, klanovou a kmenovou genealogii Arabů, ale také na jiné typy afiliace, např. geografické, běžné u Nearabů, či intelektuální a náboženské, podle mazhabu či přístupu k náboženství, časté u islámských učenců bez ohledu na jejich etnicitu.⁶⁰² Mezi takové negenealogické přídomky patří podle tohoto autora i *nisba as-Salafí*. Fakt, že ji do svého přehledu přídomků zařadil, vypovídá mnohé o tom, že již v jeho době, tedy přibližně tři sta let po Ahmadovi ibn Hanbal, ale zároveň celá dvě století před Ibn Tajmíjou a šest set let před Ibn 'Abdulwahhábem, musela být natolik rozšířená a známá, aby byla vůbec hodna pozornosti.

⁶⁰² Yazigi 2011, 167–173.

Zároveň však není možné přehlédnout zásadní rozdíl mezi koncepcí *salafíje* a moderním salafismem. Předmoderní chápání jen stěží znamená více, nežli připisování se kolektivu *salafa* a opozici vůči názorům, které se neshodují či přímo stojí v opozici vůči interpretaci rané muslimské komunity, přídomek a charakteristiku, která není nutná sama o sobě, ale pouze vyplývá z kontextu nutnosti vyhranění se proti jevům považovaným za neislámské, přičemž existovala po boku celé škály dalších sémanticky příbuzných popisů. Moderní pojetí *salafíje* tenduje daleko více ke kompaktnímu hnutí s vlastní vnitřní dynamikou soudržnosti a štěpivosti, vstupující do konfliktu a soupeření s jinými proudy islámského myšlení. Pojmu *salafíja* přikládá moderní salafismus oproti svým historickým předobrazům daleko větší váhu coby sebeidentifikátoru a kolektivu *salaf* mnohem větší hodnotu coby symbolu. Další komplikací je fakt, že jak pro následování *salaf*, tak i pro salafismus je v arabsky psané primární literatuře v obou případech užíváno shodného výrazu *salafíja* a pro následovníka *salaf* či salafistu v obou případech shodného termínu *as-salafí* (pl. *as-salafíjún*), přičemž v prvním případě je k termínu *salaf* přidán přivlastňovací sufix -í v podobě arabského písmena ج *já'* (tzv. *já'u n-nisba*) a v druhém je utvořen nahrazením ة *tá' marbúty* z názvu *salafíja* tímtéž, jak bývá zvykem při označování příslušníků různých mazhabů či sekt. To činí termín *salafí* ambivalentním, poněvadž může označovat jak připisování se k *salaf* coby kolektivu zbožných předků, tak i připisování se k salafismu coby proudu islámského myšlení.

Pojem salafismus je pak dále přejímán i islamologickým diskursem a překládán podle potřeb někdy jako *salafíja* a někdy jako salafismus, přičemž ne vždy jsou dodrženy zásady vědecké objektivity a konzistence, přičemž salafíjskému či salafistickému proudu či diskursu je upírána jeho vnitřní rozmanitost a jako salafistické jsou kategorizovány i ty proudy, skupiny či frakce, které jsou ostatními v rámci salafismu odmítány jako nesalafistické a které se samy zevnitř vymezují vůči nim s námitkou, že *salafíju* zradily.

Orientalistického diskursu o *salafíji* a salafismu se pak následně zpětně chápe i vnitřní muslimský diskurs, zejména v prostředí oponentů

tohoto proudu. V poslední době se také stále častěji setkáváme s medializovaným užitím tohoto pojmu po boku či namísto pojmů islamismus a džihádismus v namnoze negativní konotaci extremismu a násilí.

Bibliografie

Primární literatura

Prameny:

Korán. Hrbek, Ivan (překl.). 1972. Online na www.islamweb.cz [24. IV. 2017].

Sahíh al-Bucháří. Online na www.sunnah.com [24. IV. 2017].

Sahíh Muslim. Online na www.sunnah.com [24. IV. 2017].

Abú Ja'lá. b. d. *Tabakátu l-hanábila*. Bejrút: Dáru l-ma'rifa.

al-Fawzán, Sálih. 2003. *al-Adžwibatu l-mufída*. Káhira: Dáru l-kutubi l-masríja.

Ibn 'Abdulweháb. 2008. *Kitábu t-tawhíd*. b. m.: Maktabatu 'ibádu r-Rahmán.

Ibnu l-Asír. b. d. *al-Lubáb fí tehzíbi l-ansáb*. Bejrút: Dáru s-sádir.

