

Bělka, Luboš; Kovács, Attila; Krob, Josef; Kubovčáková,
Zuzana; Papoušek, Dalibor; Václavík, David; Zbírál, David
Vondráčková, Šárka (editor)

Konec světa

Konec světa Vondráčková, Šárka (editor). 1. vyd. Brno:
Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-6951-0; ISBN 978-80-210-6954-1 (online :
Mobipocket)

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/130644>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](#)

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220902

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

Konec světa

Kolektiv autorů

Masarykova univerzita

Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Konec světa

Kolektiv autorů

Masarykova univerzita Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

Autoři: Luboš Bělka, Attila Kovács, Josef Krob, Zuzana Kubovčáková, Dalibor Papoušek, David Václavík, David Zbíral

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-6951-0 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-6952-7 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-6953-4 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-6954-1 (online : Mobipocket)

Obsah

Předmluva	7
Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa	9
Úvodem	9
Lokativní a utopické aspekty náboženství	11
Ezechielova chrámová vize	14
Kumránský chrámový projekt	20
Héródovská přestavba Jeruzalémského chrámu	26
Interakce lokativních a utopických aspektů	30
Křesťanská apokalyptika ve starověku a středověku 34	
Nejdůležitější pojmy	34
Kořeny a vznik křesťanské apokalyptiky	38
Neklid kolem roku 1000:	
Znamení konce a přísliby obnovy	41
Apokalyptický reformismus vrcholného a pozdního středověku	42
Shrnutí a závěr	46
Koniec vekov a príchod mahdího	47
<i>Mahdí</i> na konci vekov	49
<i>Mahdíovia</i> v dejinách islamu	52
<i>Mahdíovia</i> a imámovia od ismá'íltov po assasínov.	53
Ší'iti dvanástich <i>imámov</i>	55
Sunniti a <i>Mahdí</i>	56
Novodobí <i>mahdíovia</i>	57

„Koniec vekov“ a turecký kreacionista	59
Príchod <i>Mahdího</i> a „Zlatý vek“	63
Budúci <i>Mahdí</i>	66

Život a smrť z pohľadu buddhizmu a šintó:

Ženy a mníšky v pútnickej oblasti Kumano	70
Úvod	71
Japonský náboženský synkretizmus.	72
Kumano v buddhistickej a šintó tradícii.	75
Kumano ako pútnické centrum	79
Kumanské mníšky	85
Ženy a hory v kontexte japonských náboženstiev	91
Záver.	100

Šambhala a koniec sveta 102

1. Congkhapa	116
2. Kálačakra	117
3. Hévadžra	119
4. Atíša.	120
5. Skupina trinácti šambhalských vládců (kuliků)	121
6. Skupina dvanácti šambhalských vládců (kuliků).	123
7. Hlavní město Šambhaly Kalápa	124
8. Dvě čtveřice bojovníků na obláčku	126
9. Skupina deseti postav s Avalókitéšvarou na obláčku	127
10. Skupina osmi postav na obláčku.	129
11. Rudra Čakrin na bojovém voze s mečem v pravé ruce.	130

12. Skupina nepřátelských bojovníků	131
13. Rudra Čakrin na koni s kopím v ruce	132
14. Bitva s bojovými slony	134
15. Jama (?)	135
16. Nepřátelské dělo	136
17. Nepřátelský velitel v pevnosti	137
18. Rudra Čakrin na bojovém voze s kopím v ruce .	138
19. Bojovníci s puškami	139
20. Rudra Čakrin pod baldachýnem	140
21. Výstřel z děla	141
22. Nepřátelé prchají do své pevnosti	142
Závěr: Šambhala – imaginární krajina s neimaginárním kontextem	143

Konec, nebo začátek?

Konce světa v kontextu fenoménu New Age	146
--	------------

Vesmír v koncích:

Konce světa z kosmologického hlediska	162
Typologie konců	163
Vesmír v koncích	164
Život na „pomalo“	168
Život na rychlo	169
Cyklický vesmír	170
Vakuová smrt	174

Doporučená studijní literatura	177
---	------------

Předmluva

V úvodu nutno podotknout, že kurz o akademickém studiu rozmanitých náboženských představ o konci světa uspořádala jako první už v roce 2011 Katedra srovnávací religionistiky Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě. Brněnský Ústav religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity se následně rozhodl využít jak samotného nápadu, tak i některých pedagogů, aby pokračoval v bratislavských zkušenostech a po jejich vzoru zrealizoval – v poněkud rozsáhlejším objemu – něco podobného.

Kurz RLB666 *Konec světa*, jehož přesnější název zní *Konec světa v průsečíku náboženství, vědy a filozofie*, se zabýval především náboženskými představami o konci světa, respektive koncích světa. Nicméně se neomezil, stejně jako lidstvo samo, pouze na náboženskou reflexi, ale také na filozofické či kosmologické a přírodovědecké pojmání konce (světa). V této souvislosti je dobré si uvědomit, že eschatologie, chápáná jako nauka o posledních věcech, není záležitostí pouze monoteistických náboženství, i když v židovsko-křesťanské a islámské tradici zaujímá, zejména díky apokalyptice, významnější místo, než jak je tomu u jiných náboženských systémů. Předmět seznámil studentky a studenty (ne-religionisty, religionistům zůstal z kapacitních důvodů vstup do kurzu zapovězen) se základní terminologií týkající se eschatologie, apokalyptiky, soteriologie, milenarismu (milenialismu) atp. ve vybraných náboženských tradicích. Zvláštní pozornost byla věnována konkrétním náboženským představám konce, a to jak z hlediska jednotlivce (smrt individua), tak i lidstva jako celku (zánik lidstva). Tyto představy jsou

zachyceny především v textech, ale často také bývají předmětem výtvarného zobrazení. Obojí – jak texty, tak zobrazení – byly při výuce bohatě využívány. Pozvali jsme celkem dvanáct přednášejících, ne všechny přednášky se ovšem nacházejí v této knize, z různých důvodů jich otiskujeme pouze část. Asi není potřeba jednotlivé příspěvky uvádět, jsou rozmanité stejně tak, jako byly přednášky samotné.

Nápad vydat přednášky tiskem se zrodil víceméně spontánně a díky projektu FIFA je možné jej realizovat. Hlavní dík autorů patří kolegyni Šárce Vondráčkové, bez jejíhož entuziasmu, péle a vytrvalosti by kniha nebyla na světě. Její editorská práce stojí v pozadí všech textů. Po dohodě s editorkou bylo zvoleno pořadí příspěvků víceméně kopírující chronologické rozložení či zaměření; někdy bylo ovšem obtížné pořadí stanovit a lze si dobře představit i jiné členění. Všechny příspěvky však mají společného jmenovatele – otázku konce či konců, zejména pak světa či světů, tak jak je lidské myšlení, kultura a náboženství v minulosti i současnosti vytvářely. Jistě není nikterak překvapivé, že v otázce data konce světa není mezi jednotlivými náboženskými tradicemi shoda. To je ostatně přirozené, a pokud by tomu bylo naopak, bylo by to podivné. Je tedy dobře, že v tomto ohledu soulad není – není ostatně ani v tom, co vlastně konec světa znamená, jak bude probíhat. Skutečnost, že rozmanitá náboženství na tyto a podobné otázky nabízejí rozmanité odpovědi, je přirozená a pro badatele – v našem případě pro religionistky a religionisty – jistě vítaná, neboť to představuje nové výzvy ke zkoumání, zejména pak v komparativním přístupu. To, že žádný z publikovaných příspěvků nemá takovou ambici, totiž srovnat všemožná náboženská vysvětlení a pojetí konce světa, není na závadu. Primárním cílem našeho kurzu bylo představit eschatologickou problematiku tak, jak ji vybrané náboženské tradice pojímají.

Luboš Bělka

Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa

Dalibor Papoušek
(Ústav religionistiky FF MU)

Úvodem

Podle biblické tradice byla existence starověkého Izraele už od dob Šalomounových úzce provázána s Hospodinovým chrámem v Jeruzalémě, jenž tvořil přirozené těžiště tehdejšího života. Počátky Jeruzalémského chrámu, stejně jako nebývalý rozkvět Davidova a Šalomounova spojeného království již v 10. století př. n. l., však zůstávají otevřeným problémem. Výrazné centralizační snahy judských králů lze spolehlivě doložit až od konce 8. století př. n. l., kdy již v důsledku asyrského vpádu zaniklo konkurenční Izraelské království s centrem v Samaří. Teprve v poslední čtvrtině 7. století př. n. l. se judský král Jóšijáš pokusil soustředit jahvistický obětní rituál výlučně do Jeruzalémského chrámu. Jóšijášova reforma, jejíž náboženské jádro zachycuje především kniha *Deuteronomium*, hluboce poznamenala utváření biblických tradic v duchu tzv. deuteronomistické historiografie, která retrospektivně idealizovala dějiny Izraele ve prospěch

judského jahvismu.^[1] Ideologické vyhocení deuteronomistické redakce Bible ještě umocnil následný zánik Judského království, jež se poměrně záhy zhroutilo pod tlakem rozpínající se Novobabylonské říše.

Roku 587/6 př. n. l. Babyloňané dobyli Jeruzalém a Hospodinův chrám, založený podle tradice již králem Šalomounem, rozbořili. Součástí válečných opatření byla nejen deportace krále, ale také významné části judských elit do babylonského exilu. Babylonský vpád tak znamenal katastrofu a existenciální ohrožení, neboť základy judského státu a jeho náboženského života se ocitly v troskách. Chrámový provoz, centralizovaný do Jeruzaléma a propojený s dynastickým programem judských králů, byl násilně ukončen. V běžném dobovém pohledu byl jeruzalémský Jahve^[2] poražen babylonským bohem Mardukem a jeho palác, tj. chrám, byl zničen. Judské společenství čelilo hrozbě fatální diskontinuity – svého druhu „konci světa“.

V souvislosti se zánikem Jeruzalémského chrámu byli Židé poprvé konfrontováni s rozlomením dosavadní jednoty kultu a místa. Během exilu i v poexilním období se proto uchýlili k rozsáhlé mýtotvorbě soustředěné na odkaz a obnovu Jeruzalémského chrámu. Určitou orientaci v této nepřehledné pro-

[1] K rozsáhlé diskusi nad dějinami předexilního Izraele, konfrontující biblické podání s dalším písemnými i archeologickými prameny, viz zejm. Israel Finkelstein – Neil Asher Silberman, *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007; iid., *David a Šalomoun: Počátky mesianismu ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2010.

[2] Boží jméno Jahve je v judaismu tabuizováno a v českém úzu se obvykle nahrazuje titulem Hospodin (hebrejsky *Adonaj* – „Můj Pán“; řecky *Kyrios* – „Pán“).

dukci, probíhající s různou intenzitou po celé období Druhého chrámu,^[3] nabízí teoretické rozlišení lokativních a utopických aspektů v náboženském vnímání a konstruování prostoru.

Lokativní a utopické aspekty náboženství

Dichotomii lokativních a utopických aspektů náboženství rozpracoval v řadě svých studií americký religionista Jonathan Z. Smith.^[4] Zatímco lokativní dimenze náboženství zdůrazňuje konkrétní místo (*locus*) pozemské topografie a posiluje vymezování hranic, utopická dimenze (neologismus z řeckého *utopia* – „na žádném místě, nikde“) klade důraz na periferii pozem-

[3] K dějinám období Druhého chrámu viz např. Peter Schäfer, *Dějiny Židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha: Vyšehrad 2003; Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000.

[4] Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 23), Leiden: E. J. Brill 1978, xi–xv, 67–207; id., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, (Jordan Lectures in Comparative Religion 14), London: School of Oriental and African Studies – Chicago: University of Chicago Press 1990, 121–142. Viz též Dalibor Papoušek, „Náboženství a posvátný prostor“, in: Jiří Vaverka (ed.), *Moderní sakrální stavby*, Brno: Fakulta architektury VUT v Brně 2004, 6–12.

ské mapy a její strategie je zacílena mimo tento svět. Lokativní náboženský svět a jeho řád je dostředivý a uzavřený, zatímco utopická vize světa, která *sensu stricto* zakládá transcendenci, je odstředivá a otevřená.

Smith varuje před častou tendencí spojovat dostředivé/uzavřené/lokativní jen s primitivními nebo archaickými společnostmi, zatímco odstředivé/otevřené/utopické pouze s moderními. V konkrétním čase a prostoru může jeden z těchto aspektů převládat, ale nikdy nepředstavuje nějaký samostatný vývojový stupeň náboženství v evolučním smyslu. Proto je vhodnější mluvit o aspektech nebo dimenzích náboženství, které se uplatňují různě, podle měnících se historických či sociálně-kulturních okolností.

Projekce Jeruzalémského chrámu od doby exilu v 6. století př. n. l. až po jeho definitivní zánik v roce 70 n. l. poskytují vhodné příklady variability lokativního a utopického uvnitř jedné náboženské tradice. Měnící se interakci mezi lokativním a utopickým lze nejlépe ukázat na třech zásadních momentech dějin raného judaismu:

- na chrámové vizi exilového proroka Ezechiela (*Ez* 40–48), spadající do první poloviny 6. století př. n. l.;
- na chrámovém projektu z přelomu 3. a 2. století př. n. l., dochovaném v kumránském *Chrámovém svitku* (*11Q19*; *11Q20*);
- na héródovské přestavbě Jeruzalémského chrámu z přelomu letopočtu a její soudobé náboženské kritice.

Historický rámec těchto transformací lokativního a utopického byl určován krizí chrámového státu, jež nastala po kolapsu Judského státu a zničení Jeruzalémského chrámu v roce 587/6 př. n. l. V obecném smyslu se starověký chrámový stát opíral o dva systémy sociální stratifikace, jež se navzájem protínaly

– systém moci a systém čistoty.^[5] Na vrcholu systému moci stál král. Distribuoval a organizoval veškerou práci ve státě a jeho svrchovanost byla zajišťována účinnou sociální kontrolou. Nejvyšším článkem hierarchického systému čistoty byl velekněz. Řídil soubor chrámových obětí, přičemž jeho rituální čistota garantovala univerzální řád a stabilitu společnosti. Zatímco král zůstával vždy nečistý ve vztahu ke kněžství, kněží byli králi vždy podřízeni ve věcech autority. Tyto dvě základní osy určovaly přesné místo každého příslušníka starověké společnosti ve vztahu ke královské moci a kněžské čistotě. Fungovaly jako binární opozice, zároveň však reprezentovaly komplementární jednotu, v níž kněží legitimizovali moc krále, zatímco král podporoval, chránil a uchovával pozici kněžstva.

Vývoj raného judaismu byl prakticky neustále ohrožován destabilizací tohoto komplexního systému, neboť v poexilním období již nebyl obnoven samostatný Judský stát.^[6] Krize chrámového státu tak vedle hledání a očekávání ideálního panovní-

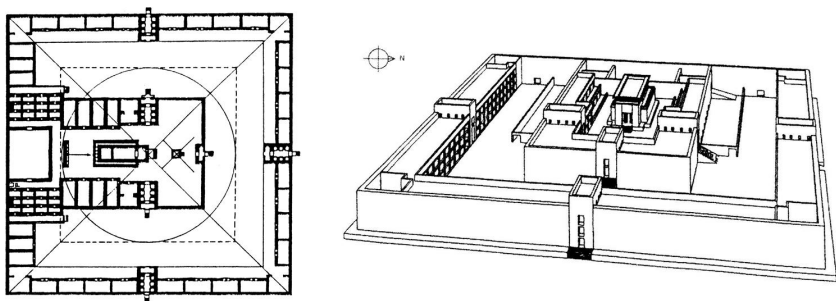
[5] Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 47–56.

[6] Židovská dynastie Hasmoneovců, jež v Judsku samostatně vládla v letech 142–63 př. n. l., představuje z tohoto hlediska ambivalentní epizodu, protože její představitelé spojili funkci krále a velekněze v jedné osobě. Podobně problematická je vláda Héródovců zahájená v roce 37 př. n. l. Héródem Velikým. Byla striktně podřízena římské moci, přičemž od roku 6 n. l. až do vypuknutí židovské války v roce 66 n. l. spravovali Římané neklidnou oblast Judska přímo, prostřednictvím římských prokurátorů (nejznámějším z nich je díky křesťanské evangelijní tradici Pontius Pilatus).

ka v podobě židovského mesianismu vedla současně k projekcím ideálního chrámu jako pevné součásti jeho základů.

