

Kostiřová, Zuzana Marie

Mayská lidská oběť a sebeoběť krve podle Relación de las cosas de Yucatán

Religio. 2005, vol. 13, iss. 2, pp. [287]-306

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125138>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

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

Mayská lidská oběť a sebeoběť krve podle Relación de las cosas de Yucatán

Zuzana Marie Kosticová

Mezoamerické předkolumbovské rituály prosluly především lidskými oběťmi, rysem, který bil do očí dobyvatelů i misionářů, když se prvně setkali s domorodým náboženstvím. Jejich podoba, pro Evropany neuvěřitelně krutá, barbarská a démonická, byla jedním z hlavních zdrojů konfliktů mezi Indiány a Španěly a přímo se zasloužila o množství krvavých střetů, například známou *noche triste*, jíž předcházely masové oběti v hlavním chrámu v Tenochtitlánu. Přihlízející Španělé se jich zděsili natolik, že se pokusili obřady zastavit se zbraní v ruce. Reakcí rozhořčených Aztéků byla zmíněná „smutná noc“, během které vyhnali Cortésovy muže z hlavního města za cenu velkých ztrát jak na životech, tak na pozicích.

V pralesích mayské oblasti se lidské oběti provozovaly rovněž, ač mayologové, vedení Erikem Thompsonem, donedávna prohlašovali, že se jednalo pouze o mexický vliv a že v klasickém období k lidským obětem nedocházelo, protože mayská civilizace byla kulturou vzdělců, humanistů a mírumilovných králů. Velice brzy se ovšem zjistilo, že taková interpretace je daleko od pravdy. Zejména fresky objevené v klasickém mayském městě Bonampak, zobrazující týrání a obětování válečných zajatců, definitivně vyvrátily idealistické hypotézy a natrvalo umístily lidskou oběť do naší představy o klasických Mayích.

Koncept obětování lidských bytostí souvisel se symbolikou krve, kterou mezi mezoamerickými národy nacházíme. Podle starého aztéckého mýtu o stvoření pátého Slunce jsou lidská krev a bijící lidská srdce základní potravou bohů, zejména boha Slunce a božstev času, kteří bez náležité krmě umdlévají a ztrácejí síly. Pokud by nebyli dostatečně vyživeni, nastal by konec světa. Tuto ideu nacházíme nejen u kmenů mexického altiplana, ale i u Mayů – v posvátné quichéjské knize *Popol Vuh* se líčí prosebné žádosti bohů o oběti krve, v její první části je pak samo stvoření člověka zdůvodněno tak, že bohové potřebují někoho, kdo by je uctíval a obětoval jim.

Tato nejvzácnější ze všech tekutin byla získávána především dvěma způsoby: od lidí a od zvířat. Zvíře nicméně figurovalo v rituálu spíše tehdy, nebyl-li přítomen člověk, obětovala-li chudá komunita, která si nemohla dovolit otroky ani zajatce, nebo jednalo-li se o méně významné bož-

stvo (a pak samozřejmě ve specifických případech vyžadujících pouze zvířecí krev, jako byla například lovecká smírná oběť za ulovené zvíře, o které se podrobněji zmíním níže). Lidskou krev pak bylo možno získat dvěma způsoby, sebeobětí, tedy pouštěním žilou, nebo krvavou obětí člověka.

Je však třeba toto rozdělení upřesnit: „Krvavá lidská oběť“ je rituální usmrcení člověka provedené takovým způsobem, aby byla získána krev určená k výživě bohů, s níž se posléze pomazávaly tváře kamenných ikon. V takovém případě byla oběť obvykle usmrcena kamenným nožem na obětním kameni, bylo jí vyrváno srdce a ještě tepající nabídnuto božstvu či božstvům. V jiných případech mohla být přivázána ke kůlu a postupně usmrcována vstřelováním šípů. Tento případ je sice dosti sporný, protože nemáme přímá svědectví, která by potvrzovala následné užití krve, nicméně existují badatelé, kteří se domnívají, že i zde byl rituál prováděn za účelem výživy bohů.¹

Jinou možností usmrcení oběti bylo stětí. Zde se ovšem jedná o lidskou oběť určenou k získání krve jen tehdy, pokud bylo bezhlavému tělu po smrti vyrváno srdce obvyklou cestou a nabídnuto sochám či Slunci. Existovaly samozřejmě i další varianty obětování lidí, například vhození do posvátné studny *cenote*, ukamenování, rituální sebevražda a další. V žádném z těchto případů však nebylo primárním (a často ani sekundárním) účelem získání lidské krve pro oběti bohům.

Druhým polem je sebeoběť. Zde je vymezení poněkud jasnější: Tato praxe byla široce rozšířena po celé Mezoamerice a spočívala v propichování či nařezávání různých částí těla (ucha, předkožky, jazyka atd.). Kanoucí krev byla sbírána do nádob či zachycována do papíru *amatl* a posléze rituálně spálena či vylita na posvátné sochy.

Oběť a sebeoběť krve jsou pro některé autory² jen dva různé stupně téhož procesu krmení a výživy bohů, na němž závisel další chod světa. Považuji nicméně za možné, že se jednalo naopak o dva více či méně odlišné způsoby jak vidět svět a že rozdíl mezi obětí a sebeobětí krve nebyl jen v umístění na škále intenzity, ale v celkové interpretaci.

Názna možnosti takového pojetí lze vyzorovat především v mýtu o Quetzalcóatlovi, kde se klade sebeoběť a lidská oběť do příkrého, netolerovatelného rozporu. Je možné, že ambivalence, kterou tento mýtus

1 Martha Iliá Nájera Coronado, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México 1987, 110.

2 M. I. Nájera, *El don de la sangre...*, 40-41, 46-50, 61-62; Mary Miller – Karl Taube, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London: Thames and Hudson 1993, 144-146.

předkládá, nebyla na úrovni žitého náboženství nijak reflektována – pravděpodobnější však je, že vyjadřuje skutečnou rozrůzněnost pohledů a hodnocení, která existovala v Mezoamerice přinejmenším v postklasickém období. I mnozí současní autoři jsou ostatně často zaraženi evidentní kontrastností mezi teoretickým zákazem rituálního zabíjení lidí, které Quetzalcóatl vyslovil, a jeho nadšeným praktikováním stoupenci jeho kultu.

Tento rozpor lze dobře pozorovat na Landově textu *Relación de las cosas de Yucatán*, koloniální kronice, jež vznikla krátce po dobytí mayské oblasti. Jedná se o velmi významný pramen, naprosto nepostradatelný pro studium mayského náboženství, nicméně v českém prostředí málo známý, jelikož, pokud vím, neexistují žádné kompletní exempláře Landova díla v dostupných českých knihovnách, pouze několik fragmentů přeložených v sekundární literatuře.