Ibn Hadžar. 1972. *ad-Duraru l-kámina*. Hajdarábád: Madžlisu d-dáirati l-ma'árfi l-usmáníja.

Ibn Kudáma. 1406 h. *Zammu t-ta'wíl*. Kuvajt: Dáru s-salafíja.

Ibn Radžab. 2005. *az-Zajlu 'alá Tabakáti l-hanábila*. Rijád: Maktabatu l-'Ubjakán.

Ibn Tajmíja. 1995. *Madžmú'u l-fatáwá*. Medína: Madžma'u l-maliki Fahd li-tibá'ati l-mushafi š-šaríf.

al-Lálikái. 2003. *Šerhu usúli l-i'tikádi ahli s-sunnati wa l-džam'á*. Rijád: Dáru t-tajjiba.

Al-Kajruwání, Ibn Abí Zajd. 1983. *Al-Džámi'*. Túnis: al-Maktabatu l-'atíka. as-Sábúní. 1428 h. *'Akídatu s-salafi ashábi l-hadís*. Jemen: Maktabatu l-imámi l-Wadí'í.

as-Safadí. 2000. *al-Wáfí wa l-wafáját*. Bejrút: Dáru l-ihjái t-turás.

as-Safáríní. 1982. *Lawámi'u l-anwár*. Damašek: Muassasatu l-cháfikín.

as-Sam'ání. 1962. *Kitábu al-ansáb*. Hajdarábád: Madžlisu d-dáirati l-ma'árfi l-usmáníja.

as-Sujútí. b. d. *Sawnu l-mantiki wa l-kalám*. b. m.: Madžma' u buhúsi l-islámíja.

as-Sujútí. 1403 h. *Tabakátu l-huffáz*. Bejrút: Dáru l-kutubi l-'ilmíja.

aš-Šátibí. 2008. *al-Muwaffakát*. b. m.: Dáru Ibni 'Affán.

at-Taháwí. 1995. *al-'Akídatu t-taháwíja*. Bejrút: Dáru Ibn Hazm.

al-Uthajmín, Muhammad Sálíh. 1421 h. *Liká' u l-bábi l-maftúh*. Online na <<http://shamela.ws/index.php/book/7687>> [24. IV. 2017].

Zahabí. 1985. *Sijaru a'lámi n-nubalá'*. b. m.: Muassasatu r-risála.

Zahabí. 1988. *Mu'džamu š-šujúch*. Táif: Maktabatu s-Siddík.

Novinové články, komentáře a oficiální materiály:

„An overview of Germany's Islamist scene.“ in *Deutsche Welle*, 18. XI. 2015. Online na <<http://www.dw.com/en/an-overview-of-germanys-islamist-scene/a-18860746>> [24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Was ist Islamismus?* Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Sachsen-Anhalt: Salafismus: Radikalisierung im Namen Allahs*. K dispozici online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/oeffentlichkeitsarbeit/publikationen/pb-islamismus/publikationen-landesbehoerden-islamismus/faltblatt-st-2016-12-salafismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Salafistische Bestrebungen*. Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/salafistische-bestrebungen>> [citováno k 24. IV. 2017].

Bundesamt für Verfassungsschutz, Gemeinsames Terrorismusabwehrzentrum: *Jihadismus als Gewaltideologie – Der Missbrauch des Islam für terroristische Zwecke*. K dispozici online na <<https://>

www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/was-ist-islamismus/jihadismus-als-gewaltideologie [citováno k 24. IV. 2017].

Seznam zakázaných muslimských organizací v SRN. Online na <<https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/verbotene-organisationen-islamismus>> [citováno k 24. IV. 2017].

Büüsker, Ann-Kathrin. „Die AfD ist die Verkörperung der Islamfeindlichkeit.“ v *Deutschlandfunk*, 30. IV. 2016. <http://www.deutschlandfunk.de/deutschland-und-der-islam-die-afd-ist-die-verkoerperung-der.694.de.html?dram:article_id=352887> [k 24. IV. 2017]

Dingir 2001 (04): *Současný islám*, str. 27.

Sekundární literatura

Abdel Haleem, Muhammad A., a Badawi, Elsaid M. 2008. *Arabic-English dictionary of Qur'anic Usage*. Boston: Brill.

Anjum, Ovaimir. 2007. „Islam as a Discursive Tradition.“ In *Comparative Studies of South Asia, Africa and Middle East*, 27 (2007) 3: 646–668.

Asad, Talal, a Roger Owen. 1980. „The critique of orientalism. The reply to Professor Dodd.“ In *Bulletin* (British Society for Middle Eastern Studies) 7 1: 33–38.

Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Asad, Talal. 1995 „A Comment on Translation, Critique, and Subversion.“ In *Between languages and culture. Translations and cross-cultural texts*, vyd. Anuradha Dingwaney, a Carol Maier, 325–331. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Barack, Michael. 2016. *The Grozny Conference in Chechnya – Is the Salafi Movement a Rotten Fruit of Sunni Islam?* Online na <<https://www.ict.org.il/Article/1808/the-grozny-conference-in-chechnya-is-the-salafi-movement-a-rotten-fruit-of-sunni-islam>> [25. IV. 2017].

- Beránek, Ondřej. 2016. „Ideologie islámského státu, saúdští režimní duchovní a případ ikonoklasmu.“ In *Islámský stát: Blízký východ na konci času*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 180–197. Praha: Academia.
- Clifford, Bennett. 2016. *Sufi-Salafi Institutional Competition and Conflict in the Chechen Republic*. Online na <http://www.sras.org/sufi_salafi_conflict_chechnya> [25. IV. 2017].
- Černý, Karel. 2016. „Muslimové imaginární a muslimové skuteční. Pohled sociologa.“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 60–73. Praha: Academia.
- Ende, W. „Salafiyya.“ In *Encyclopedia of Islam VIII*, Leiden: Brill, 901–908.
- Engelhardt, Jan Felix. 2016. „On Insiderism and Muslim Epistemic Communities in the German and US Study of Islam.“ *The Muslim World* 106/4: 740–758 .
- Erllich, Haggai, a Mustafa Kabha. 2006. „al-Ahbash and Wahhabiyya: Interpretations of islam.“ *International Journal of Middle East Studies* 38/4: 519–538.
- Esposito, John L. a Ahmet Alibašić (překl.). 2001. *Islamska prijetnja – mit ili stvarnost*. Živinice: Selsebil.
- Gellner, Ernest. 1984. *Muslim society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gharaibeh, Mohammad. 2014. *Wahhabism and Salafism: Shared foundation – different methods*. Online na <<https://en.qantara.de/content/wahhabism-and-salafism-shared-foundation-different-methods>> [25. IV. 2017].
- Griffel, Frank. 2015. „What Do We Mean by ‘Salafi’?“ *Die Welt des Islams* 55: 186–220.
- Hessová, Zora. 2016. „Náš „český“ islám neexistuje.“ in *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 116–128. Praha: Academia.

- Hessová, Zora. 2017. *Radikalizace, ideologie a islámský fundamentalismus*. Online na <http://www.amo.cz/wp-content/uploads/2017/04/AMO_radikalizace-ideologie-a-islamsky-fundamentalismus.pdf> [25. IV. 2017].
- Jakubovyč, Mychajlo. 2016. *The Conference of Ulama in Grozny: the Reaction of the Islamic World*. Online na <<http://islam.in.ua/en/islamic-studies/conference-ulama-grozny-reaction-islamic-world>> [25. IV. 2017].
- Kováčiková, Zuzana. 2016. „Z Ruska do „chalífátu“: problematika severokavkazských džihádistů v Islámském státě.“ In *Islámský stát: Blízký východ na konci času*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 247–255. Praha: Academia.
- Kropáček, Luboš. 1999. *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika v muslimském sousedství Evropy*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš. 2016. „Nejistoty v diskurzu o islámu.“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 159–168. Praha: Academia.
- Kučera, Petr. 2016. „Islamofobie, islamismus a historická amnézie.“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 169–178. Praha: Academia.
- Lane, Edward W. 1968. *Arabic-English Lexicon*. Bejrút: Libraire du Liban.
- Laoust, Henri. 1933. „Le Caire et sa fonction dans l'islam contemporain“, *L'Afrique française* 43/6: 319.
- Lauzière, Henri. 2016. „What We Mean Versus What They Meant by “Salafi”: A Reply to Frank Griffel.“ *Die Welt des Islams* 56: 89–96.
- Longo, Pietro. 2016. *Salafism and Takfirism in Tunisia Between Al-Nahda's Discourses and Local Peculiarities*. Káhira: MESC. Online na <www.aucegypt.edu/gapp/mesc> [28. IV. 2017].
- Mendel, Miloš. 2014. *Islám jako nepřítel. Eseje a poznámky k dějinám a současnosti islámu*. Brno: Masarykova univerzita.