Ezechielova chrámová vize

Podrobná projekce nebeského chrámu v *Ezechielovi* 40–48^[7] představuje exilovou reakci na babylonské zboření Šalomounova chrámu v Jeruzalémě v roce 587/6 př. n. l. (obr. 1). Přinesla utopické ujištění o nebeské podstatě chrámu navzdory zničení jeho pozemské podoby. Jonathan Z. Smith rozlišuje čtyři ideologické mapy, jež se v Ezechielově chrámové vizi navzájem prolínají.^[8]



Obr. 1. Ezechielova chrámová vize. Celkový půdorys a ideální rekonstrukce

Podle Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München

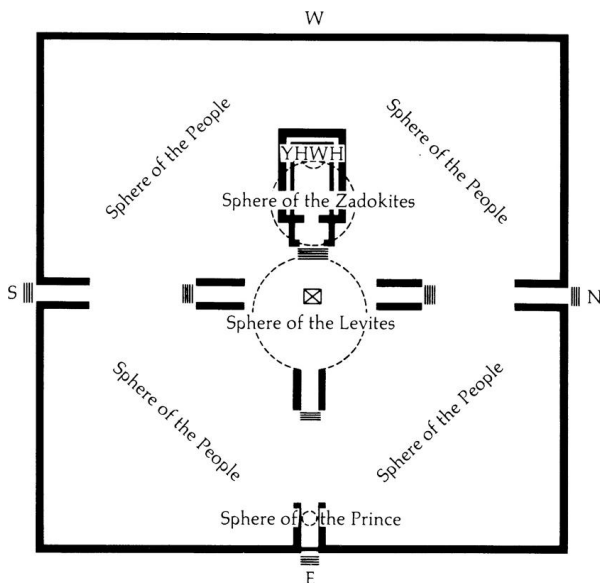
[7] Všechny biblické citace vycházejí z českého ekumenického překladu. Viz *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Praha: Česká biblická společnost 31985 ad.

[8] J. Z. Smith, *To Take Place...*, 56–71.

– Basel: E. Reinhardt ³1997, LII; Pavel Sládek, „Posvátné místo v literatuře rabínského judaismu“, in: Jiří Starý – Sylva Fischerová (eds.), *Mýtus a geografie: Svět, prostor a jejich chápání ve starších i novějších kulturách*, Praha: Herrmann & synové 2008, 113–141: 119 (obr. 2).

První mapa (Ez 40,1–44,3) reprezentuje hierarchii moci vybudovanou na dichotomii posvátného a profánního. Vše, co se nachází dole pod Chrámovou horou nebo mimo ni, je profánní. Hora sama o sobě je – bez dalšího rozlišení – posvátná, tj. chráněná nejvyšší sakrální sankcí. Při zevrubnějším pohledu lze na samotném vrcholu Chrámové hory nalézt obdobné distinkce, které jsou členěny podle úrovní posvátnosti. Každá jednotka je profánní ve vztahu ke všem ostatním částem, jež se nacházejí na Chrámové hoře výše, a posvátná ve vztahu k nižším úrovním. Hierarchie Chrámové hory je tak členěna horizontálně i vertikálně. V půdorysu je tvořena koncentrickými kruhy, zatímco vertikálně sestává z teras.

Jazyk architektury (zdi, brány, schodiště, místnosti a koridory) nese sociální významy – účastníci rituálu jsou umístěni podle jejich hierarchie (obr. 2): Sádokovští kněží přistupují v rámci své rituální aktivity k Hospodinu v budově chrámu, zatímco podřízení levité se obracejí k lidu na nádvoří s oltářem pro zápalnou oběť. Lid může vstoupit pouze na vnější nádvoří chrámu, které v tomto rámci představuje nejnižší stupeň sakrality.



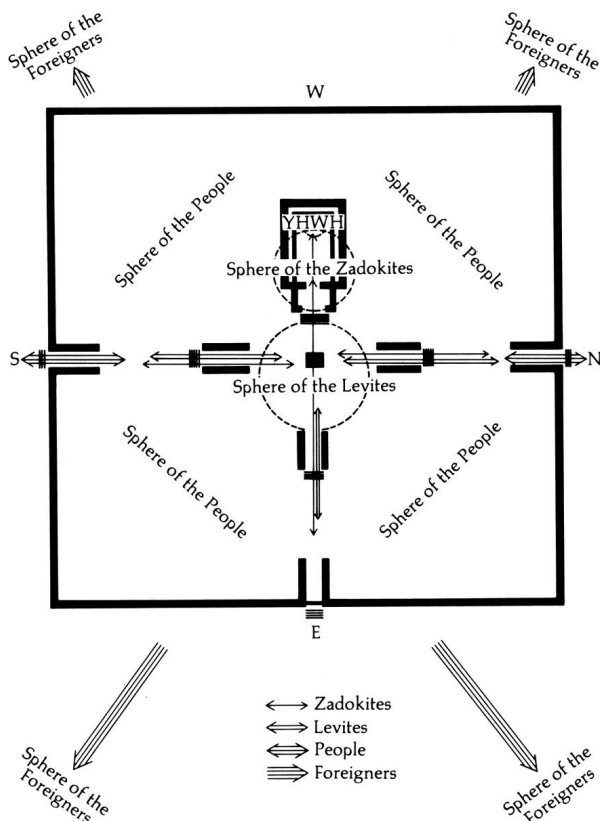
Obr. 2. Hierarchie rituálních aktérů v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 58 (obr. 1).

V systému, jenž by měl být založen na komplementaritě hierarchií statusu a moci, chybí lidský král jako garant moci. Všichni kněží jsou na principu teokracie jasně podřízeni kralujícímu Hospodinu. Hospodinova velesvatyně je považována za jeho trůnní sál. Důvodem tohoto posunu bylo znečištění chrámového okrsku judskými králi (Ez 43,7–9), způsobené pohřbíváním zesnulých králů na Chrámové hoře (tedy znečištěním posvátné zóny mrtvolami) a postavením královského paláce v těsné blízkosti Hospodinova chrámu. Vnější východní brána, kterou kdysi Hospodin vstoupil do chrámového okrsku, je nyní pro krále/knížete (hebr. *nasi*) uzavřena (srov. Ez 43,1–7 a Ez 44,1–3). Král/kníže je bez respektu karikován. Ezechiel ho nechává sedět

v předsíni východní brány, na samé periferii posvátného okrsku.

Druhá mapa (Ez 44,4–31) představuje hierarchii statusu založenou na dichotomii čistého a nečistého. Prostorově je vyjádřena zónami rituálních aktivit, do nichž mohou vstupovat různé skupiny podle svého statusu čistoty (obr. 3). Cizinci (hebr. *gojim*) jsou z chrámového areálu zcela vyloučeni navzdory tomu, že předtím mohli vykonávat pomocné služby (Ez 44,8); jsou tak posunuti do pozice nečistých. Na kněžské úrovni jsou sádokovci striktně odděleni od levitů, kteří napříště mohou sloužit pouze lidu. Zatímco první mapa degraduje krále/knížete na úrovni moci, druhá mapa degraduje levity na úrovni rituální čistoty.

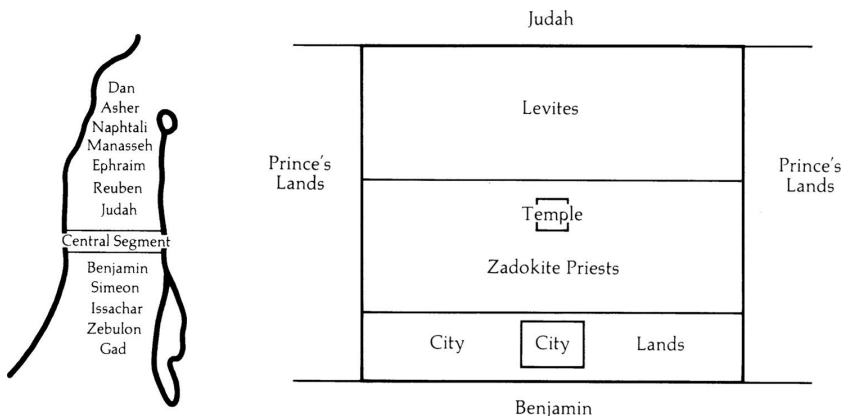


Obr. 3. Hierarchie rituální čistoty v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 64 (obr. 3).

První dvě mapy ztotožňují chrám s městem, jež je chrámem zcela pohlceno, neboť ze systému byla eliminována královská rezidence. Naproti tomu třetí mapa územního rozdělení (Ez 45,1–8; 47,13–48,35) zahrnuje celou zemi – od Chamátu na severu až ke Kadeši na jihu, od Středozemního moře na západě až k údolí Jordánu na východě (Ez 47,15–20). Celá země je tak sakralizována, protože reprezentuje dědictví dvanácti kmenů Izraele

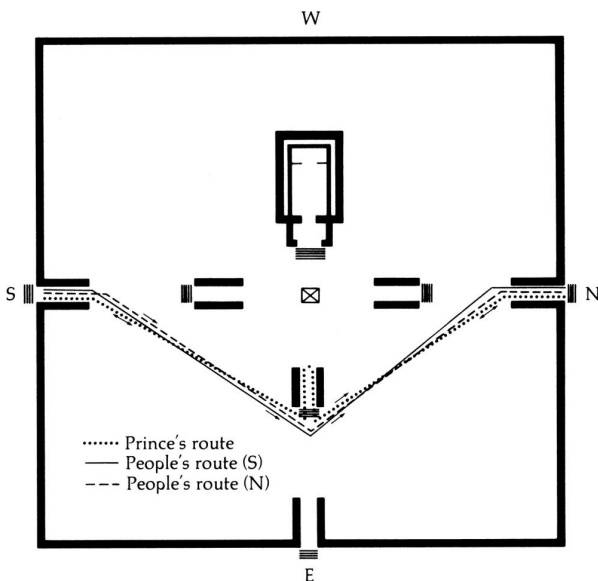
(Ez 47,13–14.21). Rozdělení země je v určitém smyslu rovnocenné (obr. 4): severní část náleží sedmi kmenům – Dan, Ašer, Neftalí, Manases, Efrajim, Rúben, Juda (Ez 48,1–7); centrální část kolem Jeruzaléma náleží kněžím, levitům a králi/knížeti (Ez 48,8–22); jižní část připadá zbývajícím pěti kmenům – Benjamín, Šimeón, Isachar, Zabulón, Gád (Ez 48,23–29). Geografická záměna „královských“ kmenů (Juda je umístěn na sever a Benjamín na jih) měla zajistit neutralitu v rozdělení země. Historicky reflektuje někdejší napětí mezi Izraelským královstvím na severu a Judským královstvím na jihu. Centrální část je ve vztahu k izraelským kmenům posvátná (Ez 48,30–35) a byla vybavena dvanácti branami pro každý kmen zvlášť.



Obr. 4. Rozdělení země v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 67 (obr. 4–5).

S ohledem na selhání krále a lidu vymezuje čtvrtá mapa (Ez 46) rituální provoz mezi severními a jižními branami chrámového okrsku (obr. 5).



Obr. 5. Rituální pohyb v Ezechielově chrámu

Podle Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987, 71 (obr. 6).

Kumránský chrámový projekt

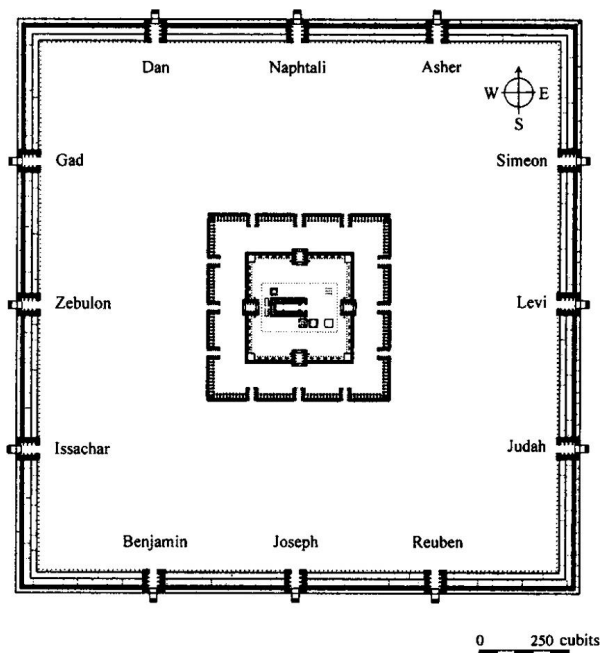
Chrámový svitek (11Q19; 11Q20)^[9] vznikl zřejmě v prostředí kumránské komunity žijící u Mrtvého moře a dokládá její přís-

[9] Hebrejský text *Chrámového svitku* (11Q19 [11QT^a]; 11Q20 [11QT^b]) se zrcadlovým českým překladem viz *Rukopisy od Mrtvého moře: Hebrejsko-česky*, (Knihovna antické tradice 4), přel. Stanislav Segert, Robert Řehák a Šárka Bažantová, Praha: Oikúmené 2007, 486–585.

nou opozici vůči Jeruzalémskému chrámu.^[10] Dochovaná verze textu pravděpodobně pochází z doby kolem roku 150 př. n. l.; jeho kořeny však mohou spadat až na přelom 3. a 2. století př. n. l., kdy jeruzalémská svatyně, poškozená v důsledku válečného soupeření Ptolemaiovců a Seleukovců o Palestinu, prošla za velekněze Šimeóna rozsáhlou opravou a byla také podstatně rozšířena (*Sír* 50,1–5; *Ant.* XII,138–146).^[11]

[10] Lawrence H. Schiffman, „Community without Temple: The Qumran Community’s Withdrawal from the Jerusalem Temple“, in: Beate Ego – Armin Lange – Peter Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 118), Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999, 267–284.

[11] Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt ³1997, 62.



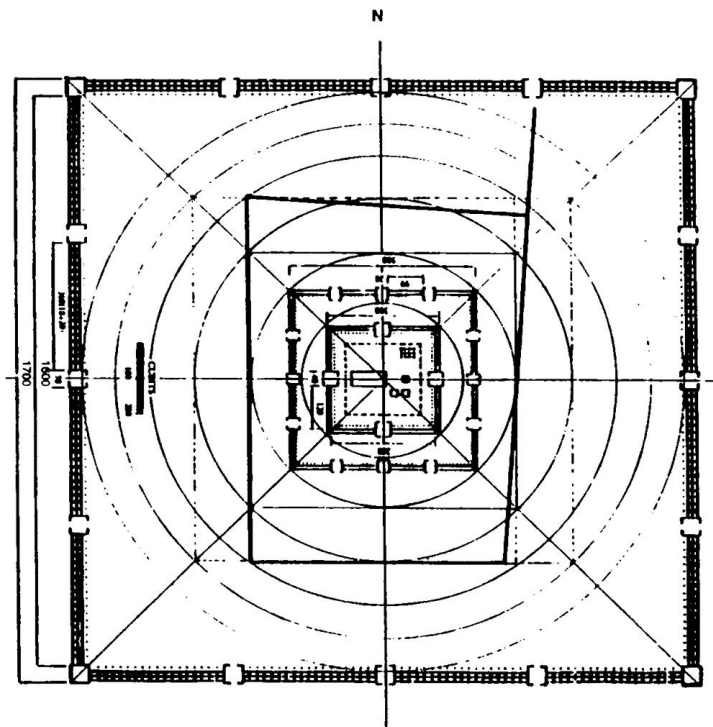
Obr. 6. Celkový půdorys chrámu podle Chrámového svitku

Podle Francis Schmidt, How the Temple Thinks: Identity and Cohesion in Ancient Judaism, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 182 (obr. 7).

Chrámový svitek respektuje důsledně čtvercové uspořádání chrámového okrsku, který je rozdělen do tří koncentrických zón s odstupňovanou hierarchií (obr. 6): kněžské nádvoří (11Q19 36,? –38,11) s budovou chrámu a vnějším oltářem; nádvoří mužů (11Q19 38,12–40,5a) kvalifikovaných k provádění kultických úkonů; nádvoří pro všechny muže a ženy Izraele, kteří splňují požadavky rituální čistoty (11Q19 40,5–45,2). Zóny jsou navzájem odděleny zdmi, přičemž zeď obklopující vnitřní nádvoří má čtyři brány, střední a vnější zeď mají vždy po dvanácti branách odpovídajících dvanácti kmenům Izraele.