Autor a jeho dílo

Diego de Landa Calderón (1524-1579) byl kastilský Španěl původem z Cifuentes (Guadalajara) pocházející z úctyhodné rodiny *cristianos viejos*.³ Dostalo se mu kvalitního vzdělání, nejdříve díky péči jeho rodiny, posléze ve františkánském řádu, kam vstoupil zhruba v šestnácti letech. Roku 1547 byl spolu s několika dalšími mladými mnichy vyslán řádem na Yucatán; ve městě Izamal, kde zakotvil, začal prakticky ihned postupovat v církevní hierarchii. V oslnivé kariéře oslavil svůj první triumf roku 1561, kdy byl po oddělení Yucatánu od dosavadní provincie Santo Evangelio jmenován prvním yucatánským provinciálem františkánů. Tato oblast neměla tou dobou ještě status biskupství, díky čemuž se Landa stal fakticky nejmocnějším mužem yucatánské církve.

Zdánlivě neotřesitelná pozice byla podminována událostmi následujícího roku. Jednoho dne si Pedro Che, dveřník kláštera v Maní, kde Landa působil, vyjel na lov do okolních lesů. Jeho psi ho dovedli k jeskyni, ve které se evidentně konaly domorodé náboženské obřady – sochy bohů pomazané krví, státa zvířata a obětní oltář mluvily za sebe. Che se vrátil do Maní a informoval svého opata, který o všem uvědomil Landu. Po konzultaci s *alcalde mayor* Diego Quijadou, pod jehož jurisdikci Yucatán spadal, podnikl provinciál náležitě kroky.

11. června 1562 bylo na základě Landových příkazů uvězněno třicet mayských náčelníků a vládců, mezi něž patřili i vládci měst Tekax,

3 *Cristianos viejos*, „staří křesťané“, představovali staré španělské křesťanské rodiny. Jejich opakem byli *cristianos nuevos*, „noví křesťané“, respektive židovští a maurští konvertité, sociálně marginalizovaní a intenzivně pronásledovaní španělskou inkvizicí.

Oxcutzcab nebo Maní a příslušníci starých předkolumbovských šlechtických rodin (zejména rodu Xiu). V souladu se španělskými inkvizičními praktikami byli obvinění podrobeni mučení, bičování a pranýřování do takové míry, že část z nich volila raději smrt vlastní rukou na oprátce než tak strašné ponížení před vlastními poddanými. 12. června 1562 se pak konalo v Maní památné *autodafé*, během kterého byly spáleny a zničeny všechny náboženské předměty, sochy bohů a iluminované kodexy, jež se Landovi podařilo shromáždit. S touto událostí, kterou Miguel Rivera nazývá „strašlivou kalamitou pro archeologii“,⁴ je Landovo jméno spojováno dodnes.

Situace na Yucatánu, dosti neklidná i před Landovým zásahem, se nyní rozbouřila takovým způsobem, že španělští osadníci pohnali celou záležitost před biskupa Francisca Torala. Zárok a jeho důsledky pohnával i Quijadu, který se obrátil na Audiencii pro Nové Španělsko, aby záležitost pomohla vyřešit, Toral sám pak dokonce sepsal dopis přímo králi Filipovi II. Landa se v neblahém očekávání věci příštích okamžitě nalodil a vyrazil do Španělska obhajovat své jednání. I přes usilovnou snahu nepřítel ho zdiskreditovat byl nakonec očištěn, zejména na základě papežských výnosů, které dávaly inkviziční pravomoc přímo do rukou biskupům nebo jejich zástupcům, bez nutnosti konzultovat zástupce *santo oficio*. I přes to uznal Landa za vhodné se obhájit dalším způsobem – veřejně; tak spatřila světlo světa *Relación de las cosas de Yucatán*.⁵

Jedná se o rozsáhlý spis mapující Yucatán poloviny 16. století po stránce přírodního bohatství, jeho obyvatel a jejich kultury. Předpokládá se, že původní verze byla sepsána roku 1566 ve Španělsku, ještě v době osočování a obviňování zapáleného inkvizitora. Posléze byl rukopis zřejmě odvezen na Yucatán, kam se Landa vracel po skončení všech potíží, aby byl jmenován biskupem čerstvě zřízené yucatánské stolice.⁶

Prvotním úkolem díla, které nesmazatelně zapsalo Landu do dějin, byla obhajoba autora před nařčeními, jimž musel čelit. I toto je důvod, proč věnuje tolik prostoru náboženským otázkám – čím víc podrobností o ohavném novomexickém pohanství, tím legitimnějším a prozíravějším se jevil jeho postup. Lidská oběť a rituální prolévání krve byly skvělými

4 Miguel Rivera Dorado, „Introducción“, in: Diego de Landa Calderón, *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. de Miguel Rivera Dorado, Madrid: Dastin 2002, 7-40: 15.

5 Název se do češtiny obvykle překládá jako *Zpráva o věcech na Yucatánu* nebo *Zpráva o věcech yucatánských*.

6 V roce 1572 se Landa stal i biskupem v Méridě, kde o sedm let později zemřel. Na počátku 18. století byly jeho ostatky převezeny do rodných Cifuentes, kde údajně vzaly za své během španělské občanské války.

příklady, které na španělského křesťanského čtenáře musely mocně zapůsobit.

Je tedy skutečným paradoxem, že největší ničitel mayské náboženské kultury je zároveň autorem spisu, který nám poskytuje neocenitelné informace zejména o dobových rituálech. Z *Relación de las cosas de Yucatán* vycházel například i filologové, kteří díky informacím ve spise, byť velmi zkráceným a často naprosto zavádějícím, dokázali přijít na stopu principu, podle něhož se podařilo rozluštit velkou část mayských glyfů. Podobně využívají *Relación* i badatelé, kteří se zabývají problematikou předkolumbovského zemědělství, politického zřízení či ekonomiky nebo dokonce zoologové a botanikové a další specialisté. Landova kniha je nezbytnou pomůckou pro kohokoli, kdo se chce zabývat prakticky jakým-koli aspektem mayské předkolumbovské kultury nebo přírodního prostředí, ve kterém se rozvíjela.

Při práci s ní je ovšem třeba značné obezřetnosti, a na poli religionistiky to platí dvojnásob. Mnoho z toho, co nám Landa předkládá, je zkomolené a dezinterpretované; ostatně stejně jako v jakémkoli jiném spise, jehož autorem je misionář, by bylo naivní očekávat objektivitu. Landa se naprosto netají svou antipatií ke „špinavým a trapným“ rituálům, sochám „démonů“, „čarodějníkům“, a „pomýleným a slepým“ naukám, které vstúpil Indiánům dříve, aby je tak „lépe udržel ve své moci“.

Přesto četná svědectví jiných kronik nebo orální lidové tradice kupodivu potvrzují mnoho Landových informací. Ostatně biskup je nečerpal ze své vlastní přímé zkušenosti (což by jistě byla chyba u moderního antropologa, ale zde to bylo jen ku prospěchu věci), nýbrž vycházel z výpovědí domorodých informátorů, které v textu i přímo jmenuje.⁷ I z tohoto důvodu se nám zachovalo mnoho cenných jmen božstev, názvů svátků i domorodých explikací. Samozřejmě je dnes často obtížné rozeznat, kde byl Landa ovlivněn svými zdroji informací a kde spíše svým nesporným misijním zápallem.