- Nadwi, Abdullah Abbas. 1986. *Vocabulary of Holy Qur'an*. Chicago: IQRA.
- Omar, Abdulmannan. 2010. *Dictionary of Holy Qur'an*. Hockessin: NOOR Foundation.
- Ostřanský, Bronislav. 2014. *Atlas muslimských strašáků*. Praha: Academia.
- Ostřanský, Bronislav. 2016. „Muslim, nebo šaríatský kyborg?“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 213–225. Praha: Academia.
- Ostřanský, Bronislav. 2016. „Islám a muslimové českýma očima – dialog, anebo míjení?“ In *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 14–57. Praha: Academia.
- Paden, William, překlad Lucie Kučerová a Ondřej Sládek 2002. *Bádání o posvátnu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Parret, Thomas. 1986. „al-Ahbash.“ in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill.
- Rabasa, Angel a Cheryl Bernard. 2015. *Eurojihad. Paterns of Islamic Radicalisation and Terrorism in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 24–26.
- Sadiki, Larbi. 2011. „Political islam.“ Theoretical underpinning.“ In *Interregional challenges of Islamic extremist movements in North Africa*, vyd. Abdalla, Muna, 1–29. Pretoria: ISS.
- Schrötter, Susanne. 2015. *Salafism and Jihadism: An Introduction*. Online na http://www.ffgi.net/en/files/dossier/dossier-intro-schroeter_en.pdf [25. VI. 2017].
- Župek, Pavel. 2013. *Wásitské vyznání*. Praha: Academia.
- Župek, Pavel. 2015. *Salafitský islám*. Praha: Academia.
- Župek, Pavel. 2016. „Ideologie islámského státu: Salafitská rétorika, chalífát a cizinci.“ In *Islámský stát: Blízký východ na konci času*, vyd. Ondřej Beránek a Bronislav Ostřanský, 85–100. Praha: Academia.

- Weidner, Stefan. 2015. *Hamed Abdel Samads Buch Mohamed eine Abrechnung: From critique of islam to post-salafism*. Online na <<https://en.qantara.de/content/hamed-abdel-samads-buch-mohamed-eine-abrechnung-from-critique-of-islam-to-post-salafism>> [k 25. IV. 2017].
- Weismann, Itzchak. 2017. „A Perverted Balance: Modern Salafism between Reform and Jihād.“ *Die Welt des Islams* 57: 33–66.
- Yazigi, Maya. 2011. „A Claim of Tajdīd for the Sixth/Twelfth Century? al-Sam’ānī, his Kitāb al-Ansāb and a Legacy Contested.“ *Oriens* 39: 167–173.

Summary

The monograph *Kulturní vývoj asijského a afrického kontinentu* [The Cultural Development of Asia and Africa] presents the results of 15 scientific projects which touch various aspects of the cultural development of Asia and Africa during a long period reaching from the Antiquity until the modern times. The papers published in this book are focused on exploring the different aspects of the development of cultural traditions in a vast area that includes several territories on the Asian continent as well as in the adjacent regions of Northeastern Africa. The results of the research published in this volume concern primarily the ancient Near East, but we also find there contributions pertaining to the development of the concepts of the modern Islam and its relations with the contemporary Western culture. To a lesser extent, issues related to other regions (Egypt, Central Asia, Southeastern Asia, Tibet, Oceania) are also represented.

The aim of this volume is to demonstrate a wide range and diversity of religious feelings that are an integral part of the cultural development of both ancient and contemporary civilizations in Asia and Africa. The main attention is thus paid to religious traditions that were substantial part of the cultures emerging in Asia and Africa during the long historical period. However, also questions concerning the material basis of spiritual values were object of some research projects.

Thus, the volume is divided into two parts. The first one, designated as „The Material Basis“, contains several contributions which aim

at exploring the material basis on which religious ideas and spiritual values are built. The second, more extensive part, called „The Forms of Religious Life“, demonstrates the various forms of religious beliefs that manifest themselves in all spheres of life; from the folk customs associated with marriage, through the reflection of religious ideas in the language to the worship of deities and spirits.

Members of the research team who contributed to this volume represent several leading scientific institutions in the Czech Republic as well as in Slovakia. Among scholars who participated in the research projects, we find historians, archaeologists, linguists, and other specialists.

The individual contributions that summarize the results of partial research projects were presented at the XVIIth colloquium *Orientalia Antiqua Nova* that was organized by the Department of Middle East Studies at the Faculty of Philosophy and Arts of the University of West Bohemia in Pilsen in April 2017. We believe that this publication will be a useful source of information and inspiration for the wider scientific public and will stimulate further cooperation in the research of religious traditions of Asian and African civilizations.

Lukáš Pecha
editor