Rozměry vnějšího nádvoří výrazně přesahují plochu (pozdější) terasy héródovského chrámu: na východě by přes Kidrónské údolí dosahovaly až k Olivové hoře, na západě by překryly celý opevněný Jeruzalém, na severu by pohltily (pozdější) pevnost Antonia a na jihu by dosáhly až k údolí Hinóm. Vzhledem k tomu, že kumránský chrámový projekt ještě počítal s ochranou vnější zónou, je zřejmé, že se jeho realizace vymykala technickým možnostem tehdejší doby (obr. 7). Hlavní záměr kumránského projektu spočíval v rozšíření chrámové zóny rituální čistoty na celé město Jeruzalém.^[12]

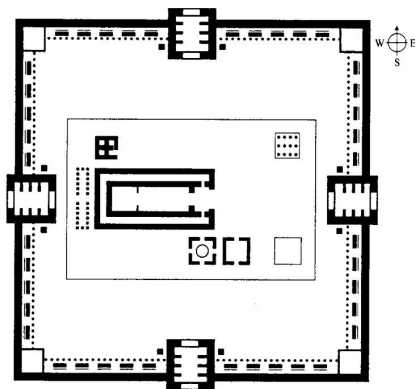
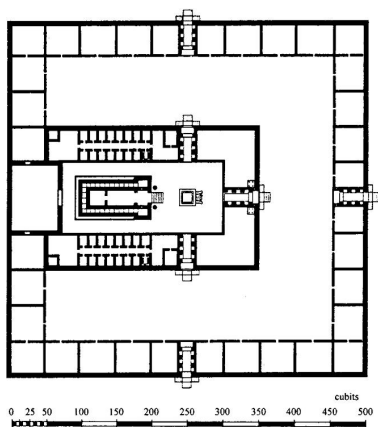
[12] Podobně gigantickou rozlohu má Jeruzalém ve zlomkovitě dochovaném eschatologickém textu „Nový Jeruzalém“ (v přepočtu 6 300 km²; 4Q554), v novozákonním *Zjevení Janově* je dimenzování Jeruzaléma ještě extrémnější (v přepočtu 6 000 000 km²; Zj 21,16). Důvodem je rozšíření rituální čistoty na celou Izraelskou zemi.



Obr. 7. Héródovská terasa v projekci na půdorys chrámu podle Chrámového svitku

Podle Johann Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt³1997, XLVII (obr. 2).

Čtvercová dispozice poskytuje rovnocenné rozdělení mezi kmeny Izraele. Chrámový okrsek je tak ztotožněn s mytickým táborem kmenového svazu, v němž každý vstup odpovídá konkrétnímu hebrejskému kmeni (11Q19 40,11b–41,17a; 44,3b–45,01–02). Střední brána východní strany okrsku, směřující přímo k chrámovému vchodu, je zasvěcena kmeni Lévi s ohledem na jeho kněžskou funkci.



Obr. 8. Ezechielův chrám (vlevo) a vnitřní nádvoří chrámu podle Chrámového svitku (vpravo)

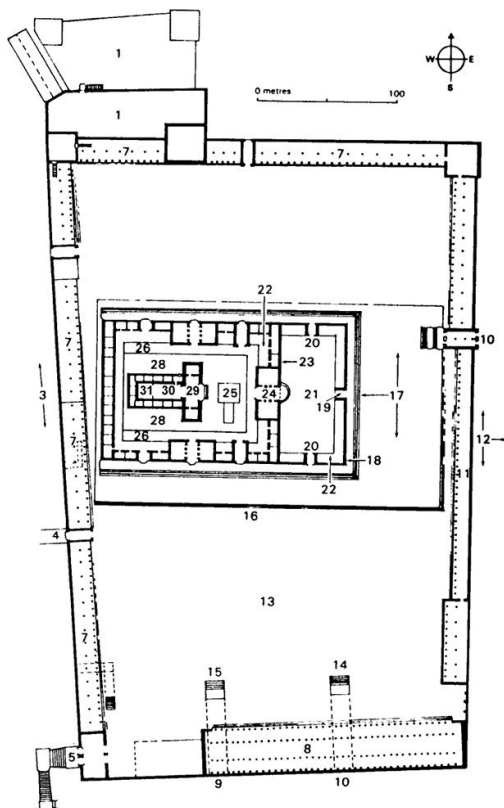
Podle Francis Schmidt, *How the Temple Thinks: Identity and Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001, 183 (obr. 8), 185 (obr. 9).

Zatímco Ezechiel východní bránu do chrámového okrsku uzavřel, aby tím vyjádřil selhání krále/knížete a jeho Boží potrestání (Ez 43,7–9; 46,1–15), *Chrámový svitek* zakládá plnou symetrii chrámového plánu, která jednou provždy vylučuje krále z posvátné zóny (obr. 8). Rozšiřující se požadavek rituální čistoty vylučuje z chrámu veškeré profánní činnosti (srov. Nu 5,1–4), čímž jsou eliminovány všechny ekonomické a politické funkce královské moci.

Héródovská přestavba Jeruzalémského chrámu

Héródés Veliký (vládl 37–4 př. n. l.) zvětšil rozlohu Chrámové hory tím, že ji rozšířil na jih, západ a sever; pouze východní strana zůstala ve víceméně původní dispozici (obr. 9). Umělá héródovská plošina pokrývající vrchol Chrámové hory zaujímalu plochu přibližně 144 000 m² ve tvaru mírně nepravidelného obdélníku (490 m x 295 m).^[13]

[13] V současnosti je héródovská chrámová terasa totožná s islámským posvátným okrskem (*al-haram aš-šaríf*), na němž stojí Skalní dóm (*Kubbat as-Sachra*) a mešita al-Aksá.



Obr. 9. Héródovský chrám. Půdorys chrámové plošiny

Legenda:

- (1) Pevnost Antonia,
- (2) opěrná zeď,
- (3) silnice podél Západní zdi,
- (4) Wilsonův oblouk nad Tyropoiónským údolím,
- (5) Robinsonův oblouk,
- (6) obchody,
- (7) kolonáda,
- (8) Královské sloupořadí,
- (9–10) jižní Chuldiny brány a východní Súska či Zlatá brána,
- (11) Šalomounovo sloupoví,
- (12) Kidrónský úval a Olivová hora,

- (13) nádvoří pohanů,
- (14–15) podzemní tunely k Chuldiným branám,
- (16) ohrazení s varovnými nápisy,
- (17) zvýšená terasa,
- (18) ochranná zeď posvátného okrsku,
- (19) Krásná brána,
- (20) brány pro vstup žen,
- (21) nádvoří žen
- (22) vnitřní sloupořadí posvátného okrsku,
- (23) zeď oddělující nádvoří žen a nádvoří mužů,
- (24) Níkánórova brána,
- (25) oltář pro zápalné oběti,
- (29) chrámová předsíň,
- (30) chrámová loď,
- (31) velesvatyně.

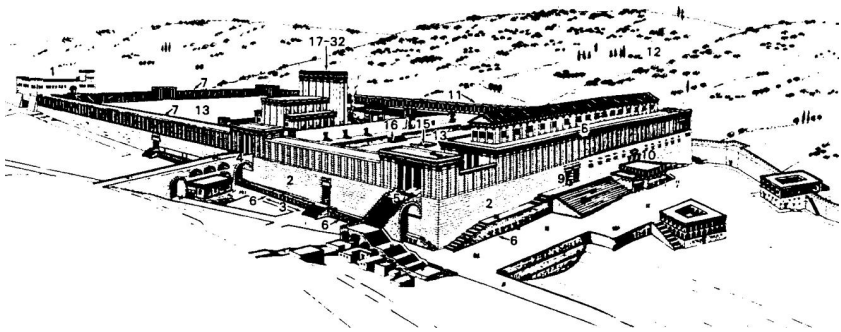
Podle Edward P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992, 312 (obr. 7).

Podle popisu Josepha Flavia (*Bell. V,184–227; Ant. XV,410–420*)^[14] sestával chrámový okrsek ze sedmi hierachicky odstupňovaných zón: velesvatyně (hebr. *kodeš ha-kodašim*; řec. *hagiú hagian*), chrámové síně (hebr. *hechal*; řec. *náos*); chrámové předsíně (hebr. *ulam*; řec. *pronáos*), kněžského nádvoří s vnějším oltářem pro zápalnou oběť, nádvoří izraelských mužů, nádvoří izraelských žen a nádvoří pohanů. V pozdějším popisu dochovaném v traktátu Mišny *Midot*, který eliminoval všechny héró-

[14] Z uvedených děl Josepha Flavia je do češtiny přeložena pouze *Židovská válka* (lat. *Bellum Iudaicum*). Viz Josephus Flavius, *Válka židovská I–II*, přel. Jaroslav Havelka a Jaroslav Šonka, Praha: Academia ³2004. Mnohem rozsáhlejší *Židovské starožitnosti* (lat. *Antiquitates Iudaicae*) dosud do češtiny přeloženy nebyly.

dovské prvky z ideálního chrámového plánu, jsou přidány další tři zóny: Jeruzalém jako svaté město, všechna opevněná města Izraele a Izrael jako svatá (zaslíbená) země (srov. traktát Mišny *Kelim* 1,6–9).

Héródovská přestavba, která připojila rozsáhlý helénistický komplex nádvoří pohanů, vnesla do celého chrámového systému značné napětí. Nádvoří pohanů bylo ze tří stran obklopeno kolonádou, která se na jižní straně napojovala na monumentální bazilikální stavbu Královského sloupořadí (řec. *basileiá stoá*), jež tvořila profánní protějšek chrámové budovy. Jako skutečný výraz Héródovy dynastické ideologie plnila funkci veřejného prostoru (řec. *agorá*) přístupného komukoli, včetně pohanů.



Obr. 10. Héródovský chrám. Celková rekonstrukce podle Leena Ritmeyera

Legenda: viz předchozí obrázek.

Podle Edward P. Sanders, Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992, 308 (obr. 5).

Teokratické chápání chrámového okrsku bylo narušeno nejen ze strany krále – profanujícím nádvořím pohanů a Královským sloupořadím na jihu, ale také ze strany Římanů – jejich pevností Antonia na severu Chrámové hory (obr. 10). Toto napětí vyvolávalo ostré náboženské reakce, jež vyvrcholily během

židovské války v letech 66–70 n. l. Vůdci tohoto protiřímského povstání, nazývaní zélóti, se poté, co se zmocnili chrámového okrsku, pokusili obnovit ideální rozvržení chrámu v souladu s posvátnou topografií. Po zboření nenáviděné Antonie „učinili chrámový obvod čtverhranným“ (řec. *tetragonos*; *Bell.* VI,311).

Interakce lokativních a utopických aspektů

Náboženské polemiky kolem jeruzalémské svatyně v průběhu období Druhého chrámu lze pojímat jako zvláštní druh adaptace v podmínkách ohrožení, jako mýtotvorbu přežití. V tomto smyslu může být dichotomie lokativních a utopických aspektů nahlížena jako výraz vnitřní plasticity mýtu.

Napětí mezi kněžskou a královskou funkcí Jeruzalémského chrámu vyvolávalo změny v pojmání Boží přítomnosti (hebr. *šchina*) původně úzce propojené s „místem“.^[15] Výraz „místo“

[15] Srov. Helmut Schwier, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.)*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1), Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, 63–64; Graham I. Davies, „The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrine“, in: William Horbury (ed.), *Templum Amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 48), Sheffield: Sheffield Academic Press 1991, 32–36.

(hebr. *ha-makom*) v tomto kontextu představuje parafrázi tabuizovaného Božího jména (srov. *Dt* 12,5.11; 14,23; 16,2.6.11). Jestliže Boží přítomnost opustila chrám, zvláštní kvalita z „místa“ samotného zmizela. V případě ohrožení chrámu Boží sláva (hebr. *kavod*) buď chránila svatyni na principu božské válečné součinnosti (řec. *symmachiá*; srov. *2Ma* 3,39; 14,34–36), nebo demonstrativně chrám opustila předtím, než byl uchvácen nepřitelem. Kultická obnova chrámu potom vyžadovala nové zabydlení Boží přítomnosti ve svatyni (srov. *Ez* 43,1–9).

Josephovo dílo ukazuje, že pojetí lokativního propojení místa Božího trůnu s pozemskou svatyní bylo živé až do 1. století n. l. Nicméně jeho zásadní utopické transformace spadají už ke zničení Šalomounova chrámu v roce 587/6 př. n. l., které přerušilo lokativní jednotu místa a kultu a celou komunitu uvrhlo do krize. Ezechielova vize nebeského chrámu vyznačuje přelom v této traumatizující historické době. Ačkoli Zerubábelova poexilní obnova Jeruzalémského chrámu v letech 520–515 př. n. l. (*Ezd* 3–6) znovu zakotvila lokativní aspekty, nestabilita období Druhého chrámu živila také utopické koncepce. Ideální utopické projekce nebeského chrámu nabízely nejen záchranu pozemského chrámu, pokud byl ohrožen vnější mocí, ale také kritické argumenty vůči pozemské profanaci chrámu, živěné nejčastěji prosperující chrámovou ekonomikou. Koncept nebeského chrámu tak osciloval mezi lokativním a utopickým pojetím až do samotného konce období Druhého chrámu.

Na pád Jeruzalémského chrámu v roce 70 n. l. reagovali židé i křesťané v podstatě shodným způsobem. Bezprostředně po katastrofě rozvíjeli utopické vize nebeského chrámu i města v četných apokalyptických spisech (*Druhá kniha Bárukova* [*Bárukova apokalypsa*], *Čtvrtá kniha Ezdrášova*, novozákonní *Zjevení Janovo* [*Janova apokalypsa*]). S časovým odstupem pak vytvářeli zakladatelské legendy zdůrazňující zachování lokativní kontinuity, jež se projevuje jak v židovském líčení útěku Jochanana

ben Zakaje z obleženého Jeruzaléma a založení farizejské školy v Javne, tak v legendě o útěku křesťanů z Jeruzaléma do Pelly v předvečer židovské války a návratu po jejím skončení.^[16]

Pád Jeruzaléma zřejmě ovlivnil i evangelijní utváření Ježíšova pašijního příběhu a jeho umístění právě do tohoto města. Ve všech synoptických evangeliích Ježíš předpovídá zničení Jeruzalémského chrámu (*Mk* 13,1-2; *Mt* 24,1-2; *L* 21,5-6).^[17] Tento lokativní aspekt později posílil císař Konstantin, který ve 4. století legalizoval křesťanství a v Jeruzalémě hledal geograficky blízkou ideologickou oporu pro přesun těžiště impéria z Říma do Konstantinopole. Za vydatného přispění Konstantinovy matky Heleny, která vykonala do Jeruzaléma pouť a objevila pozůstatky Kristova kříže, v té době vznikala podrobná jeruzalémská topografie Ježíšova pašijního příběhu, jak byl zaznamenán v evangeliích.^[18] Poté, co město ovládli muslimové a křesťanské poutě byly přerušeny, získalo putování po místech Ježíšova utrpení utopický charakter a bylo přeneseno v podobě křížové cesty do křesťanských chrámů po celé latinské Evropě.

Podobně Tenach – hebrejská Bible kanonizovaná v poslední dekádě 1. století n. l. v Javne – přebírá celkový plán Jeruzalémského chrámu. Velesvatyně, chrámová síň a předsíň se promítly do půdorysu tří oddílů hebrejské Bible – Zákona, Proroků

[16] Srov. Dalibor Papoušek, „Pella a Javne: Dvě legendy o kontinuitě“, *Religio: Revue pro religionistiku* 6/2, 1998, 167–188.

[17] Srov. Dalibor Papoušek, „Nezůstane kámen na kameni: Pád Jeruzaléma v Markově evangeliu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 127–162.

[18] Viz J. Z. Smith, *To Take Place...*, 47–95.

a Spisů.^[19] Chrámová symbolika utopicky přechází i do výzdoby synagogálního svatostánku (hebr. *aron ha-kodeš*), který však na druhé straně zachovává lokativní orientaci k Jeruzalému (hebr. *mizrach*).