Relación pro svět objevil slavný abbé Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, který se také postaral o její první částečné vydání roku 1864. Do té doby ležel zaprášený spis nepovšimnut v archívu Real Academia de Historia v Madridu. Jedná se o jediný rukopisný exemplář, který známe; nikoli o originál, ale o opis pořízený různými kopisty v roce 1616, bohužel navíc neúplný (text je, zdá se, kompletní, chybí pravděpodobně jen marginální ilustrace, které jsou v textu zmíněny, ale až na jednu výjimku na okrajích chybí). Ve španělštině vyšla *Relación* v různých vydáních;

7 Nejvýznamnějšími z nich byli Juan Nachi Cocom a Gaspar Antonio Chi, oba nositelé starých šlechtických rodových jmen. Chi byl navíc po matce členem rodu Xiu.

v této práci vycházím z poslední edice, kterou pořídil významný španělský mayolog Miguel Rivera Dorado v roce 2002.⁸

Relación a její struktura

Relación de las cosas de Yucatán se dělí celkem na deset kapitol. V první, poměrně krátké kapitole „La tierra de Yucatán“ podává Landa stručný popis topografie poloostrova s drobnými odkazy na flóru a faunu. Druhá kapitola „Llegada de los españoles“, rovněž dosti stručná, se zmiňuje o prvních kontaktech Španělů s Mayi. Věnuje se zejména případu Gerónima de Aguilar a Gónzala Guerrera, španělských námořníků, kteří jediní přežili nešťastnou Valdíviovu výpravu a posléze sehráli symbolické úlohy v dějinách conquisty mayské oblasti – Aguilar jako Cortésův tlumočník, Guerrero naopak jako významný bojovník na straně Mayů. Dále se zabývá prvními výpravami na Yucatán, které vedli Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva a Hernán Cortés.

Třetí kapitola „Los antiguos pobladores“ na chvíli přerušuje historický tok textu a pokouší se charakterizovat stav na Yucatánu před conquistou. Landa zde zmiňuje nejvýznamnější města a také zlomky historie těsně před dobytím. Referuje například o legendě o Kukulcánovi nebo o příchodu Itzů a o významných mayských vládnoucích rodech, především o Cocomech, ale i o rodech Xiu, Tutul Xiu či Chel. Zároveň se zabývá zvyky Indiánů včetně jejich náboženských charakteristik. Zmiňuje titul nejvyššího kněze *Ah Kin May* a hierarchii kněžských specialistů, která disponovala posvátnými knihami a zabývala se věštěním, oběťmi a svátky, kalendářem a historií (míní pravděpodobně mýty). Rovněž uvádí, že úřad kněze byl dědičný a přecházel z otců na syny, kteří se na svou budoucí profesi připravovali již od dětství. Charakterizuje mayské kodexy a dále se rozepisuje o zbraních, zákonech a dalších rysech mayské kultury.

Ve čtvrté kapitole „Conquistadores y clérigos“ se opět vrací k dějinám dobývání Yucatánu a věnuje se především sáze dobytelské rodiny Mon-

8 Diego de Landa Calderón, *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. de Miguel Rivera Dorado, Madrid: Dastin 2002. – Vedle edic v dalších světových jazycích existuje dokonce i překlad *Relación* do yucatécké mayštiny, který pořídil Alfredo Barrera Vásquez v roce 1938. Do češtiny byly přeloženy pouze části: pasáže, vztahující se zejména k rituálům závěru roku, se nacházejí v Morleyho knize *Mayové* (Sylvanus G. Morley, *Mayové*, Praha: Orbis 1977, *passim*); rozsáhlé výňatky se pak v češtině objevily jako součást kolektivní publikace německých mayologů *Bohové starých Mayů* (Christian Ratsch – Nikolai K. Grube – Ortwin Smailus – [Fray Diego de Landa], *Bohové starých Mayů*, Praha: Volvox Globator 1999, 125-148.), nicméně nepřilíhí zdařilý překlad činí tuto verzi naprosto nepoužitelnou (srov. recenzi Milana Kováče, *Religio* 8/1, 2000, 118-121).

tejů. V této souvislosti se Landa zmiňuje i o událostech z Maní a o svém vlastním procesu.

Těžiště pro religionistu ovšem představují následující dvě kapitoly „Vida y creencias de los Mayas“ a „Calendario, ritos y escritura“, které dohromady zabírají prakticky polovinu celého textu. V první z nich se Landa zabývá různými partikulárními rity, například tím, co nazývá „křest“, tedy přechodovým rituálem vymezujícím hranici mezi dětstvím a dospělostí. V rámci tohoto popisu zároveň specifikuje purifikační obřad, který tvořil základní úvodní součást každého rituálu či slavnosti. Zmiňuje se rovněž o rituálním opijení, velmi typickém pro tuto náboženskou kulturu, které podle dochovaných zpráv bylo nezbytnou závěrečnou částí všech rituálů. Charakterizuje rovněž „zpověď“, jež podle něho byla pro Maye rovněž typická. Podobně se v této kapitole nacházejí důležité informace o rituální zdrženlivosti předcházející významným výročním slavnostem nebo obětím, o posvátných místech (zmiňuje hlavně Cozumel a *cenote* v Chichén Itzá) a bozích (velmi ho iritovala častá zoomorfí podoba božstev). Charakterizuje některé dílčí úřady náboženských specialistů, objevují se zde hlavně termíny *chilan*, *nacon* a *los chaces*. Při této příležitosti se podrobně věnuje obětím a sebeobětím. Závěr této kapitoly je věnován sociálním poměrům a zvykům, pohřebnímu ritu, představám o zásvěti a podrobně též povaze a zvykům mayských žen včetně jejich náboženských obyčejů: významnou informací je pro nás zejména opakované tvrzení, že se neúčastnily rituálních sebeobětí krve.

U tohoto tématu je na místě drobné upřesnění. Landovy informace jsou sice neocenitelné, ale je třeba mít na paměti, že jsou zároveň časově a kulturně omezené. *Relación* vypovídá o stavu lidové mayské kultury v poklasickém období, neříká nám nic ani o starších zvycích, ani o chování elit. Je tudíž nutné jeho informace na tomto místě poněkud poopravit, aby obraz zachycující pojetí mayské sebeoběti nebyl narušen. Z ikonografie, zejména pak z stél v Yaxchilánu, víme, že přinejmenším v panovnických rodinách podstupovaly sebeoběť krve rovněž ženské příslušnice rodů – z reliéfů můžeme odvodit dokonce i to, že zůstaly zachovány významné atributy provázející tyto úkony, například protahování provázku (alternativně opatřeného ostny) či slámky skrz ránu, zachycování krve do koše s papírem *amatl* a následné extatické stavy provázené halucinacemi. Je zajímavé, že všechna zobrazení udávají jako perforovanou část ženského těla jazyk.