[19] Počáteční písmena hebrejských názvů těchto oddílů – *Tora* (Zákon), *Nevi'im* (Proroci) a *Ktuvim* (Spisy) tvoří základ zkratkového slova *Tenach* (*TNK*), židovského označení hebrejské Bible.

Křesťanská apokalyptika ve starověku a středověku

David Zbíral
(Ústav religionistiky FF MU)

Apokalyptika provází křesťanství během celých jeho dějin, již od samotného vykrystalizování tohoto náboženství v oblasti antického Středomoří v 1. století n. l. Představu o přelomu věků a příchodu nového řádu tehdejší křesťané sdíleli především se soudobou židovskou apokalyptikou, která se apokalyptice křesťanské stala hlavním inspiračním zdrojem. Na apokalyptické představy se odvolávala a dodnes odvolávají především nejruznější křesťanská reformní hnutí, která usilují o posílení náboženské horlivosti a o to, aby se mohla stát přímými účastníky očekávaného přelomu věků.

Nejdůležitější pojmy

Apokalyptika je druh náboženského pohledu na dějiny, jenž klade důraz na odhalení tajného poznání o Božích záměrech a řádu světa. Toto označení je odvozeno od slova *apokalypsa* (řecky *apokalypsis*), tedy „zjevení“. Apokalypsa je literární žánr, jehož typickými tématy jsou konec světa a znamení, která mu mají

předcházet,^[20] stvoření světa a pád člověka, nauka o uspořádání světa (kosmologie), trest hříšníků v pekle a blaženost spasených v ráji či příchod *mesiáše* – spásitelské postavy, která má zajistit nápravu poměrů. Žánr apokalyps se obvykle uchyluje ke specifickému pojetí dějin, jež podává přítomnost jako období zkoušek, po němž se ti, kdo vytrvají, dočkají vysvobození a spásy. Vedle samotného příjemce zjevení, hlavního hrdiny, jehož jménem text obvykle zaštiťuje svou autoritu, v apokalypsách často vystupuje *průvodce*, například anděl, který příjemci zjevení – a samozřejmě hlavně čtenáři či posluchači apokalypsy – vysvětluje výjevy, jež se před hrdinou na jeho fyzické či duchovní cestě otevírají.^[21]

Nejnámější a historicky nejdůležitější křesťanskou apokalypsou je *Zjevení Janovo*. Jedná se zároveň o jedinou apokalypsu, která byla během diskusí o skladbě křesťanské Bible, probíhajících mezi 2. a 4. stoletím, do tohoto postupně vznikajícího souboru textů zařazena. Vedle *Zjevení Janova* ovšem vznikla celá řada dalších apokalyps, například *Hermův Pastýř*, *Zjevení Pavlovo* či velké množství středověkých apokalyps, líčících převážně cestu na onen svět.^[22] Mezi středověké křesťanské apokalypsy lze ostatně řadit i Dantovu *Božskou komedii*, vysoce literárně propracovanou ukázkou tohoto žánru. Vedle toho jsou apoka-

[20] Například pronásledování věrných bezbožnými vládci a hrozivé nebeské úkazy. Z tohoto důvodu se termín „apokalypsa“ často přeneseně užívá k označení samotné kosmické katastrofy.

[21] Viz zejm. Jan A. Dus, „Úvod“, in: id. (ed.), *Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy*, Praha: Vyšehrad 2007, 27–54.

[22] Viz např. Magdalena Moravová (ed.), *Ráj, peklo a očištec ve středověkých viděních*, Praha: Argo 2011.

lytické úryvky součástí různých textů, jež samy o sobě mezi apokalypsy nepatří; příkladem může být úryvek *Evangelia podle Marka* nazývaný „Malá apokalypsa“.^[23]

[23] Viz zevrubný rozbor tohoto textu: Dalibor Papoušek, „Nezůstane kámen na kameni: Pád Jeruzaléma v Markově evangeliu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 127-162.



Obr. 1. Uctívání sedmihlavé bestie. Vyobrazení z 10. století podle textu *Zjevení Janova* (rukopis z El Escorial)

Podle <en.wikipedia.org/wiki/File:B_Escorial_108v.jpg> [10. 8. 2013].

Termín *mesianismus* má užší význam než termín apokalyptika. Označuje soubor představ souvisejících s očekáváním mesiáše, spasitelské postavy, která má přinést věřícím spásu a bezbožným trest.

Chiliasmus (též *milenarismus* či *milenialismus*) je označením očekávání blížícího se příchodu tisícileté Kristovy vlády, respektive příchodu Ježíše Krista vůbec. I tento termín tedy označuje

jen jeden z aspektů apokalyptiky, občas se nicméně s termínem apokalyptika zaměňuje.

Kořeny a vznik křesťanské apokalyptiky

Křesťanská apokalyptika navazuje jednak na židovské apokalypsy z okolí přelomu letopočtu, jednak na starší židovskou prorockou literaturu, která s oblibou kritizovala stávající politické a náboženské poměry, vysvětlovala přítomná protivenství jako Boží trest dopadající na izraelský lid za jeho neposlušnost a odchýlení se od Božích záměrů, apelovala na pokání a posílení zbožnosti a přislbovala dějinný přelom spojený s příchodem mesiáše – ideálního krále.

Proměny náboženských tradic v helénistickém Středomoří se v některých textech projeví posunem schémat prorocké literatury do „utopičtější“ a „kosmičtější“ roviny.^[24] Představa ideálního krále, mesiáše, Božího „pomazaného“ (hebrejsky *mašich*, aramejsky *mešichu*, řecky *christos*), který se ujme politické vlády v Jeruzalémě, se v této době transformovala v představu nadpřirozené spasitelské postavy a v této proměně podobě zásadním způsobem ovlivnila pohled na Ježíše ve většině vznikajících křesťanských skupin, které Ježíše ztotožňovaly s očekáva-

[24] K utopickým a lokativním aspektům náboženských tradic a k některým proměnám náboženských tradic Středomoří v období helénismu srov. zde kapitolu „Pád Jeruzalémského chrámu a konec světa“.

ným mesiášem, a začaly jej proto označovat za Krista (*christos*), Pomazaného.

Z některých textů z 1.–2. století je zřejmé, že někteří křesťané v té době očekávali brzký příchod konce světa a nastolení *Božího království*. Toto pojetí se však mohlo jen obtížně stát vůdčí ideou dlouhodobě fungujícího a stabilního náboženského společenství. Asi právě proto se většinové proudy křesťanství začaly k očekávání brzkého příchodu konce stavět poněkud zdrženlivě a došlo ke „zdvojení“ představy o příchodu mesiáše: mesiáš, Ježíš Kristus, již jednou přišel a obětoval se za hříchy lidí, čímž jim otevřel cestu ke spáse, avšak definitivní vysvobození a náprava poměrů ještě nenastala; dojde k ní až po *druhém příchodu mesiáše* (takzvané *parúsií*) na konci času, kdy Kristus podle křesťanských představ přijde znovu a bude soudit živé i mrtvé, přičemž dobří vstoupí do nebe, kdežto zlí budou odsouzeni k věčnému utrpení v pekle.



Obr. 2. Čtyři apokalyptičtí jezdci od Albrechta Dürera (konec 15. století)

Podle en.wikipedia.org/wiki/File:Durer_Revelation_Four_Riders.jpg [10. 8. 2013].

Tyto představy položily základy křesťanské apokalyptiky, která především prostřednictvím *Zjevení Janova* ovlivňovala křesťanské myšlení i v pozdní antice a středověku.

Neklid kolem roku 1000: Znamení konce a přísliby obnovy

Ve středověké Evropě byly apokalyptické představy nejvýrazněji rozvíjeny mnichy v prostředí klášterů. Většina autorů se nicméně zaměřila spíše na osudy individuální duše než na rozpracování myšlenek o světovém přelomu. Značné oblibě se těšil žánr komentářů ke *Zjevení Janovu*, ani v nich však vykladači běžně nekladli konec času do nejbližší budoucnosti.

Apokalyptika však přesto během středověku docházela v určitých historických konstelacích či osobních situacích i konkrétnějšího zhodnocení jako vzorec k interpretaci dějin a vlastní zkušenosti. Jeden z příkladů využití apokalyptických vzorců uvažování nacházíme v okolí let 1000 a 1033, tedy tisícího výročí Kristova narození a ukřižování. Tehdy někteří mniši, ovlivnění představou tisíciletých světových cyklů, hledali v současných událostech a astronomických úkazech *znamení konce času*, která chápali jako výzvu k pokání a posílení zbožnosti. Výrazem tohoto étosu je například takzvané *Hnutí Božího míru*, apelující na ukončení násilností a zušlechťování křesťanského života.

V „oficiálním“ reformním programu, jenž během 11.–13. století významně proměnil tvář západní církve, byly apokalyptické náměty spíše oslabeny, stejně jako ve scholastice, nově pojaté křesťanské teologii pěstované na univerzitách a katedrálních školách. Významněji se apokalyptika uplatnila v radikálních reformních hnutích, jež byla oficiálními místy zhusta obviňována z kacířství.

Apokalyptický reformismus vrcholného a pozdního středověku

Mezi četné středověké komentátory *Zjevení Janova* patřil i jioitalský opat Jáchym z Fiore (1135–1202). Ve svém hlavním díle s názvem *Výklad Zjevení* rozpracoval myšlenku tří věků církve. Za první věk považoval věk Boha Otce a Starého zákona, kdy Boží lid vedli praotcové Izraele, žijící v manželství. Příchod Ježíše, syna Boha Otce, na svět zahájil druhý věk, věk Syna a Nového zákona, kdy Boží lid vedou kněží, kteří sice žijí v celibátu, ale také se neřídí všemi zásadami mnišského života. Po druhém věku, předpovídal Jáchym, přijde poslední, třetí věk, věk Ducha svatého, kdy Boží lid povedou čistí mniši a církev dojde nápravy.

Brzy po Jáchymově smrti začaly být některé z jeho myšlenek podezírány z kacířství, což však nezabránilo tomu, aby se jich chopila některá reformní hnutí a dále je rozpracovala. Jedním z takových hnutí byli *flagelanti* (česky též *bičovníci*), kteří procházeli městy, bičovali se na znamení kajícího a vyzývali k obrácení, než přijde konec světa a na veškeré pokání bude pozdě.

Dalším výrazným hnutím ovlivněným Jáchymovými myšlenkami byli takzvaní *spirituální františkáni*, přísné odvětví františkánského řádu působící v Itálii a jižní Francii a kladoucí důraz na naprostou chudobu řeholníků a přísné odříkání. Někteří spirituální františkáni přijali myšlenku o třech věcích církve a měli za to, že právě oni jsou těmi duchovními mnichy, kteří mají očistit církev a v novém věku Ducha se ujmout jejího vedení. Někteří dokonce dospěli až ke ztotožnění papeže s Antikristem – apokalyptickou postavou falešného mesiáše, která má podle křesťanské apokalyptiky přijít na svět před koncem času a svést mnoho lidí na scestí. V první třetině 14. století papežství

proti spirituálním františkánům rázně zakročilo a toto reformní hnutí se mu podařilo potlačit.

Na příkladu spirituálních františkánů se zřetelně ukazuje potenciál křesťanské apokalyptiky k artikulaci protestu proti stávajícím poměrům v církvi a ve společnosti a také opatrnost oficiálních míst vůči apokalypticky smýšlejícím skupinám i jednotlivcům.

Dalším příkladem hnutí očekávajících brzký přelom věků jsou takzvaní *vilemínité*, skupina působící v Miláně na sklonku 13. století. Šlo o kroužek lidí odvolávající se na Vilemínu, ženu v té době již zesnulou, která žila v Miláně příkladným křesťanským životem. Nepovažovali ji však za pouhou světici. Někteří dospěli ke ztotožnění Vilemíny s Duchem svatým, který se do ní vtělil a přišel na svět, podobně jako Ježíše Krista většina křesťanských proudů považuje za vtělení Božího syna. Podle vilemínitů Ježíš nedokonal tak zcela dílo spásy, a právě proto přišla na svět Vilemína, která přinese – v duchu proroctví Jáchyma z Fiore – nápravu církve. V hierarchii této obnovené církve nebudou mít významné postavení pouze muži, nýbrž i ženy. O jedné řeholnici ze svého středu, Manfrédě z Pirovana, vilemínité věřili, že může sloužit mši a že se v brzké době stane papežkou a jako Vilemínina zástupkyně napraví církev a přivede ke křesťanství i Židy a muslimy.



Obr. 3. Papežka. Karta z tarotového balíčku Viscontiů-Sforzů inspirovaná Manfrédou z Pirovana, namaloval Bonifacio Bembo kolem roku 1450

Podle cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:Bonifacio_Bembo.jpg [10. 8. 2013].

Na příkladu vilemínitů, jejichž nekonformní verze křesťanství záhy upoutala pozornost papežských inkvizitorů, se ukazuje, k jak dobově novým a odvážným představám mohla křesťanská apokalyptika zavdat podnět a stát se zdrojem jejich legitimacy v procesu neustálého vyjednávání o tom, která z tváří

křesťanství je nejpřesvědčivější. Ostatně i *husitskému hnutí* v Čechách poskytla apokalyptika v jeho boji za reformu církve jak intelektuální podněty, tak i některé zdroje legitimacy.

Shrnutí a závěr

Apokalyptika provází křesťanství od samého jeho vzniku v oblasti helénistického Středomoří a utvářela mnohé ze zásadních křesťanských představ, v neposlední řadě představu o Ježíši jako mesiáši či představu o odměňování dobrých v nebi a trestání hříšníků v pekle. Během celých dějin křesťanství byla apokalyptika široce využívaným způsobem uvažování o dějinách a o světě i jedním ze způsobů interpretace a zvládání životních situací. Mnohé proudy v jednotlivých křesťanských církvích v apokalyptice hledaly a nadále hledají zdroje své legitimacy.

Na druhou stranu apokalyptika v křesťanství jen málokdy představovala dlouhodobě dominantní názorový proud. Důvodem je asi skutečnost, že tak, jak se v křesťanství rozvinula, je ze své podstaty názorovou orientací kritickou, nesouhlasnou, reformní. Stávala se proto spíše nástrojem kritiky stávajících politických a církevních poměrů a ideologií změny. V žádném případě však nelze apokalyptiku odbýt jako pouhou zástěrku politických zájmů. Spíše poukazuje na skutečnost, že ať se nám to líbí nebo ne, náboženství je ze své podstaty politické, stejně jako mnoho dalších oblastí lidského konání.

Vzdálené ozvěny křesťanské apokalyptiky lze vysledovat i mimo specificky křesťanský kontext, například v různých utopických filosofických a literárních představách o ideální společnosti, ve varovných vizích vědeckofantastické literatury nebo v lidovém zájmu o nejrůznější tajemná proroctví rozličných kultur, vykládaná jako předpovědi kosmické katastrofy spíše právě pod vlivem křesťanských představ o konci světa než s ohledem na původní historický kontext.

Koniec vekov a príchod mahdího

Attila Kovács

**(Katedra porovnávacej religionistiky
FF UK v Bratislave)**

Islamská tradícia nazerá na čas a dejiny – podobne ako judaizmus či kresťanstvo – lineárne. Čas začína stvorením a končí posledným súdom. Medzi tým prebiehajú „islamské“/islamizované dejiny, ktoré sa vyznačujú činnosťou prorokov. Títo proroci, mediátori božej zvesti, dávajú času dejín určitý poriadok, organizujú ho, a tak dejiny môžu pokračovať ďalej od proroka k prorokovi, od Adama (*Ádam*), cez Abraháma (*Ibráhím*), Mojžiša (*Músá*), Dávida (*Dávúd*), Šalamúna (*Sulajmán*) a Ježiša (*Ľísá*) až k Muhammadovi. Táto „islamská dialektika dejín“ však prišla ku svojmu koncu s činnosťou proroka z Mekky a eschatologic-ky vzaté po ňom prišlo to „mediobdobie“ čakania na „Koniec“, predznamenané dopredu predpovedanými príznakmi a zvestami, a potom samotnou apokalypsou. Je pravda, že apokalypsa je, historicky vzaté, kresťanskou koncepciou^[25], no prví muslimovia – podobne ako prví kresťania – verili, že žijú na „konci vekov“ a čakali, že ešte za ich života príde posledný súd a „koniec

[25] Jean-Pierre Filiu, *Apokalypsa v islámu*, Praha: Volvox Globator 2011, 15.

dejín“.^[26] Svedčia o tom mnohé dochované výroky samotného Muhammada a jeho súčasníkov, ako aj fakt, že v islamskej tradícii je prorok z kmeňa Qurajš nie prvým, ale posledným prorokom, ich „pečaťou“, ktorá uzatvára celý historický proces od Adama až po neho samotného.