Nájerová tvrdí, že se nejspíš nejednalo o všechny členky šlechtických rodin, ale přímo o ženu (vzhledem k doložené polygamii u mayské nobility pravděpodobně první manželku) nebo matku vládce. Sebeoběť byla pak pravděpodobně vztažena k specifickému postavení těchto žen v sou-

vislosti s jejich rolí jako rodiček budoucího či současného vladaře a možná měla očistnou funkci (snad dokonce mimo jiné tvořila součást iniciačního obřadu královské šestinedělky, který se prováděl krátce po porodu).⁹ Naopak podle Lindy Scheleové¹⁰ se v tomto případě jedná sice o nejvýznamnější královu ženu (zvanou „paní Xoc“), ale nikoli o matku následníka.

Vrátme se k textu *Relación*. Další významnou kapitolou je „Calendario, ritos y escritura“, která je de facto jediným rozsáhlejším pramenem, z něhož lze čerpat primární informace o zakotvení výročních slavností v kalendáři. Objevují se zde dva rozsáhlé okruhy: podrobné popisy ritů předcházejících novému roku (prováděných v období *Uayeb*) a posloupnost mayských měsíců s odpovídajícími svátky. Na závěr zmiňuje Landa systém počítání času a překresluje „mayskou abecedu“, která velice napomohla při luštění glyfů. Oba okruhy obsahují nesčetné zmínky o oběti a sebeoběti, na jejichž základě je možné si učinit velmi širokou představu o konkrétním průběhu rituálů a jejich kontextu.

Sedmá kapitola „Edificios de Yucatán“ popisuje způsob života a charakter mayského urbanismu, líčí některá konkrétní mayská města a výklad doplňuje několika nákresy. Osmá kapitola „Por qué hacían otros sacrificios los indios“ je velice krátká a zahrnuje především delší osobní modlitbu k Bohu, která je sice zajímavým náhledem do Landova vnitřního života, ale pro studium mayského náboženství není příliš relevantní. Devátá kapitola „El medio natural“ pojednává především o flóře a fauně Yucatánu. Následuje čtyřstránkový závěr, kde Landa hodnotí význam dobytí Ameriky jako neobyčejný přínos pro Indiány.

Oběť a sebeoběť

Rituální praxi se Landa rozsáhle věnuje ve třech hlavních pasážích: krvavým obětím a sebeobětím v páté kapitole, ritům v období *Uayeb* a svátkům v průběhu solárního roku kalendáře *haab* v šesté kapitole.¹¹

K výkladu o obětech se Landa dostává prostřednictvím charakteristiky čtyř kněžských úřadů: věstců z posvátných knih, léčitelů, pomocných a hlavních obětníků. První skupinou náboženských specialistů byli věstci z posvátných knih (*chilam*), které Landa střídavě označuje výrazy *chilan* nebo *chilán*.

9 M. I. Nájera, *El don de la sangre...*, 85-86.

10 David Freidel – Linda Schele, *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*, New York: William Morrow 1990, 284-285.

11 D. de Landa, *Relación...*, 98-102, 113-122, 126-157.

Léčitelé a „čarodějníci“ (v Landově podání *médico y hechicero*) se zabývali uzdravováním a méně významnými věšteckými metodami, které Landa popisuje slovy *echar suertes* – tento rituál, provozují někteří mayští *curanderos* dodnes – jeho svědkem byla například Linda Scheleová.¹²

Úřad čtyř pomocných obětníků (sg. *chak*, pl. *chacoob*; Landa uvádí *los chaces*) nebyl vyhrazen po stále specialisty, ale volil se pro každou příležitost zvlášť z nejtíhodnějších starců. Jejich úkolem bylo jednak asistovat při purifikačním rituálu a jiných dílčích obřadech, jednak při samotném aktu oběti držet vybraného jedince určeného k obětování za ruce a za nohy na obětním kameni, aby obřad mohl být správně vykonán.

Hlavní slovo měl *nacom* (Landa uvádí *nacón* i *nacóm*), o němž *Relación* říká:

Jako *nacom* se označovali představitelé dvou úřadů: jeden byl trvalý a málo ctěný, jelikož se jednalo o toho, kdo otvíral hrud lidem, které obětovali; druhý byl volený kapitán pro válku a další svátky, který úřadoval tři roky. Tento byl naopak velmi vážen.¹³

Ah *nacom* byl hlavní obětník, jehož úkolem byl samotný akt zabití, vyrvání srdce a nabídnutí obětiny božstvu. Stejného výrazu se užívalo pro vojenského velitele, nicméně nejednalo se o týž úřad. Nejzajímavější na Landově citátu je zmínka, že se *nacom* netěšil přílišné společenské úctě. Nájerová pokládá za naprosto nepochybné, že Landa byl při psaní tohoto údaje ovlivněn svým křesťanským přesvědčením,¹⁴ ale nepovažuji takové vysvětlení za pravděpodobné, protože v jiných případech nečiní františkánovi nejmenší potíže poukazovat na slepou úctu, kterou pomýlení a ďáblem svedení Mayové prokazovali svým falešným bohům a ohavným idolatrickým kněžím. Naopak, Landa nemá vůbec žádný důvod v tomto případě zakrývat nebo zkrášlovat skutečnost už vzhledem k účelu *Relación*, kterým bylo poukázat na děsivou zakořeněnost modloslužby a uctívání démonů na Yucatánu: čím větší byla, tím více legitimovala jeho kritizované inkviziční zákroky.

Nicméně pokud vezmeme kronikáře za slovo, je taková informace krajně zarážející. Jak je možné, že kněz, který prováděl tak posvátný úkon, jako je obětování člověka, úkon nezbytný pro další pokračování vesmíru a hluboce zakořeněný v kosmologii Mezoameriky, byl svými soukmenovci tak málo ctěn? Existuje vysvětlení, které mimo jiné reflektuje Nájerová

12 David Freidel – Linda Schele – Joy Parker, *The Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York: William Morrow 1993, 224-229.

13 D. de Landa, *Relación...*, 98.

14 M. I. Nájera, *El don de la sangre...*, 168.

v závěrečných pasážích své práce, když udává, že Mayové přesvědčovali misionáře přišedší do oblasti, že lidská oběť rozhodně nepatří mezi jejich původní zvyklosti a že byla importována jako cizorodý prvek.¹⁵ Vysvětlení, které mexická badatelka nabízí, je následující:

... je těžké rozhodnout, proč mayské tradice označují lidskou oběť za cizí svému náboženství, snad se jednalo o pokus o smíření s novými španělskými autoritami nebo o strach znechutit své misionáře.¹⁶

Velmi pochybuji o plausibilitě takové interpretace. Mayové se rozhodně nevyznačovali nějakou generalizovanou podlézavostí vůči autoritám, ať už se jednalo o církevní, či světské hodnostáře, naopak, bez přehánění lze říci, že právě oni nejvíce a nejdéle vzdorovali snaze o úplné duchovní a mocenské podrobení (válka kast, která byla dosud posledním otevřeným konfliktem mezi Mayi a ústřední vládou, přesáhla až do 20. století). Pokud bychom toto vysvětlení akceptovali, bylo by zarážející, proč Mayové neinterpretovali podobným způsobem úctu ke kamenným sochám svých bohů nebo sebeobět krve, které si, jak uvidíme, naopak velice cenili.

Není pochyb o tom, že lidská oběť byla nedílnou součástí mayských rituálů už od předklasického období. Svědectví o obětovaných lidech nám poskytují archeologové, kteří hojně nacházejí obětní nože a kostry obětí, například pod chrámy (při pohřbu Pacala bylo obětováno hned několik jedinců), ač je samozřejmě těžké jen podle nálezů určit způsob smrti, protože vyrvání srdce nezanechává stopy na skeletu. Dalším vynikajícím zdrojem informací je ikonografie, která dokumentuje obětní praxi už v Izapě, a i pro klasické a poklasické období existuje množství dokladů. Je ale pravda, že přímá zobrazení klasické lidské oběti jsou dosti řídká, naproti tomu v případě sebeoběti existuje množství reliéfů, které buď zobrazují samu sebeoběť (například v Yaxchilánu) nebo na ní odkazují (například hlavní reliéf v Chrámu Listového kříže v Palenque).

Vynořují se tu tedy tři zásadní momenty: (1) Lidská oběť byla bezesporu součástí mayského náboženství odpradáвна, jenže je o ní referováno jako o cizorodé záležitosti a prostí Mayové se s ní patrně příliš neidentifikovali. (2) Její vyobrazení nejsou příliš častá, což možná svědčí o jejím podružném významu v klasickém období; patrně ani elity se s ní příliš nezotožňovaly (na rozdíl od sebeoběti). (3) Kněz obětník požíval (alespoň v poklasickém období) poměrně malé úcty.

15 Srov. Mercedes de la Garza Camino et al. (eds.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)* I, México: Universidad Autónoma de México 1983, 72-73, 164, 182, 216, 279-270, 306, 377, 412, 426.

16 M. I. Nájera, *El don de la sangre....*, 168

Vraťme se k Landovi. Po vyjmenování kněžských funkcí následuje oddíl o sebeoběti, který přináší mnoho významných informací. Landa popisuje způsoby rituálního „pouštění žilou“, nástroje, které se používaly, a zmiňuje také části těla, které byly perforovány. Vesměs se jedná o dobře prokrvené oblasti, kde jediná drobná ranka způsobí velký výron krve (ucho, předkožka, jazyk). Nájerová rovněž usuzuje, že se jedná o oblasti, kde je poranění velice bolestivé, a že tudíž součástí sebeoběti krve byla i oběť bolesti.¹⁷ Jisté přinejmenším je, že bolest hrála alespoň v některých případech významnou roli. Je otázka, nakolik byla přímou obětí božstvu, ale každopádně bolest sama a její případné zesílení pomocí protahování provázků a pohybů jednak poukazovala na statečnost svého nositele, jednak mohla vyvolávat extázi a halucinace, jak o tom svědčí yaxchilánské stély. Landa potvrzuje takovou interpretaci přímo v *Relación*:

Jindy prováděli špinavou a trapnou oběť, ti, kteří jí provozovali, se shromáždili v chrámu, postavili se do řady a udělali si malé dírky do mužských údů, šikmo ze strany, a skrz ně protáhli co největší množství provázku, jaké mohli, takže byli všichni provázání a sešití; také pomazávali démona krví ze všech těchto částí a ten, který jí nabral nejvíce, byl považován za velmi statečného a jeho synové se tím začali zabývat už odmalička a je neuvěřitelné, jakou zálibu v tom měli.¹⁸

Z této pasáže můžeme usoudit, že sebeoběť byla záležitostí vysoké společenské prestiže a rozhodně neprodukovala podobné kontroverze, jako možná vyvolávala lidská oběť. Evidentně byla v poklasickém období tato praktika rozšířena u veškeré maskuliní populace od nejútlejšího věku, jelikož Landa zde znovu potvrzuje, že ženy tyto praktiky nepodstupovaly, ale místo své krve používaly k oběti krev zvířat a ptáků.

Vzápětí následuje pasáž o lidské oběti. Landa udává, že lidé se obětovali na výročních slavnostech (jak uvidíme později, nikoli na všech) a navíc i mimo ně, tehdy, když *chilam* uznal za vhodné. Vybrané oběti byly střezeny a uchovávány v rituální čistotě, protože u tohoto typu rituálů byla naprosto nutná jejich co nejlepší fyzická kondice a co největší čistota.¹⁹ Poté Landa popisuje oběť zastřelením: Oběť byla pomalována modrou barvou s velkou bílou skvrnou na srdci a přivázána ke kůlu. Kolem ní se roztančili válečníci s luky a šípy a poté, co kněz vystřelil první šíp do oblasti genitálií, mohli začít střílet i oni, ovšem tak, aby oběť umírala co nejpomaleji. Z rány od prvního šípu podle Landy nabral kněz krev a po-

17 *Ibid.*, 61.

18 D. de Landa, *Relación...*, 98.

19 Toto pravidlo ovšem neplatilo u všech typů obětí, například při kamenování byly napopk vybírány oběti staré a nemohoucí.

třel s ní sochy bohů. Nájerová interpretuje tento akt jako jasný poukaz na zásadní roli plodivé a životní síly obsažené v lidské krvi, zejména té, která pochází z penisu, odkud byla také získávána nejčastěji.²⁰ Tato interpretace je velmi logická, ačkoli Landova kniha se zdá spíš naznačovat, že mnohem častěji byla krev získávána napeříváním či prodravováním uší.

Ve známých *Zpěvech z Dzitbalché* se vyskytuje hymnus pojednávající přesně o tomto typu oběti. Nezmiňuje se o rituálním užití krve, zato klade velký důraz na fakt, že oběť je vysílána jako posel k bohu Slunce, aby mu vyřídila za celou komunitu vzkazy. Všichni lidé zemřelí jako oběti měli po smrti zvláštní privilegia, jelikož nešli přímo do podsvětí (Mítalu či Xibalby), ale k bohu, kterému byli určeni. Jak se zdá, bez ohledu na způsob, jakým byli sprovedeni ze světa, hráli ve všech případech tuto roli prostředníka.

Oběť určená k vytržení srdce byla rovněž natřena namodro, stejně jako obětní kámen, *chakové* jí popadli za končetiny a přitiskli ke kameni. *Nacom* obětovanému rychlým navyklým pohybem rozřal hrudník, vnořil dovnitř dlaň a vyrval srdce, pozvedl ho ke Slunci a ještě bijící nabídl bohům, na jejichž sochy díky dosud probíhajícím stahům stříkala čerstvá teplá krev. Pokud byl oběť provedena v chrámu, bylo tělo obětovaného poté shozeno po stupních dolů, kde byl podle Landy stažen z kůže, do níž se oblékl kněz a tančil v ní. Mrtvola se buď pohřbila v chrámovém patiu, nebo byla rituálně rozdělena mezi přítomné a zkonzumována.