Od založenia muslimskej *ummy* v Mekke a Medíne však uplynulo už vyše štrnásť storočí a „Koniec“ stále neprišiel, preto sa muslimovia po Muhammadovi museli vyrovnáť nielen s politicko-náboženskou reorganizáciou svojej obce po smrti posledného Proroka, ale – okrem iného – aj so stále neprichádzajúcim eschatologickým rozuzlením dejín. Táto výzva bola o to komplikovanejšia, že v dejinách islamu bolo niekoľko okamžikov, keď sa niektorým muslimom zdalo, že nevyhnutný „Koniec“ už-už prichádza či je prinajmenšom blízko. Bolo by nemožné v tomto článku popísať všetky tieto okamžiky či alternatívne muslimské koncepcie s nimi spojené.^[27] Len v posledných niekoľko desaťročiach boli napísané desaťtisíce strán z pera rozdielnych

[26] Porovnaj: William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 8–15.

[27] Pre prehľad pozri: David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton: The Darwin Press 2002; Jean-Pierre Filiu, *Apokalypsa v islámu...*; Bronislav Ostřanský, „Milenialismus v islámu“, in: David Bienot – Jiří Lukeš – Bronislav Ostřanský – Zdeněk Vojtíšek (eds.), *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*, Praha: Dingir 2012, 115–151; pre ší'itský islám: Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London – New York: I. B. Tauris 2009; Seyyed Hossein Nasr – Hamid Dabashi – Seyyed Vali Reza Nasr (eds.), *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*, Albany: State University of

muslimov o tom, ako a kedy to celé prebehne a na základe akých „nevyvrátiteľných znakov“ dospeli k takému presvedčeniu.

Ústrednou pozitívnou eschatologickou postavou v islame je osoba *Mahdího*, preto sa v tejto štúdií budem venovať osobe *Mahdího* a jeho úlohe na konci vekov, ako aj postavám významnejších historických *mahdíov*, a to v celej – ako geografickej, tak aj doktrinálnej – diverzite islamu.

Mahdí na konci vekov

Popredný odborník na muslimskú eschatológiu, David Cook, typologicky rozlišuje medzi islamskými autormi tri hlavné oblasti príznakov konca:

- 1) Kríza spoločnosti: zanikne, alebo zdeformuje sa spoločenský poriadok, ženské a mužské úlohy sa premiešajú, vojny, chudoba, chaos, hladomor, epidémie.
- 2) Morálna kríza: sexuálna neviazanosť, vo svete bude vládnuť bezprávie a nespravodlivosť, prehrešky voči ženám.
- 3) Prírodné katastrofy a nadprirodzené udalosti: slnko vystúpi na západe, zemetrasenia, povodne a pod., objavia sa obludné zvieratá, „falošní“ vodcovia ľudí,

najmä *al-Dadžďžál*^[28], znovu zostúpi na zem ĆÍsá (Ježiš), prídu národy Góg a Magóg (Jádžúďž a Mádžúďž) a nakoniec *Mahdí*.^[29]

Mahdí (celým titulom *al-masíh al-Mahdí*) je „Bohom správne vedený“ vodca^[30] (z arabského koreňa *h-d-j*, „byť Bohom správne vedený“ a výraz *hidája* označuje podobu vodcovstva pod patronátom *Mahdího*). V Koráne tento výraz síce nenájde-
me, ale sú tam miesta, kde sa hovorí o bohom vedených (17:97 *tahdí Alláh*, 39:23 *Alláh dhálíka hudá*; a na mnohých miestach sa hovorí tiež o „tých, čo priali vedenie“, *muhtadí*), čo svedčí o tom, že základná koncepcia *mahdího* nebola prvotnému islamu cudzia. Už ucelenejší obraz nám ponúka celý rad *hadíthov*, v ktorých sa už razantne objavuje aj pluralita názorov reprezentovaných jednotlivými frakciami islamu.^[31]

[28] *ad-Dadžďžál*, celým titulom *ad-dadžďžál al-masíh*, je hlavná záporná eschatologická postava, islámska obdoba Antikrista, príde na somárovi z Iraku, bude mať jedno oko a na čele napísané *káfir* (neveriaci). Zabije ho ĆÍsá pri Jeruzaleme. Pozri Zaki Saritoprak, „The Legend of al-Dajjāl (Antichrist): The Personification of Evil in the Islamic Tradition“, *The Muslim World* 93/2, 2003, 291–304.

[29] David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic...*, 13–15.

[30] V západných kontextoch je občas prekladaný ako „spasiteľ“ či „mesiáš“, no tieto preklady pokladám za nepresné a tendenčné.

[31] Pozri John Alden Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1971, 194–198.

Všeobecne platí názor, že eschatologický *Mahdí* by mal pochádzať z *ahl al-bajt*^[32] a „klasická“ muslimská tradícia^[33] konsenzuálne ukazuje *mahdího* ako obnovovateľa (*mudžaddid*) a vodcu muslimov, ktorý vystúpi na konci vekov, potom čo spolu s prorokom Ľísá porazí a zabije *al-dadžďžála* a na zemi nastolí poriadok a spravodlivosť.^[34]

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

Mahdí povedie na čele veriacich hlavnú bitku s neveriacimi, medzi nimi s Habešanom, ktorý zničí Ka'bu a s tým zanikne aj islam ako náboženstvo. Potom nastane skutočný koniec sveta, zaznejú tri zatrúbenia: po prvom každý zomrie (v rátane džinnov a diablov), po druhom nastane vzkriesenie (*ma'ád*) a po tretom budú všetci súdení.^[35]

[32] „Ľud domu“, užšia rodina proroka Muhammada.

[33] Napr.: Abú 'l-Hasan al-Kisá'í, *Kniha o počiatku a konci: Islamské mýty a legendy*, Bratislava: Tatran 1980, 160-163.

[34] Pozri Larry Poston, „The Second Coming of 'Isa: An Exploration of Islamic Premillennialism“, *The Muslim World* 100/3, 2010, 100-116.

[35] Abú 'l-Hasan al-Kisá'í, *Kniha o počiatku a konci...*, 158-160; 169-187.

Mahdíovia v dejinách islamu

V islamských dejinách je celý rad vodcov a islamských predstaviteľov, ktorí sa pýšia titulom *al-mahdí*. V zásade ich môžeme rozdeliť podľa príslušnosti a koncepcie na ší'itských a sunnit-ských *mahdíov*.

Prvý, ktorý sa pyšnel titulom *mahdího*, však nebol ani „ší'ita“ ani „sunnita“, ostatne na začiatku existencie islamu – krátko po Muhammadovej smrti – tieto označenia ešte ani neexistujú. Bol ním [°]Abdalláh b. az-Zubajr (zomr. 692), mekkánský „protikalif“ a *mahdí*, kandidát bývalých druhov proroka Muhammada (*sahaba*), ktorí boli znechutení konfliktom medzi [°]alíovcami a umájjovcami a snažili si vytvoriť vlastnú, nezávislú muslimskú platformu, no to sa im nepodarilo.

Prvý zo ší'itských *mahdíov* bol Muhammad b. al-Hanafíja (zomr. 700), [°]Alího syn, nevlastný brat Hasana a Husejna, *imám* muchtárovského hnutia, prehlásený za *mahdího* a kalifa v Kúfe v r. 685. Muhammad b. al-Hanafíja bol však zavraždený a jeho povstanie, podporované najmä s novými nearabskými konvertitami (*mawáli*), bolo potlačené, no jeho verzia ší'itského islamu, známeho ako *qajsánija*, a hnutie s tým spojené sa pretransformovalo na hlavnú silu, ktorá priniesla k moci [°]Abbásovskú dynastiu, ktorá počas svojich začiatkov tiež koketovala s koncepciou *mahdího*.

Ďalší zo ší'itských *mahdíov* bol [°]Abdalláh b. Mu[°]áwija (zomr. asi 745), potomok jedného zo strýcov proroka Muhammada, ktorý stál na čele ší'itskej revolty voči Umájjovcom v Kúfe a v Churásáne. Ten sa prehlásil za *mahdího* v r. 744, no čoskoro bol zajatý a umrel napokon vo väzení.^[36]

[36] K mahdíjskym hnutiam rannej ší'ce pozri W. F. Tucker, *Mahdis and Millenarians...*

Mahdíovia a imámovia od ismá'íltov po assasínov

Myšlienka *mahdího* zohrávala veľmi dôležitú úlohu pre ší'itov 7 *imámov*, teda ismá'íltov (*ismá'ílíja*). Vznik hnutia je zviazaný s následníckou krízou po smrti šiesteho *imáma* Dža'fara as-Sádika. Časť jeho zástancov totiž stála za právom na titul *imáma* najstaršieho Dža'farovho syna Ismá'íla a jeho potomkov. Ismá'íla b. Dža'far však pre väčšinu ší'itiov z rôznych dôvodov nebol vhodným kandidátom. Menšinová skupina ismá'íltov sa ešte ďalej delila na tzv. pravú ismá'ílíju (*al-ismá'ílíja al-chálisa*), ktorá videla pravého *imáma* v osobe Ismá'íla b. Dža'far (zomr./ „zmizol“ asi 754) a očakávala jeho návrat ako *mahdího*. Ostatní – neskoršie prevažujúci - ismá'íliti považovali za pravého *imáma* a *mahdího* jeho syna Muhammada b. Ismá'íla (zomr./ „zmizol“ medzi 796–809) alebo niekoho z jeho potomkov.^[37] *Imámovia* tejto Muhammadovej línie potom po tri generácie žili v skrytosti pri organizácii hnutia a spoliehali na dobre fungujúcu celoislamskú sieť malých komunít na čele s misionármi (*dá'í*). Štvrtý *imám* z tejto línie sa však rozhodol vystúpiť zo skrytosti. Bol ním 'Abdalláh (Ubajdalláh) al-Mahdí (zomr. 934), prvý fátimovský kalif, ktorý sa prehlásil za *mahdího* v r. 899.^[38]

Tí ismá'íliti, ktorí neuznali fátimovskú autoritu pod vedením *dá'ího* Hamdána Qaramata (z toho ich označenie: *qarmatí/ qarmati*), však trvali na návrate Muhammada b. Ismá'íla ako svojho *mahdího*. Qarmati sa preslávili predovšetkým svojou militantnosťou. Sídlili v bahrajmskom al-Ahsá' a niekoľkokrát

[37] Pozri Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 87–97.

[38] *Ibid.*, 126–127.

vyraľovali Irak aj mekkánských pútnikov; raz skoro dobyli dokonca aj Bagdad. Najstrašnejším činom qarmatov pod vedením Abú Táhira al-Džannábiho bolo dobytie a vyrabovanie Mekky počas púte v r. 930, keď ukradli a odviezli z Kačaby aj čierny kameň, ktorý vrátili až v r. 951 za výkupné. Cieľom tejto ich vojenskej činnosti bolo údajne „urýchlenie“ príchodu Konca. Konečne očakávaný *mahdí* bol spoznávaný v r. 931 v jednom Peržanovi. Tento agilný mladý muž so silným protiarabským cítením však dal do kliatby Muhammada i ostatných prorokov islamu a zaviedol podivné rituály. Po niekoľkých dňoch besnenia *mahdího* musel Adú Táhír uznať svoj omyl. Toto fiasko qarmatov veľmi oslabilo a povedlo k zániku hnutia.^[39]

Myšlienka *mahdího* však nebola cudzia ani fátimovcom. Fátimovský kalif Abú ĽAlí al-Mansúr al-Hákim bil-amr Alláh (zomr./„zmizol“ 1021) sa v r. 1017 prehlásil za *mahdího* a emanáciu Boha a urobil niekoľko radikálnych a bezprecedentných krokov a reforiem, než po krátkom pôsobení „zmizol“ v púšti. Drúzovia sa považujú za jeho nasledovníkov.^[40]

Pri zrode ďalšieho šíčitske hnutia stál fátimovský princ Nizár b. al-Mustansir (zomr./„zmizol“ 1095), ktorý sa po neúspešnom pokuse obsadiť trón stal prvým „pravým *imámom*“ nizáritov, známych na Západe viac pod obávaným označením assasíni. Nizára a jeho potomkov považujú ich zástancovia nielen za svojich pravých náboženských vodcov (*imám*), ale aj za potenciálnych *mahdíov*. Mahdíjské ambície prejavovali najmä *imámovia* na Alamúte po vyhlásení doktríny „zmŕtvychvstania“ *qijáma* v r. 1164. Znamenalo to, že vyvolení nizáriti si môžu užívať pozitíva posmrtného života už na tomto svete a poslední dvaja *imámovia* na Alamúte (Hasan II. a Muhammad II.) im vládli aj s titulom

[39] Pozri *Ibid.*, 116-125.

[40] Pozri *Ibid.*, 178-190.

mahdího. Nizárovskí *imámovia* sa síce v r. 1210 vrátili k doktríne skrytosti (*ghajba*), no Nizárova línia *imámov*, ktorú v súčasnej dobe reprezentuje Agá Chán IV., stále predstavuje ismá'ílovsú genealogickú vetvu, ktorá by mala viesť k príchodu *mahdího*.^[41]

Ší'iti dvanástich *imámov*

V súčasnosti prevažujúci prúd ší'itského islamu uznal v spore o následníctvo po smrti Dža'fara as-Sádika za pravého siedmeho *imáma* jeho mladšieho syna, Músu b. al-Kázima. Zástancovia tejto línie veria v následníctvo celkom dvanástich *imámov*, preto ich poznáme ako „dvanástnikov“ (*ithná'ašaríja*). Tí považujú za *mahdího* svojho posledného *imáma* Muhammada al-Mahdího, ktorý ako päťročný zmizol na trhu v Samarrá asi v r. 872. Údaje ne mal odísť do ústrania (*ghajba*), „skryl sa“ a vrátil sa na konci vekov ako „očakávaný *mahdí*“ (*al-mahdí al-muntazar*). Rozlišuje sa Jeho „malá neprítomnosť“ (872–939), kým hŕstka vyvolených s *imámom* nejaké kontakty udržiavala. Potom sa začala jeho „veľká neprítomnosť“, ktorá potrvá podľa *ithná'ašaríjovskej* doktríny až do konca vekov.^[42]

Novodobých ší'itských kandidátov na *mahdího* je tiež niekoľko. Asi najzaujímavejší z nich je *sajjid* Músá as-Sadr (1928–1978), vodca libanonských ší'itov zakladateľ hnutia *Amal*, ktorý počas svojej cesty do Líbye „zmizol“. Ako sa ukázalo počas vyšetrenia po zosadení Qaddáfího režimu, bol podľa všetké-

[41] *Ibid*, 241–242, 356–366.

[42] Seyyed Hossein Nasr – Hamid Dabashi – Seyyed Vali Reza Nasr (eds.), *Expectation of the Millennium...*, 7–43.

ho zavraždený, no bezprostredne po jeho „zmiznutí“ ho mnohí jeho libanonskí zástancovia považovali za *mahdího*.^[43] Posledný zo ší'itských *mahdíov* bol Dá' ʿAbd az-Zahrá Kádím (1970–2007), samozvaný *imám-mahdí* malej irackej militantnej ší'itskej skupiny Vojsko nebies (*Džund as-samá'*), ktorý bol zabitý v jednom z najkrvavejších ozbrojených stretov v Nadžafe.^[44]

Sunniti a Mahdí

Prvý sunnitský kandidát na *mahdího* bol umájjovský kalif ʿUmar (II.) b. ʿAbd al-ʿAzíz (zomr. 720) a v súvislosti s jeho osobou sa uvádza tiež tradícia, že *mahdí* by mal pochádzať z *Banú ʿAbd aš-Šams*, teda síce z kmeňa *Qurajš*, no nie z Muhammadových potomkov. Prví ʿabbásovskí kalifovia prijali panovnícke mená úzko spojené s koncepciou parúzie a svojimi dvornými básnikmi boli bežne označovaní ako *mahdí*. Tretí z nich, Muhammad b. al-Mansúr al-Mahdí (zomr. 785), už priamo prijal titul *mahdího* ako svoje panovnícke meno. Odkazuje to na mesianistické korene ʿabbásovského hnutia, ale aj snahu prvých ʿAbbásovcov do určitej miery vyhovieť svojim ʿalíovským spojencom z radov *qajsánije*. Ašpirácie na *mahdího* sa objavujú aj v rôznych iných sunnitských historických kontextoch. Najznámejší sú asi *mah-*

[43] Fuad Ajami, *The Vanished Imam: Musa as-Sadr and the Shia of Lebanon*, Ithaca – London: Cornell University Press 1986, 181–188.