Obřady v období *Uayeb*

Mayský kalendář byl složitým systémem komponovaným z několika cyklů: solárního roku (*haab*), sakrálního roku (*tzolkin*), dlouhého počtu, takzvaného katunového kola (*la rueda de los katunes*) a doplňkových údajů o fázích Měsíce, Venuše, vládcích noci a dalších dat.

Solární rok *haab* byl rozdělen na osmnáct období po dvaceti dnech, které dohromady dávaly 360 dní. Každé období mělo své jméno: *Pop, Uo, Zip, Zotz, Tzec, Xul, Yaxkin, Mol, Chen, Yax, Zac, Ceh, Mac, Kankin, Muan, Pax, Kayab* a *Cumku* (či též *Cumhu*, různí autoři se zde rozcházejí; Landa udává *Cumku*). Každý den byl označen jménem měsíce a pořadovým číslem od nuly do devatenáctky (podobně v našem kalendáři označujeme dny číslem a měsícem, například 1. ledna). Posledních pět dní zvaných souhrnně *Uayeb*, jak udává Landa, nemělo jména (to znamená, že nebyly označeny odpovídajícími dny sakrálního kalendáře *tzolkinu*) a považovaly se za nešťastné a nepříznivé. Během nich probíhaly rituály,

20 M. I. Nájera, *El don de la sangre...*, 65.

kteří měly za cíl zajistit kvalitu příštího roku v největší možné míře a odvrátit katastrofy a přírodní pohromy, které podle věštek hrozily.

Sakrální rok *tzolkin* byl složen z dvaceti dní a třinácti čísel, která se postupně opakovala. Dny nesly názvy *Ik, Akbal, Kan, Chicchan, Cimi, Manik, Lamat, Muluc, Oc, Chuen, Eb, Ben, Ix, Men, Cib, Caban, Etnab, Cauac, Ahau* a *Imix*. Posloupnost dní byla následující: Sakrální rok začínal dnem 1 *Ik*, následovaly dny 2 *Akbal*, 3 *Chicchan*, 4 *Cimi* a tak dále až do třináctky. Po dni 13 *Ix* následovaly dny 1 *Men*, pak 2 *Cib* a tak dále. Celý cyklus se vrátil opět ke dni 1 *Ik* přesně za 260 dní.

Na první pohled je zřejmé, že sakrální a solární rok nebyly navzájem kompatibilní. Jestliže například mayskému novému roku, dni 0 *Pop* solárního kalendáře, přínáležel jednoho roku den 12 *Kan* sakrálního kalendáře, bylo třeba dalších 52 let, aby se dny 0 *Pop* a 12 *Kan* znovu setkaly. Tento cyklus se nazýval katunové kolo a byl velmi významný jak pro Maye, tak pro další mezoamerické národy, zejména pak pro Aztéky.

Z povahy katunového kola plynul významný fakt: Na den 0 *Pop*, nový rok, mohl připadat jen jeden ze čtyř dní *tzolkinu*: *Kan, Muluc, Ix* nebo *Cauac*. Podle toho, kterým dnem rok začínal, byl pak věštcí hodnocen jako příznivý či nepříznivý a podle toho také vypadalo závěrečných pět dní předchozího roku, které musely pro nový rok připravit terén a pozitivně naklonit bohy.

O celém tomto systému máme právě z Landova díla vynikající informace. Kronikář udává, že ke každému ze čtyř typů roků přínáležel jeden ze čtyř Bacabů, božstev podpírajících v rozích světa oblohu, a vždy jeden z Pauahtunů a Chaků, dalších bytostí reprezentujících světové strany.²¹ Z povahy vládnoucího Bacaba se pak odvozoval charakter roku, jemuž vládl.

K rokům *Kan* tak patřil Bacab Hobnil či Kanalbacab, kromě něho pak i Kanpauahtun a Kanxibchac. V popisu ritu se dále dovídáme o posvátném kameni nazývaném Kanalacantun, kterému se během *Uyayebu* připravují na rok *Kan* obětovalo.²²

Ke každému z roků pak byla přiřazena jedna světová strana, k rokům *Kan* patřila jižní. Podobně odpovídaly čtyřem rokům čtyři barvy, jak je patrné již z názvů božstev, jelikož *kan* znamená v yucatecké mayštině „žlutý“. Roky *Kan* byly považovány za velmi příznivé.

21 Pauahtunové byli staršími verzemi Bacabů, stejně jako oni byli čtyři, každý na jedné světové straně; znázorňovali se jako muži v hlemýžďích ulitách. – Chac (Chaac), bůh vod a plodnosti, byl také čtyřjediný; Chakové světových stran navíc ochraňovali vždy jeden roh *milpy*, mayského kukuřičného pole.

22 *Acantun* byla stéla ve čtyřech provedeních. Každé z nich stálo vždy u jednoho ze vstupů do vesnice orientovaných podle světových stran.

K rokům *Muluc* náležel Bacab Canzianal neboli Chacalbacab, dále Chacpauahtun a Chacxibchac. Obětovalo se Chacacantunu, příslušnou světovou stranou byl východ a barvou červená (*chac*). Tyto roky byly rovněž poměrně příznivé.

Nad léty *Ix* panoval Bacab Zaczini či též Zcalbacab; patřili k nim božstva Zacpauahtun a Zacxibchac, obětní kámen Zacacantun, severní světová strana a bílá barva (*zac* nebo též *sak*). Nepovažovala se za příliš šťastná.

Rokům *Cauac* vládl Hozanek neboli Ekelbacab spolu s Ekpauahtunem a Ekxibchakem, obětovalo se Ekelacantunu, příslušná světová strana byl západ a barva černá (*ek*). Roky *Cauac* byly naprosto nepříznivé; očekávaly se velké katastrofy, zničení úrody kukuřice, nemoci, smrt a další pohromy.

Rituál prováděný během *Uayebu* byl v zásadě stejný, měnili se v podstatě jen příjemci obětí. Proto popíšu jen verzi, kterou udává Landa pro roky *Kan*, a poté specifikuji změny, jež se odehrávaly během roků *Muluc*, *Ix* a *Cauac*.

Na okraji vesnice byly pravidelně navršovány dvě hromady kamení, které byly nějakým způsobem asociovány se světovými stranami. Landa se o tom zmiňuje poměrně konfúzním způsobem a vzhledem k tomu, že je jediným pramenem, který tyto rituály popisuje, nemáme se při výkladu o co opřít.

V každém případě, na začátku *Uayebu* těsně předcházejícího roku *Kan* byla vytvořena z hlíny figurka božstva, které Landa nazývá Kanuayayab (snad Kan U Uayayab či Kan U Uayeb, „Uayeb roku Kan“ neboli „žlutý Uayeb“). Tato soška se odnesla právě na ony záhadné hromady kamení na okraji vesnice, na část odpovídající jižní straně. Poté byl vybrán představitel vesnice, u něhož se svátek ten rok slavil. V jeho příbytku se umístila čerstvě vyrobená socha „démona, kterého nazývají *Bolonzacab*“.²³

Bolon Dz'acab, „Devět generací“, bylo bohem královských a šlechtických dynastií, patronem rituální sebeoběti krve, královské moci a pravděpodobně i plodnosti. Jeho zobrazeními byla zdobena figurativní žezla mayských vládců a také nože určené k sebeoběti. Vzhledem k jeho přítomnosti během svátku roku *Kan* můžeme rovněž předpokládat, že byl nějakým způsobem asociován s jihem.