[44] Jean-Pierre Filiu, *Apokalypsa v islámu...*, 159–162.

díovia Maghribu, najmä Abú ^cAbdalláh Muhammad Ibn Túmart (zomr. 1130) – vodca a zakladateľ Almohádovskej ríše.^[45]

Novodobí *mahdíovia*

Novú náplň postave *mahdího* v sunnitskom islame dala až moderná doba a rôzne reformistické islamské hnutia. Prvé razantné vystúpenia *mahdího* v novodobých muslimských dejinách sú zviazané s protikoloniálnymi snahami. Najznámejším z týchto hnutí je azda sudánska *mahdíja* v čele s Muhammadom Ahmad *al-Mahdí*m (zomr. 1885), ktorá pre dosiahnutie svojich cieľov kombinovala mobilizačné techniky mystického bratstva a ideu „Bohom správne vedeného“ vodcu. *Mahdí* sa v tejto interpretácii ukázal ako ten, ktorý pomocou islamskej obnovy ako ideológie vedie boj proti neislamským votrelcom (v tomto prípade britsko-egyptským koloniálnym mocnostiam).^[46]

Podobné prvky vykazovali aj tzv. fulbské *džihády* v oblasti subsaharskej západnej Afriky na čele s kalifom a *mahdí*m, Usaman dan Fodiom (zomr. 1817), či protiholandský boj princa Diponegora (zomr. 1855) na Jáve, ako aj niektoré ďalšie tzv. islamské sociálne hnutia 19. stor. (India, Alžírsko, Senegal, Nigéria, Ghana, Somálsko, Guinea a inde).

[45] Pozri Mercedes García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden – Boston: Brill 2006.

[46] Pozri E. M. T. Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan*, Berkeley: University of California Press 2003.

Koncepciu aj titul *mahdího* použili aj niektorí zakladatelia neskoršie samostatných náboženských tradícií vybočujúcich z islamu. Za *mahdího* bol prehlásený ʿAlí Muhammad Širází al-Báb (1819–1850), perzský mystik a zakladateľ hnutia *bábíje*, predchodca baháí, alebo Mírzá Ghulám Ahmad (1844–1885), zakladateľ Ahmadíje.

Ešte ďalej posunuli význam *mahdího* mysliteľa islamského fundamentalizmu. Je výstižná Mawdúdího charakteristika pojmu „moderného vodcu“, ktorý sa vyznačuje zvláštnymi duchovnými a intelektuálnymi kvalitami, a ktorý sa snaží uskutočniť svoju revolučnú misiu.^[47] Túto predstavu ďalej modifikovali v 70. rokoch 20. stor. zástancovia priamej akcie, napr. Ahmad Šukrí Mustafá' (1942–1978), vodca hnutia Obvinenie z neviery a odchod (*at-Takfír wa 'l-hidžra*). Šukrí ako *mahdí* a *amír džamá'at al-mu'minín* („knieža/veliteľ spoločenstva veriacich“; podľa vzoru *amír al-mu'minín*) obvinil egyptskú spoločnosť z „neviery“ (*takfír*) a odišiel z tejto „skazenej, polyteistickej, odpadlickej a neveriacej“ spoločnosti do jaskýň horného Egypta (ako by opakoval *hidžru* Muhammada), kde si mienil založiť nové, pravé spoločenstvo muslimov a po skaze neveriacej spoločnosti znovunastoliť islamskú vládu. To sa mu však nepodarilo.^[48] Podobne neúspešné zostali aj snahy jemu podobných *mahdíov*, ako napr. vodcu a zakladateľa z pohľadu šukrího rivalskej egyptskej skupiny Spoločenstva muslimov pre obvinenie z neviery (*Džamá'at al-muslimín li 't-takfír*), Tahá as-Samawího.

Z pohľadu eschatologických očakávaní za posledné desaťročia najvýznamnejším bol prvý rok pätnásteho storočia podľa

[47] Sayyid Abul Ala Maududi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Lahore: Islamic Publications 1963, 11.

[48] Miloš Mendel, *Islamská výzva: Z dějin a současnosti politického islamu*, Brno: Atlantis 1994, 150–163.

hidžry, ktorý pripadal na rok 1979 n.l. Bol to rok, ktorý v mnohých ohľadoch skutočne priniesol mnoho zmien v muslimskom svete, no mnohí muslimovia tento rok pokladali či pokladajú zároveň za nevyhnutný „začiatok Konca“. V tejto súvislosti sa najväčšej odozvy dostalo saudskému mahdíjskemu hnutiu vychádzajúcemu z wahhábovkej ideológie, na čele s Džuhajnánom al-Utajbím, ktorý na začiatku 15. stor. podľa *hidžry* (20. novembra 1979) vyhlásil svojho bratranca Muhammada b. ʿAbdalláh al-Qahtáního (1935–1980) za *mahdího*. Ich skupina násilne obsadila Veľkú mešitu v Mekke a zo zbraňami v ruke dlhé týždne odolávala saudským bezpečnostným službám, až ich zlikvidovali francúzski výsadkári.^[49]

„Koniec vekov“ a turecký kreacionista

Mahdíov bolo mnoho, no zatiaľ to neprenieslo očakávaný efekt – koniec sveta – preto mnohí muslimovia vnímajú vyššie spomínané postavy v dejinách islamu ako „falošných“ *mahdíov*. Správnejšie by však bolo ich označiť ako „neúspešných“ *mahdíov*, ktorí prišli, no nenaplnili svoje poslanie. Boli teda neúspešní, nie však poslední. Krízy či iné kritické momenty v budúcich dejinách islamu určite vyprodukujú mnohých ďalších budúcich *mahdíov*. V súčasnosti je najväznejším kandidátom známy turecký kreacionista a islamsky autor, Adnan Oktar (nar. 1956),

[49] Jean-Pierre Filiu, *Apokalypsa v islámu...*, 78–82.

známy pod svojim autorským menom Harun Yahya^[50], ktorý sa preslávil svojimi škandálmi a extravagantným vystupovaním.^[51]

Yahya sa zatiaľ vo svojej bohatej publikačnej činnosti o rozsahu približne 35 kníh venoval témam, spojeným s eschatologickým očakávaním. Z tejto produkcie je dostupných 25 kníh aj v anglickom jazyku. Je to obdivuhodné množstvo textu, ktoré je doplnené podobným počtom kníh v sfilmovanej podobe a nespočetnými verbálnymi vyjadreniami v Oktarovej vlastnej televízii (A9 TV), tak aj v rôznych iných elektronických a tlačných médiách či na svojich početných webových stránkach. Svoje základné myšlienky a teórie týkajúceho sa problematiky však autor už sformuloval vo svojej knihe „Koniec vekov a požehnaný Mahdí“ (*Ahir Zaman ve Hazreti Mehdi*) publikovanom v r. 1998. Táto ťažisková práca z produkcie Haruna Yahya vyšlo prvýkrát v angličtine (*The End Times and Hazrat Mahdi*) v r. 2003 a od tej doby bol ešte veľakrát vydaný.^[52]

Podľa Yahyu sú „koniec vekov“ a „deň súdu“ blízko a nemali by sme na ne myslieť ako na udalosť v ďalekej budúcnosti, no

[50] V tomto článku, kde budem pojednávať o ňom ako o osobe, ho budem označovať jeho vlastným menom Adnan Oktar, no keď budem o ňom písať ako o autorovi, budem ho označovať ako Harun Yahya. K Oktarovi pozri: Attila Kovács, „Pozvanie k pravde: Harun Yahya a islámsky kreacionizmus“, in: Tomáš Bubík – Aleš Prázdny – Henryk Hoffmann (eds.), *Náboženství a věda*, Pardubice: Univerzita Pardubice 2006, 88–99.

[51] Halil Arda, „Sex, Files & Videotape“, *New Humanist* 124/5, 2009,16–20.

[52] V tomto článku budem pracovať s tretím anglickým vydáním z r. 2011.

ako na niečo, čo nás zastihne ešte v našom živote.^[53] Autor rozlišuje dve základné fázy apokalypsy: v prvej fáze sa objavia znaky Konca a ľudia aj spoločnosť budú čeliť mnohým problémom a v druhej fáze príde „Zlatý vek“, ktorý bude trvať až do začiatku posledného súdu, pred ktorým zas dôjde k rýchlemu spoločenskému a morálnemu úpadku.^[54] Yahya vo svojich dielach rozoberajúcich apokalypsu kladie zvláštny dôraz na vymenovanie a rozoznanie rôznych predzvestí a znakov „konca vekov“. V tejto kategórii prejavuje aj značnú vynaliezavosť. Popri parafrázach a „odcitovaní“^[55] klasických islamských eschatologických textov^[56] sa venuje hlavne prírodným katastrofám a neobyčajným javom a aktuálnym udalostiam.

Prírodnými úkazmi je zrejme Yahya fascinovaný: jeho knihy a najmä z kníh vyrobené „dokumenty“ sú plné záberov z vesmíru, pútavých prírodných scenérií, či iných atraktívnych vizuálnych ukážok. Medzi úkazmi predznamenajúcimi koniec sveta

[53] Harun Yahya, *The Day of Judgment*. b.m.: b.v. 2010, 11; Harun Yahya, *The End Times and Hazrat Mahdi (as)*, Clarksville: Khatoons 2011, 5.

[54] Pozri Harun Yahya, *The End Times...*, 57–62; Harun Yahya, *The Golden Age*, Kuala Lumpur: A. S. Noordeen 2003.

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

[56] Pozri predovšetkým Harun Yahya, *Signs of the End Times in Surat Al-Kahf*. New Delhi: Goodword Books 2003; Harun Yahya, *The End Times...*, 12–34; Harun Yahya, *The Signs of Prophet Jesus' (pbuh) Second Coming*. Istanbul: Global Publishing b.d.

Yahya uvádza zatmenia slnka a mesiaca v mesiaci *ramadán*, príchod kométy, či „znaky na slnci“, zrejme slnečné škvrny.^[57]

Pokiaľ ide o aktuálne udalosti, Yahya zapracoval do svojej koncepcie nielenozbrojené „mahdistické“ povstanie v r. 1979 v mekkánskej Veľkej mešite, sovietsku inváziu do Afganistánu, iracko-iránsku vojnu, prvú a druhú vojnu v Zálive, či stavbu Kebanskej priehrady na Eufrate („zastavia sa vody Eufratu“), ale aj teroristické útoky z 11. septembra 2001, ktoré odsudzuje, no zapadajú do jeho koncepcie.^[58] Za všetkými týmito a mnohými inými náznakmi a znakmi Konca a úpadku vidí Yahya jeden jediný pôvodný zdroj, a tým je darvinizmus. Podľa autora môžu vlastne Darwin a jeho teória za všetko zlo v moderných dejinách ľudstva, menovite za ateizmus, fašizmus aj komunizmus, romanticizmus, terorizmus, slobodomurárstvo a – podľa neho – s ním úzko spojených templárov, sionizmus, satanizmus, drogy a prostitúciu, a „iné podoby barbarstva a neviery“. Podľa Yahyu práve tieto ideológie vyrastajúce z darvinizmu nesú vinu za úpadok a krízu sveta.

Yahya vyvodzuje ako spoločenskú, tak aj morálnu krízu z darvinizmu, no pokiaľ ide o prírodné katastrofy a iné zázračné predzvesti konca, ktoré pochopiteľne tiež nemôžu v jeho dielach chýbať, z tých by asi len ťažko mohol obviňovať Darwina. Ale ani tu mu nechýba vynaliezavosť a dôvtip. Veľmi zaujímavá je jeho teória o príchode Góga a Magóga. Podľa Yahyu boli tieto národy uväznené Alexandrom veľkým (Dhú ,l-Qarnajn) v určitom elektromagnetickom poli a v ich návrate na konci sveta – podľa autora – budú zohrávať veľmi dôležitú úlohu televízne a satelitné antény a vysielanie, ktoré je preto treba zamedziť.^[59]

[57] Harun Yahya, *The End Times...*, 44-49, 55-57.

[58] *Ibid.*, 40-44, 50-54.

[59] *Ibid.*, 72-80 a inde.

Yahya prisudzuje z eschatologického hľadiska neprimerane malú dôležitosť Palestíny a Jeruzalemu, pričom pri iných muslimských autoroch – či už súčasných^[60] (Zeidan 2006) alebo „klasických“^[61] – to je skoro bez výnimky jedna z kľúčových tém. Yahya však ako krajinu spojenú s apokalypsou identifikuje nie Palestínu, ale Turecko a namiesto Jeruzalemu je Istanbul tým mestom, kde by sa mali odohrávať niektoré kľúčové momenty spojené s koncom vekov. Podľa Yahyu sa v tomto meste objavil aj *Mahdí*. Postava *Mahdího* je pre Yahyu aj Oktara ústrednou postavou a koncepciou. Keďže sa v muslimskej eschatológii jedná o vôbec najdôležitejšiu pozitívnu postavu, nebolo by to prekvapujúce, no Oktarova fascinácia *Mahdíom* je viac ako len „profesionálna“.

Príchod *Mahdího* a „Zlatý vek“

Oktarov obraz *Mahdího* sa v zásade opiera o klasické sunnitské muslimské koncepcie, avšak v niektorých aspektoch môžeme nájsť väčšie či menšie rozdiely. Podľa Yahyu sa bude *Mahdí*, ktorý príde na konci sveta, v mnohých aspektoch líšiť od tých *mahdíov*, ktorí prišli doteraz.^[62] To je hneď prvá nezhoda. V islamských dejinách je síce celý rad vodcov a islamských pred-

[60] David Zeidan, „Jerusalem in Islamic Fundamentalism“, *Evangelical Quarterly* 78/3, 2006, 237–256.

[61] Ofer Livne-Kafri, „Jerusalem in Early Islam: The Eschatological Aspect“, *Arabica* 53/3, 2006, 382–402.

[62] Harun Yahya, *The Prophet Jesus (as), Hazrat Mahdi (as) and the Islamic Union*, Istanbul: Global Publishing 2012, 51–52.

stavitelov, ktorí sa pýšia titulom *al-mahdí*, no sunnitská tradícia označuje týchto *mahdíov* za „falošných“, keďže v súvislosti s ich činnosťou nedošlo k apokalypse. U ší'itov zas – nezávisle na smere – môže byť jediný pravý *mahdí* len očakávaný skrytý *imám* po svojom návrate.

Podľa Yahyu má *Mahdí* tri základné úlohy:

- 1) „Vyrovnať sa s filozofickými systémami, ktoré popierajú Božiu existenciu a podporujú ateizmus.“
- 2) „Intelektuálny boj s poverami a hypokratickými jedincami“, ktorí „skorumpovali a skazili islam“ a „odkrytie a zavedenie pravej islamskej morálky, založenej na Koráne.“
- 3) „Posilniť sociálne a politicky celý islamský svet, a potom nastolenie mieru, bezpečnosti a blahobytu“.^[63]

Čiže *Mahdí* v poňatí Yahyu má najmä misijné a kultúrne úlohy a v jeho koncepcii v zásade chýbajú bojové scény, dobre známe z iných muslimských eschatológií. Síce potom vystupuje aj u Yahyu ako vládca sveta a vodca islamu^[64], no tento ideálny svet „zlatého veku“ v líčení autora sa vyznačuje popri presadzovaní islamských hodnôt najmä ekonomickým a technologickým blahobytom. Pre Yahyu sú technologické vymoženosti celkovo zdrojom fascinácie a prikladá im nesmiernu dôležitosť.^[65] „Zlatá doba“ sa bude vyznačovať ešte nevídaným rozvojom umenia, príroda sa premení na rajskú záhradu na Zemi.^[66] Yahya má aj celkom jasnú predstavu, kedy sa to stane. Odvolaním

[63] Harun Yahya, *The End Times...*, 35–36.

[64] *Ibid.*, 100–106.

[65] *Ibid.*, 57–62.

[66] Yahya, *The Golden Age...*, 46–77.

sa na Nursího konštatuje, že *Mahdí* a jeho malá skupina verných nastolí „Zlatú dobu“ „sto rokov po pôsobení *Bediüzzamana*“^[67], a keďže Nursí zomrel v r. 1960 malo by to byť v roku 2060. Autori diel nielen o islamskej apokalypse sú spravidla fascinovaný číslami a dátumami a nie je to inak ani u Yahyu. Určuje termíny rôznych udalostí odvolaním sa pritom najmä na Nursího predpovede, ale aj na iné, veľmi variabilné zdroje.^[68] „Zlatá doba“ sa vyznačuje aj vznikom „islamskej únie“. To, že pod sa *mahdího* vládou celý svet stane muslimským, nie je Yahyaho myšlienkou, no konkrétna Yahyaho predstava o islamskej únii je pomerne špecifická. Jedná sa o vládu islamu, založenú na „turecko-islamskej únii“ (*Türk-İslam Birliđi*). Ide o koncepciu, ktorú Yahya rozvinul postupne. Na začiatku svojho pôsobenia – asi pod vplyvom Nursího – ešte výrazne stál proti tureckému nacionalizmu, ba dokonca podľa výpovedí niektorých jeho bývalých zástancov pokladal za *Dadžďdála* samotného Mustafu Kemala Atatürka.^[69] Postupne si však osvojil myšlienku turecko-islamskej syntézy (*Türk-İslam Sentezi*), spojenej s menom premiéra Turguta Özala. Özal, opierajúc sa o islamistov a súfijské bratstvo *Nakşibendije*, presadzoval spojenie islamu s kemalistickou ideológiou.^[70] V tomto duchu aj Yahya začal ukazovať Atatürka ako popredného hrdinu a odporcu darvinizmu, čo je od Yahyu zrejme

[67] Harun Yahya, *The Prophet Jesus...*, 30.

[68] *Ibid.*, 92–125.

[69] Pozri Erip Yuksel, *Harun Yahya or Adnan Oktar: The Promised Mahdi?*, <whoisharunyahya.wordpress.com/harun-yahya-or-adnan-oktar-the-promised-mahdi/> [21. 10. 2012].

[70] Pozri: Gabriel Pirický, *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metóda v Trnave 2004, 52–61.

prejavom najväčšieho komplimentu. Potom už nie je prekvapujúce, že Turecko je miesto, ktoré bude centrom tejto „Zlatej doby“ a Turci hlavným nositeľom islamského posolstva.^[71] Aj samotný *Mahdí* sa objavil podľa Yahyu tu – presnejšie v poslednom centre kalifátu v Istanbule. Stalo sa tak v prvom roku 15. stor. podľa *hidžry*, teda v r. 1979. *Mahdí* podľa Yahyu prišiel vtedy s „armádou mládeže“ a začal šíriť pravdu, aby potom dovŕšil svoju misiu „zhruba 30–40 rokov po roku 1400 *hidžry*“.^[72]

Budúci *Mahdí*

Keď sa dôkladne pozrieme na Yahyaho portrét *Mahdího*, na jeho úlohy a charakteristiku, sú evidentné niektoré podobnosti medzi osobou a činnosťou Adnana Oktara a *Mahdího*. *Mahdí* sa objavil resp. začal svoju činnosť v r. 1979 v Istanbule tak, ako aj Oktar vtedy prišiel študovať do mesta a začal svoju činnosť aktivistu. V prevažujúcej muslimskej tradícii by sa síce *Mahdí* mal volať Muhammad b. ʿAbdalláh, no Oktar sa vo svojej satelitnej televízii A9 vyjadril, že *Mahdí* sa volá Adnan^[73] a sám potom inde zdôrazňoval, že sa volá Muhammad Adnan Oktar. Tiež zdôrazňoval svoj priamy pôvod z proroka Muhammada, a to ako

[71] Harun Yahya, *The Prophet Jesus...*, 35–38.

[72] *Ibid.*, 80.

[73] A9, 15. jún 2011, pozri <www.youtube.com/watch?v=87ShQmrVFM0&NR> [18. 8. 2012].

na základe „overenej genealógie“, tak aj podľa „fotografického materiálu“.[74]

Aj činnosť a úlohy *Mahdího*, vykreslené v knihách Haruha Yahyu, silne pripomínajú činnosť Adnana Oktara ako napr. „popredného nepriateľa ateizmu“ a ciele, ktoré Oktar kladie, napr. „intelektuálny boj v presadzovaní islamských hodnôt“, sú identické s tými, ktoré by mal naplňovať *Mahdí*. Síce sa Oktar nikdy neprihlásil otvorene k tomu, že by bol identický s eschatologickou osobou *Mahdího*^[75], ba to niekoľkokrát poprel, no podľa výpovedí ľudí, ktorí ho poznali v 80-tych rokoch, či jeho bývalých zástancov boluž od začiatku svojej činnosti príslušníkmi jeho hnutia za *Mahdího* všeobecne považovaný^[76]. Podľa Oktara pravý *Mahdí* prezradí svoju pravú identitu, len v tej pravej chvíli. Na rôznych internetových fórach a inde v médiách taktiež prebiehajú živé diskusie podporujúce či popierajúci Oktarovu identifikáciu s *Mahdíom*.^[77]

Prekvapujúce či zarážajúce na tejto kontroverzii okolo faktu, či je alebo nie je Adnan Ortar/Harun Yahya očakávaným *Mahdíom*, nie je to, že niekto je považovaný za hlavnú pozitívnu

[74] Pozri <www.ahlalhdeth.com/vbe/showthread.php?t=11478> [21. 10. 2012].

[75] Napr. A9, 25. február 2012, pozri <www.youtube.com/watch?v=FKCi8cNbCHY> [21. 10. 2012].

[76] Halil Arda, „Sex, Files ...“, 18-19.

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

osobu muslimskej apokalypsy. K tomu došlo v dejinách islámu už niekoľkokrát. Zarážajúca či prekvapujúca je pomerne chabá až žiadna reakcia zo strany islamských učencov na túto možnosť. Má to však svoje dôvody. Oktar/Yahya sa stal známym v muslimskom svete aj mimo neho predovšetkým nie ako možný *Mahdí*, ale ako popredný šampión islamského kreacionizmu. Mnohí islamskí učitelia v muslimskom svete ale aj na západe ho považujú za najvýznamnejšieho hovorcu tej podoby islamu, ktorá sa dokáže vyrovnáť s výzvami modernej doby, technológie a neistotami. Yahya je podľa mnohých islamských učencov tou osobou, ktorá dokáže pojednávať o vede, kozme a prírode tak, aby to bolo pútavé a všeobecne zrozumiteľné. Za tieto jeho „zásluhy“ mu odpúšťajú jeho možné „prehrešky“ vrátane možných aspirácií na úlohu *Mahdího*. Keby to nestačilo, dokáže sa Oktar pomerne pružne prispôbiť aktuálnemu obecnstvu, manipulovať s médiami a je majstrom demagógie.

Až na sporadické hlasy kritiky je však Yahya/Oktar v muslimskom svete všeobecne vnímaný pozitívne, o čom svedčí aj jeho 45. miesto medzi 500 najvplyvnejšími muslimami v r. 2010 už spomínanej publikácií vydanéj jordánskym Kráľovským inštitútom pre islamské strategické štúdiá.^[78] Je nesporné, že Harun Yahya je najvplyvnejším a najznámejším islamským kreacionistom, ako aj autorom desaťtisíc strán textov prevažne o odmietnutí darvinizmu, ale aj o mnohých iných témach. Jednou z najdôležitejších z týchto jeho „iných“ tém je práve Konec vekov a príchod *Mahdího*. Yahyaho vízia *Mahdího* ani nijak výrazne nevybočuje z tohto aj v súčasnom islamskom svete tak rozšíreného žánru, veď poznáme autorov aj s bizarnejšími nápadmi (napr. o úlohe ufónov a Bermudského trojuholníka

[78] *The 500 Most Influential Muslims 2010* (eds. in chief: Dr. Joseph Lombard & Dr. Aref Ali Nayed), Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Center 2010.

v islamskej eschatológii)^[79], keďže eschatologická literatúra je vlastne druhom fantastickej literatúry. Čo však urobilo z Haruna Yahyu výnimočného medzi autormi eschatologických pamfletov, je možnosť pripúšťajúca v jeho textoch to, že sám autor či už jeho zosobnenie, Adnan Oktar, je tým očakávaným *Mahdí*m, o ktorom píše.

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

[79] Pozri Jean-Pierre Filiu, *Apokalypsa v islamu...*, 97-101.

Život a smrť z pohľadu buddhizmu a šintó: Ženy a mníšky v pútnickej oblasti Kumano

Zuzana Kubovčáková
(Ústav religionistiky FF MU)

„Rozdiel medzi životom a smrťou je iba okamžik myšlienky: posledný okamžik myšlienky v tomto živote podmieňuje prvý okamžik myšlienky v takzvanom ďalšom živote, ktorý je v skutočnosti pokračovaním rovnakého plynutia...“^[80]

[80] Walpola Rahula, *What the Buddha Taught* (Revised and Expanded Edition with Texts from Suttas and Dhammapada), New York: Grove Press ²1976, 34.

Úvod

Náboženská situácia v historickom Japonsku je definovaná spolupôsobením dvoch hlavných tradícií – buddhizmu a šintó – ktoré spočiatku existovali oddelene a bez vzájomného vplyvu. Na jednej strane figurovalo staroveké šintó ako pôvodné a najstaršie japonské náboženstvo, rozšírené medzi obyvateľmi japonských ostrovov pred príchodom buddhizmu, prírodné náboženstvo uctievané božstvá nebies a zeme nazývané *kami* 神. Na druhej strane stál buddhizmus ako systematický nábožensko-filozofický systém, ktorý si v priebehu tisícročného vývoja naprieč ázijským kontinentom našiel v polovici 5. storočia svoju cestu aj do Japonska, aby sa počas nasledujúcich storočí dostal na úroveň štátnej doktríny rozširovanej s podporou cisárskeho rodu. Buddhizmus aj z tohto dôvodu predstavoval v stredovekom Japonsku spoločensky dominantnú tradíciu, náboženstvo panovníckeho rodu a dvorskej aristokracie, ktoré sa spájalo so vzdelanosťou a blahobytom. Naopak šintó ostalo vierou obyčajného človeka, vierou v prírodné sily a božstvá spojené s poľnohospodárskym cyklom, ktoré sídlili v stromoch, riekach, vodopádoch, kameňoch, poliach a horách všade navôkol.

Nemôžeme však povedať, že by následný vývoj oboch tradícií prebiehal izolovane a bez vzájomného kontaktu medzi šintó a buddhizmom, práve naopak. Prírodným chodom udalostí a vzájomným pôsobením oboch tradícií došlo už krátko po uvedení buddhizmu do Japonska k obojstrannému prelínaniu medzi ním a šintó, ktoré dalo vzniknúť špecifickému obrazu stredovekého japonského náboženstva. O konkrétnom prípade a spôsobe tohto prelínania medzi domácou tradíciou šintó a importovaným buddhizmom ilustrovanom na prípade pútnickej oblasti Kuma-no, ktorá bola v japonských náboženských dejinách ojedinelým príkladom horského regiónu, prístupného nielen mužom, ale aj

ženám, bude pojednávať práve tento text. Význam Kumana ako pútnickej oblasti otvorenej ženám, rovnako ako aj rola mníšok pôsobiacich v tomto kraji, tzv. Kumano *bikuni* 熊野びくに・熊野比丘尼, budú prezentované z viacerých perspektív vychádzajúcich z oboch dominantných náboženských tradícií historického Japonska, ktoré čitateľovi priblížia ženy ako náboženské a biologické bytosti. Cieľom je poukázať na rolu a postavenie ženy, ktorá bola z pohľadu dobovej japonskej religiozity na základe svojho prirodzeného spojenia s pôrodom a rodením vnímaná ako nečistá bytosť. Prostredníctvom tejto paralely, ktorá vychádzala z jej biologicky determinovanej spojitosti s menštruačnou a pôrodnou krvou, bola žena zároveň považovaná za bytosť, ktorá je v kontakte nielen so zrodom a pôrodom, ale v duchu tej istej úvahy aj so životom a smrťou. Tento text preto ponúka perspektívu začiatku a konca, života a smrti z pozície jednotlivca, menovite z pozície ženy v Japonsku v stredovekých obdobiach Heian (794–1185) a Kamakura (1185–1333).

Japonský náboženský synkretizmus

Fenomén šintó-buddhistického synkretizmu (po japonsky *šinbucu šúgó* 神仏集合), ktorého počiatky je možné zaznamenať v období Heian, je zásadným špecifikom pri pojednávaní problematiky japonských náboženstiev v priebehu dejín. V praxi sa šintó-buddhistický synkretizmus prejavil napríklad predčítaním buddhistických sútier pred šintó božstvami,^[81] vymenová-

[81] V prípade významnej svätyne Kasuga k tejto udalosti došlo po prvýkrát v roku 859 na základe obdobnej praxe, zaužívanej v iných šintó svätyniach v hlavnom meste približ-

vaním buddhistických mníchov zodpovedných za vykonávanie rituálov pre šintó božstvá *kami*^[82] a budovaním šintó svätých v priestoroch buddhistických chrámov.^[83] Myšlienka šintó-buddhistického synkretizmu je úzko spätá aj s ďalším charakteristickým javom japonskej stredovekej religiozity, a tým je teória o zlučovaní medzi šintó *kami* a buddhistickými božstvami – buddhami – nazývaná tiež teória o buddhistickej podstate japonských božstiev (po japonsky *hondži suidžaku* 本地垂迹^[84]). Na základe tejto koncepcie boli *kami* vnímané optikou bu-

ne od 8. storočia. Mnisi z chrámu Kófukudži, ktorý susedil so svätynou Kasuga, v hlavnej siene svätyne predčítali a kázali na Sútru Vimalakírthiho. Celý rituál bol venovaný Kamatarimu z rodu Nakatomi, zakladateľovi rodu Fudžiwara, ktorý bol ako významný predok rodu považovaný za božstvo *kami*. Alan Grapard, *The Protocol of the Gods: A Study of the Kasuga Cult in Japanese History*, Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press 1992, 76.

[82] Susan Tyler, „Honji Suijaku Faith“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16/2–3, 1989, 227–250, 237.

[83] Mark Teeuwen – Fabio Rambelli (eds.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji suijaku as a combinatorial paradigm*, London – New York: RoutledgeCurzon 2003, 1.