Když se uklidila a vysmýčila cesta, která vedla k místu, kde spočívala socha Kan U Uayayaba, uspořádalo se procesí k hromadám kamení. Tam byla ikona vykouřena kadidlem, vyrobeným z kopálu smíšeného s kukuřicí, a byla jí obětována slepice (v předkolumbovském období pravděpo-

23 D. de Landa, *Relación...*, 117.

dobně krůta). Poté byla vyzdvížena a odnesena do domu zvoleného představitele a umístěna před sochu Bolon Dz'acaba. Vesničané jí obětovali mnoho jídla a pití, které se předložilo a posléze snědlo. Někteří Mayové obětovali svou krev z uší a skropili s ní stělu Kanalacantun, jiní obětovali tykvová semínka a srdce vyrobená z chleba Kan U Uayayabovi.

Během celého *Uayebu* se socha vykuřovala a obětovalo se jí. Na konci období byl Bolon Dz'acab odnesen do lokálního chrámu a socha Kan U Uayayaba vyhozena na zmíněnou hromadu kamení, tentokrát na její část ztotožňovanou s východem, jelikož následující rok *Muluc* byl s tímto směrem asociován.

Pokud byla prorocství na rok zvláště nepříznivá, vyrobili sochu boha jménem Itzamna Kauil,²⁴ kterou umístili do chrámu. Obětovali jí kadidlo a člověka nebo psa. Oběť však na obětní kámen nevyzdvihli chakové, nýbrž na něj byla shozena „odněkud z výšky“, jak udává Landa.

V případě *Uayebu* předcházejícího roků *Muluc* se celý rituál opakoval, pouze Bolon Dz'acaba nahradil Kinich Ahau, mayské solární božstvo a snad aspekt Itzamny (jeho asociace s východem se zdá logická). Během procesí se sochou se tančily válečné tance. Zároveň zde máme jediné svědectví o nucené sebeoběti – Landa udává, že během obětí Chacacantunu byli chytáni mladíci a násilím jim byly propíchovány uši, aby skrápěli stělu svou krví. Na konci *Uayebu* byla socha odnesena na kameny korespondující se severem. Pokud rok nebyl příznivý, obětovalo se soše boha Yax Cocah Mut.²⁵

Rok *Ix* se odehrával podobně. Místo Bolon Dz'acaba nebo Kinich Ahaua zde byl bohem Itzamná sám. Pokud nebyl rok příznivý, obětovalo se soše boha, kterého Landa nazývá Kinich Ahau Itzamna, což se zdá podporovat hypotézu, že bůh slunce byl též aspektem nejvyššího božstva. Zároveň se skrápěl krví Zacacantun a renovovaly se oltáře některých božstev.

Během obzvláště nepříznivých let *Cauac* místo Itzamny zaujímal Uac Mitun Ahau, bůh smrti. V případě výjimečně nepříznivých předpovědí byly vytvořeny hned čtyři sochy, kterým bylo obětováno: Chic Chac Chob (Cit Chac Coh, patron válečníků), Ek Balam Chac, Ah Canuol Cab a Ah Buluc Balam (Jedenáct Jaguár). Na chrámovém dvoře byla pak navržena hromada dřeva. Nejvýznamnější muži kolem ní tančili se svazky suchých trav v rukou, po skončení je zanechali na místě a odešli. Večer se vrátili spolu se zbytkem vesnice, zapálili traviny a pomocí nich zažehnují hrani-

24 Aspekt mayského hlavního božstva spojovaný se sklizní. Patrně korespondoval s Bolon Dz'acabem.

25 Další aspekt nejvyššího boha Itzamny, tentokrát ve stvořitelském kontextu.

ci, která záhy shořela na popel. Dokud byly uhlíky ještě žhavé, přecházeli po nich nazí a bez bot. Landa udává, že někteří se popálili, jiní ne. Nakonec následovala hostina a opíjení.

Co z těchto popisů plyne: (1) Při standardním průběhu *Uayebu* nedocházelo k lidským obětem; prováděny byly jen výjimečně, ve skutečně kritických situacích. (2) I v těch případech, kdy byl obětován člověk, se přikračovalo k sebeobětí krve. To se zdá naznačovat, že se jednalo o dvě různé „techniky“, nikoli o principiálně totožné obětování krve posunuté jen na škále intenzity. Lidská oběť a sebeoběť krve byly specifické způsoby uctění bohů a stejně jako předkladná oběť, oběť prvotin, úlitba nebo jiné způsoby obětování nebyly navzájem zaměnitelné. To vše mluví proti interpretaci, která je založena pouze na vnější podobnosti obou úkonů, totiž na tom, že jde v obou případech o prolití krve a její obětování.

Co se týče výročních svátků, kterým Landa věnuje rozsáhlé pasáže, bylo by zbytečně se zde věnovat všem, už proto, že zdaleka ne ve všech případech byla prolévána krev. Pro lepší orientaci proto přikládám přehled svátků během roku (viz tab 1.)

Významné sebeobětní praktiky nacházíme během měsíce *Chen*, kdy byly tvořeny nové ikony bohů. K jejich posvěcení bylo třeba velkého množství kněžské krve, kterou se potíraly sochy: Kněží i řemeslníci, kteří se na výrobě soch podíleli, museli po celou dobu práce zachovávat co nejpřísnější rituální čistotu.

Landa popisuje u měsíce *Zac* svátek lovců, kteří při té příležitosti usmiřovali bohy za krev prolitou na lovu. Ve stručné poznámce upozorňuje, proč se tak dělo:

... protože považovali každé prolití krve, pokud neproběhlo během jejich obětí, za strašlivou věc a z toho důvodu kdykoli šli na lov, vzývali démona a pálili mu kadi-dlo a pokud mohli, pomazávali mu obličej krví ze srdce zvířat, která ulovili.²⁶

Druhý svátek lovců během roku probíhal v měsíci *Zip*. Lovci se shromáždili v domě jednoho z nich spolu se svými ženami (tato okolnost je naprosto neobvyklá!). Nejprve vzývali bohy lovu, které Landa jmenuje jako *Acanum* (Ah Canum?) a *Zuhuyzib Zipitabai*.²⁷ Následovala oběť kadidla

26 D. de Landa, *Relación...*, 129.

27 M. I. Nájerová navrhuje čtení „Suhuy Zip y Tabai“, respektive „Suhuy Zip“, od *suhuy*, „čistý, neposkvrněný“ (*El don de la sangre...*, 74-75). – Zipové byly drobné nadpřirozené bytosti v podobě malých jelenů, ochránců lovců. Tabai či Tabay, případně Xtabay či Ix Tabay (užitě *ix-* nebo *x-* je feminní nebo diminutivní prefix), byla duchem žijícím v pralese a zjevujícím se patrně v podobě krásné ženy. Srov. Mercedes de la Garza Camino, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: Universidad nacional autónoma de México 1984, 212-213.

Měsíc	Svátek	Patron
POP	svátek nového roku, renovace všeho, zapálení nového ohně	
UO	svátek kněží věštců (<i>chilam</i>) a nové posvěcení posvátných kodexů	Kinich Ahau Itzam Na
ZIP	svátek léčitelů (<i>Ibcil</i>) a posvěcení jejich nástrojů	Ix Chel Itzam Na Cit Bolon Tun Ahau Chamahez
	svátek lovců a posvěcení nástrojů	Ah Canum Suhuy Zip Xtabay
	svátek rybářů	Ah Kak Ne Xoc Ah Puch Ah Cit Zamal Cum
ZOTZ	přípravy na slavnost v měsíci <i>Tzec</i>	
TZEC	svátek včelařů a posvěcení nástrojů	Bacab Hobnil
XUL	svátek Kukulcána zvaný <i>Chickaban</i>	
YAXKIN	přípravy na svátek v <i>Molu</i>	
	slavnost všech bohů (<i>Olob-Zab-Kamyax</i>), svátek všech řemesel	
MOL	svátek včelařů	
	počátek výroby nových soch bohů	
CHEN	dokončení nových soch bohů	
YAX	svátek obnovení chrámu (<i>Ocná</i>)	
ZAC	svátek lovců, smírné oběti za prolitou krev	
CEH		
MAC	obřad na počest Chaaků a za dobrou úrodu: sestával ze dvou následných obřadů, prvním byl <i>tupkak</i> , druhým nepojmenovaný obřad (dnes zvaný <i>ch'achac</i>)	
KANKIN		
MUAN	slavnost pěstitelů kakaa	Ek Chuah Hobnil Chaac
PAX	svátek za válečné štěstí a porážku nepřátel (<i>Pacumchac</i>)	
KAYAB	svátek <i>Zabacilthan</i>	
CUMKU	pokračování svátku <i>Zabacilthan</i>	
UAYEB	slavnosti závěru roku na počest vždy jednoho ze čtyř Bacabů, Pauahunů a Chaaků	

Tab. 1. Přehled svátků solárního kalendáře *haab* podle Diega de Landy

a poté lovci vyňali lebku jelena a jeden šíp (zřejmě symbolické znázornění jejich povolání), chakové je pomalovali posvátnou modrou barvou a lovci s nimi tančili. Někteří obětovali svou krev z jazyka nebo uší a skrze rány si protahovali, jak uvádí Landa, sedm listů byliny *ac*. Nezmiňuje se, že by krví potírali sochy bohů, ale můžeme to předpokládat.

Podobně probíhal druhý den téhož měsíce svátek rybářů, kteří si místo lebek a šípů nechávali posvětit rybářské náčiní, místo propichování uší a jazyků si pak odřezávali tenký proužek z ušního boltce. Jako božští patroni jim sloužili Abkanexoi (Ah Kak Ne Xoc, „žralok s ohnivým ocasem“, patron ryb a rybaření), Abpua (snad Ah Puch, bůh smrti) a Ahcitzamalacun (?). Po skončení obřadu se odebrali na pobřeží k rybaření.

Existovaly i jiné svátky povolání, například svátek kněží v měsíci *Uo*, kdy se znovu posvěcovaly posvátné kodexy, svátek léčitelů *Ibcil* a svátek včelařů v měsíci *Zip* či svátek řemesel v měsíci *Yaxkin*, ale při žádném z nich nebyla prolévána krev – u včelařů to například Landa explicitně udává.

Závěr

Je samozřejmě otázka, nakolik je Landův popis rituálů úplný, ale i tak lze podtrhnout dva významné závěry, které již v textu zazněly.

(1) Není pravděpodobné, že by krvavá lidská oběť a sebeoběť krve byly dva analogické obřady, které se lišily pouze škálou intenzity. Naopak, je velmi dobře možné, že pokud existovala méně intenzivní a méně významná obdoba lidské oběti, nebyla jí sebeoběť krve, ale krvavá oběť zvířecí. Nasvědčují tomu zprávy, že v případech, kdy byla žádoucí lidská oběť, ale z nějakého důvodu ji nebylo možné provést, byl člověk nahrazován psem. Podobně pes často nahrazoval oběť velkých kočkovitých šelem, zejména pumy nebo jaguára; pak mu mohly být domalovány skvrny (jak udává Landa, například při svátku pěstitelů kakaa v měsíci *Muan*).

Nijak tím samozřejmě nepochybňuji fakt, že účelem obou obětí krve bylo uctění a „výživa“ bohů nejposvátnější ze všech tekutin, která byla považována za zdroj života a pohybu a sídlo jedné z lidských duší.²⁸ Nicméně tento analogický cíl byl dosahován jinými prostředky, jinak interpretovanými a s jinými vedlejšími efekty.

28 Zejména Aztékové věřili ve vícero lidských duší, které se nacházejí v různých částech lidského těla, například v hlavě, krvi nebo játrech. Mayské představy o duši se, zdá se, různily u jednotlivých etnik; někde najdeme podobné koncepty, jinde víru v *ch'uj*, jakousi extrasomatickou duši ve zvířecí podobě, která žije v nepřístupných horách, a kdykoli onemocní nebo je zraněná, onemocní i člověk, k němuž patří.



(2) Podle všeho se zdá, že se sebeoběť těšila výrazně vyššímu společenskému přijetí a úctě, než lidská oběť, která byla vnímána jako něco cizího, do mayské kultury inherentně nepatřícího (byť nepochybně byla její součástí od nejstarších dob). Pro to svědčí nejen Landova reference o neúctě vůči obětníkům (*nacom*), ale i množství zobrazení obou typů obětí v klasickém i poklasickém období.



SUMMARY

Maya Human Sacrifice and Auto-Sacrifice of Blood according to *Relaci3n de las cosas de Yucat3n*

The article is focused on the human sacrifice and bloodletting, and the differences between these two practices, as they appear in Diego de Landa's *Relaci3n de las cosas de Yucat3n*, an important document from the colonial Yucat3n. We can see in his work some references to a problematic status of the human sacrifice. Mainly, it concerns the interpretation of the sacrificing priest, *ah nacom*, as poorly respected in the society. From other sources we know that the Maya interpreted human sacrifice itself as foreign to their culture and brought in by Kukulc3n and his people from central Mexico. On the other hand, the bloodletting is always seen as positive and as a certain privilege or sign of status. It was restricted to the male part of population and the ones who practiced it were highly respected by the community. Thus, there is a gap between bloodletting and human sacrifice: one is seen as desirable and honorific, the other at least as ambivalent.

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofick3 fakulta
Univerzita Karlova v Praze
n3m. Jana Palacha 2
116 38 Praha

ZUZANA MARIE KOSTIŘOV3
e-mail: zuzana@kostic.info