[84] Spojenie *hondži suidžaku* vyjadruje lokálne japonské prejavvy pôvodných buddhistických božstiev. *Hondži* 本地 doslova znamená „pôvodná zem“, čím sa myslí India, rodisko buddhizmu, avšak toto slovo sa obvykle prekladá ako „pôvodné tvary“ (*original forms*) a označuje buddhistické božstvá – buddhov a bódhisattvov. Slovo *suidžaku* 垂迹 v preklade znamená „predávané stopy“ (v angličtine obvykle

ddhistického učenia, a preto boli rovnako ako všetky ostatné bytosti považované síce za božstvá, ale trpiace, ktoré súčasne prahnú po tom, aby mohli načúvať Budhovmu učeniu, dharme. Buddhistické božstvá sa teda považovali za bytosti, ktoré preukázali Japoncom svoj súcit a objavili sa v ich vzdialenej zemi, na samom okraji buddhistického sveta, ako dočasné emanácie pôvodných indických božstiev v podobe lokálnych *kami*, ktoré sú na základe tejto logiky považované za miestne (t.j. japonské) podoby buddhov a bódhisattvov.^[85]

Kami, pôvodne miestne božstvá nebies a zeme, začali byť postupom času považované za ochrancov buddhistickej dharmy, ktoré sa môžu stať bódhisattvami, t.j. bytosťami na ceste k prebudeniu, usilujúcimi o vyslobodenie všetkých. Inými slovami povedané boli *kami* vnímané ako božstvá, ktoré majú schopnosť pomôcť trpiacim na ich ceste k prebudeniu, a preto rovnako, ako sa ľudia obracali o pomoc a spásu k buddhom, mohli vo svojich modlitbách adresovať aj šintó *kami*. V konečnom štádiu vývoja myšlienky o zlučovaní *kami* a buddhov došlo k identifikácii medzi oboma skupinami božstiev, dôsledkom čoho boli *kami* považované za lokálne – špecificky japonské – prejavy buddhov a bódhisattvov, ktoré vedú ľudí k vyslobodeniu z kolobehu znovuzrodení zažívaných v sansáre. K vyššie popísanému blízkemu spolupôsobeniu a v podstate aj k zlúčeniu pôvodných japonských šintó božstiev *kami* a buddhistických božstiev došlo aj v kraji Kumano, dôležitej pútnickej oblasti nachádzajúcej sa

prekladané ako *local traces*), teda miestne prejavy, manifestácie buddhistických božstiev v Japonsku, ktoré v kontexte pôvodného šintó predstavujú prírodné sily a božstvá *kami*.

[85] Viac k tomu vid' M. Teeuwen – F. Rambelli (eds.), *Buddhas and Kami in Japan...*

južne od hlavného mesta Kjóta. V tomto regióne sa totiž rozšírili a udomácnili náboženské prejavy, ktoré boli charakteristické práve pre túto oblasť, tzv. viera oblasti Kumano, *Kumano šinkó* 熊野信仰, spájajúca prvky buddhizmu a šintó, nakoľko tieto hory a ich božstvá boli odnepamäti rovnako významné pre obe tradície.

Kumano v buddhistickej a šintó tradícii

Oblasť Kumano je spomínaná už v starovekých japonských kronikách *Kodžiki* a *Nihonšoki*, najstarších japonských literárnych pamiatkach, ktoré sú prvými nábožensko-historickými textami predstavujúcimi japonské božstvá *kami*, ich pôvod a vzťah s panovníckym rodom. V kronike *Kodžiki* (spísanej v roku 712) sa Kumano uvádza v súvislosti s pochodom legendárneho cisára Džinmua, údajného zakladateľa japonského cisárskeho rodu, smerom na východ. Džinmu sa z južného ostrova Kjúšú vydal spolu so svojim bratom smerom k oblastiam dnešnej Okajamy a Ósaky, až dorazili do „miest nazývaných Medvedí les“ (*kumano*), kde sa im pred „očami hmlisto zjavoval a opäť mizol obrovský medved“.^[86] Nie je nezaujímavé, že v súvislosti s týmto miestom, Kumanom, sa Džinmu po prvýkrát v kronikách spomína ako „cisár, potomok nebeských bohov“.^[87] V kraji Kumano okrem

[86] Karel Fiala, *Kodžiki: Kronika dávneho Japonska*, Praha: ExOriente 2012, 136.

[87] K. Fiala, *Kodžiki...*, 136. Džinmuovo „cisárstvo“ je historicky sporné, keďže udalosti tohto obdobia, popisované v kronike *Kodžiki*, pochádzajú z mýtického Veku božstiev

toho Džinmu obdržal od svojich ochrancov, nebeských božstiev, magický meč. Božstvá ho súčasne varovali, aby nepostupoval ďalej do vnútrozemia, pretože „spurných bohov je príliš veľa“, a preto z neba zoslali „na zem obrieho osemsiahového havrana“, ktorý mal Džinmuovi ukázať správnu cestu.^[88] Havran je ako posol miestnych božstiev dodnes symbolom nielen celej oblasti

神世 a doby vládnutia legendárnych japonských panovníkov. Tých dejiny na základe tradičných letopočtov radia do 6. storočia pred našim letopočtom, ktoré však vývojovo odpovedá historickému obdobiu Džómon, kedy v Japonsku prevládal predpoľnohospodársky spôsob života a obživy, charakterizovaný relatívne izolovanou existenciou skupín lovcov a zberačov. Viď napríklad Gina Barnes, *State Formation in Japan: Emergence of a 4th-century ruline elite*, London: RoutledgeCurzon, 2007; Edward Kidder, *Himiko and Japan's Elusive Chiefdom of Yamatai: Archaeology, History, and Mythology*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007; alebo Zuzana Kubovčáková, *Politizácia božstiev kami a vytváranie naratívnej ideológie v starovekom Japonsku: Počiatky uctievania japonských božstiev a ich odraz v kronikách*, dizertačná práca, Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky 2012.

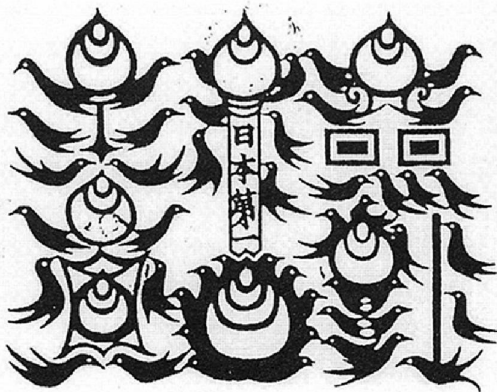
- [88] K. Fiala, *Kodžiki...*, 137. Spojenie „spurní bohovia“ popisuje miestne božstvá zeme, danej oblasti, ktoré si mal Džinmu na základe slov bohyně Amaterasu podrobiť. Fiala zároveň píše, že havran je dodnes posvätným symbolom bohyně slnka a celej prefektúry Wakajama, v ktorej sa nachádza oblasť Kumano. Kidder ponúka zaujímavé doplnenie, keď spomína trojného havrana ako staroveký kórejský symbol slnka, viď Edward Kidder, *Japan Before Buddhism*, New York: Frederick A. Praeger 1959, 164.

Kumano, ale aj ochranným zvierateľom, ktorého amulety (obr. 1) kumanské mníšky rozdávali miestnym pútnikom. Podľa druhej cisárskej kroniky menom Nihonšoki (spísanej v roku 720) sa v oblasti Kumano zároveň nachádza podsvetná krajina Jomi, krajina zosnulých bytostí, do ktorej sa odobrala bohyňa Izanami po tom, čo si pri pôrode boha ohňa spálila lono.^[89] Kumano je preto od dávneho prezentované ako oblasť obývaná mnohými *kami*. Tiež je popisované ako kraj požehnaný prítomnosťou a ochranou nebeských božstiev, a rovnako aj ako miesto spojené so smrťou. Uctievanie božstiev v oblasti Kumano sa však nespomína len v mýtických príbehoch uvedených kroník, ale jeho tradícia siaha až do prehistorických dôb. Aj preto Kumano pretrvalo ako kultové centrum aj v období Nara (710–794), kedy do tejto oblasti smerujú prví asketickí mnísi, ktorí pravdepodobne nadviazali na staršie formy náboženskej praxe pochádzajúcej z kraja Kumano. Ako dôkaz čulej aktivity v ranom období dejín buddhizmu v Japonsku môže slúžiť aj nález najstaršej sošky bódhisattvy Kannon v tejto oblasti, ktorá pochádza zo 7. storočia.^[90]

[89] George Aston, *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD 697*, Tokyo: Tuttle Publishing 1972: I, 21.

[90] Elizabeth ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1998, 163.

紀伊新宮鎮座
熊野権現速玉大社



日本第一大靈驗所
熊野牛王

Obz. 1. Ochranný talizman z oblasti Kumano so štýlizovanými vyobrazeniami trojného havrana, prastarého kumanského symbolu

Podľa Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002, 559.

V súvislosti s buddhizmom sa oblasť Kumano spája s legendou, ktorá predstavuje pôvodné buddhistické božstvá (*hondži*) vo forme lokálnych *kami* (*suidzaku*) a ktorej dej sa vracia až do starovekej Indie. Podľa tohto príbehu mal panovník magadhského kráľovstva tisíc manželiek, ale žiadna z nich mu nepovila syna. Jedna jeho manželka menom Gosuiden sa oddane modlila k bódhisattve Kannon, aby si ju panovník všimol. Kannon jej prosby odmenila tým, že pôvodne prostú ženu premenila na nevídanú krásavicu, ktorá sa stala kráľovou favoritkou a otehotnela. Jej obľúbenosť u kráľa však vzbudila nenávisť ostatných panovníkových manželiek, ktoré sa najprv všemožne snažili pripraviť ju o očakávaného potomka, ale bez úspechu. Odhodlané zbaviť sa svojej sokyne za každú cenu nechali ostatné kráľove manželky odvieť Gosuiden do ďalekých hôr a tam jej

odňať hlavu. Rovnako ako aj seba, tak aj osud svojho syna vložila Gosuiden do rúk buddhov a bódhisattvov, ktorí nad ním bdeli po dobu troch rokov po matkinej smrti. Počas tejto doby dieťa pilo mlieko z tela svojej bezhlavej matky a nechalo sa krmiť divokými zvermi. Neskôr ho našiel horský askéta, ktorý ho vychovával až do jeho siedmich rokov, kedy mu princ prezradil svoj skutočný pôvod. Askéta odviedol princa ku kráľovi, ktorý ho ihneď požiadal, aby pomocou svojich magických schopností priviedol zosnulú Gosuiden späť k životu. Keď sa tak stalo, všetci sa radostne objali a kráľ, jeho manželka Gosuiden a mladý princ spolu s mníchom-askétom a niekoľkými ďalšími konkubínami odleteli do Japonska, kde sa usídlili v horách v Kumane.^[91] Gosuiden sa tak stala hlavným božstvom v tejto oblasti, tzv. Kumano *gongen* 熊野権現, ktoré je v skutočnosti spojením troch rôznych božstiev sídliačich v troch hlavných šintó svätyniach, roztrúsených v horách kraja Kumano. Kumano *gongen* preto predstavuje nielen japonskú emanáciu pôvodne indického ženského božstva, ale súčasne aj jednotnú manifestáciu všetkých ostatných božstiev uctievaných v pútnickej oblasti Kumano.

Kumano ako pútnické centrum

V pútnickej oblasti kumanských hôr stoja tri najdôležitejšie svätyne: Hlavná svätyňa Kumano *hongú taiša*, tzv. Nová svätyňa Kumano *šingú taiša* (tiež nazývaná Kumano Hajatama *taiša*) a Kumano Nači *taiša*, pomenovaná podľa presláveného vo-

[91] Ikumi Kaminishi, *Explaining Pictures: Buddhist Propaganda and Etoki Storytelling in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006, 219.

dopádu Nači, ktorý je sám o sebe uctievaný ako miestne božstvo *kami*. Tieto tri svätyne sú zároveň miestami uctievania buddhistických božstiev, a to buddhu Amidu (v Hlavnej svätyni Kumano *hongú taiša*), liečiteľského buddhu Jakušiho (v Novej svätyni) a Tisícrukej bódhisattvy Kannon (v Kumano Nači *taiša*).^[92] Toto jednotné uctievanie buddhistických božstiev v šintó svätyniach v oblasti Kumano pochádza z polovice 11. storočia, kedy Kumano začalo predstavovať pútnickú destináciu nielen pre mníchov a potulných svätcov, ale aj pre členov dvorskej šľachty a široké vrstvy bežného obyvateľstva. Všetky tri svätyne sú umiestnené na vrcholoch kumanských hôr, ktoré sa jednotne nazývajú Tri kumanské vrcholy, Kumano *sanzan* 熊野三山, a slúžia ako popisné označenie pre celú kumanskú oblasť. Buddha Amida, uctievaný v Hlavnej svätyni Kumano Hongú *taiša*, navodzuje predstavu, že medzi oblasťou Kumano a Západným rajom buddhu Amidu, Zemou blaženosti Sukhávati, existuje priama súvislosť. Kumano preto začalo byť považované za Amidov raj blaženosti na zemi, a oblasť svätyne Nači bola stotožňovaná so zemským rajom bódhisattvy Kannon, po japonsky Fudaraksen.^[93] Aj z tohto dôvodu sa veľa pútnikov vydávalo na cestu do

[92] V texte sú uvádzané japonské mená božstiev. Amida je japonské označenie pre buddhu Amitábhmu, buddhu nekonečného svetla, Jakuši je buddha Bhaišadžaguru, tiež nazývaný buddha liečiteľ, a Kannon je bódhisattva Avalókitéšvara, bódhisattva súcitu. Viď napríklad Damien Keown, *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press 2004.

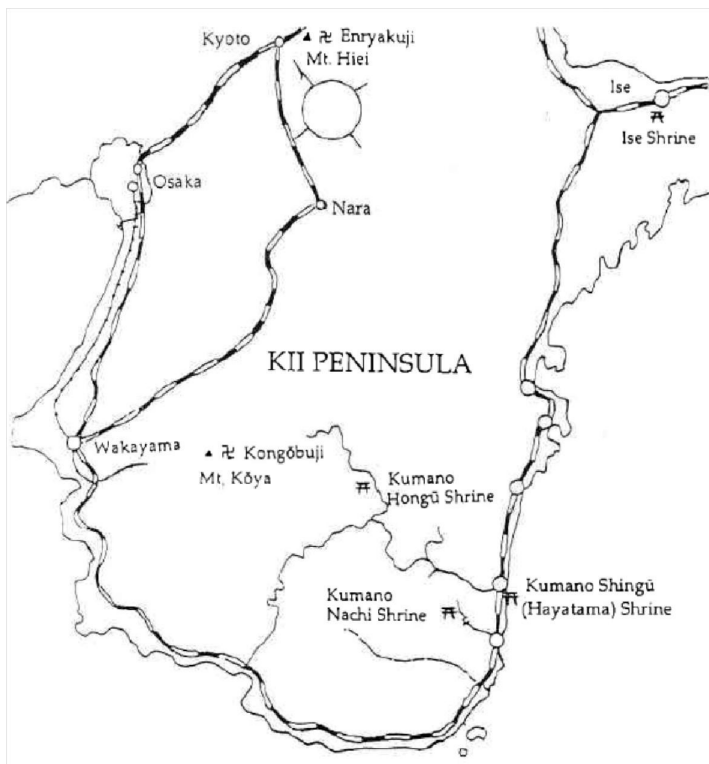
[93] Blízka súvislosť medzi buddhom Amidom a bódhisattvou Kannon, ako aj ich časté spoločné ikonografické vyobrazenie, sú vysvetľované na základe ich vzájomnej spojitosti: Kannon je považovaná za duchovného nasledovníka

kraja Kumano, „aby ešte počas života napodobnili vlastnú cestu do zeme Sukhávati, ktorú dúfali podniknúť po svojej smrti“^[94] a Kumano sa tak stalo najznámejšou pútnickou oblasťou vrcholného stredoveku.^[95] Celá púť sa obvykle začínala v hlavnom meste Kjóte, ktoré je od Kumana vzdialené približne 330 km (mapa 1). Cesta najprv viedla do hlavnej svätyne Kumano Hongú *taiša*, odkiaľ sa pútnici vydali na 130 km dlhú cestu smerom na pobrežie do svätýň Kumano Šingú *taiša* a Kumano Nači *taiša*. Spiatočná cesta smerovala najprv opäť do hlavnej svätyne Hongú *taiša*, a až potom naspäť do Kjóta. Celá púť medzi hlavným mestom a kumanskými horami, ktorá merala približne 800 km, trvala v stredovekom období dva alebo viac týždňov a pútnici sa na tento náročný pochod vydávali vo viere, že tým môžu ovplyvniť svoje znovuzrodenie v Západnom raji buddhu Amidu.

buddhu Amidu, za jeho pomocníka a sprievodcu. Jedna z japonských foriem bódhisattvu Kannon, Šó Kannon bosacu 聖觀音菩薩, sa údajne zrodila zo svetelného lúča, ktorý vyžaroval z Amidovho pravého oka. Viď Louis Frédéric, *Buddhism: Flammarion Iconographic Guides*, Paris – New York, Flammarion 1995: 155.

[94] E. ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas...*,164.

[95] I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*, 162-163.



Mapa 1. Polostrov Kii

Na severe polostrova sa nachádza chrám Enryakudži na hore Hiei, hlavný chrám školy Tendai, ktorý mal zo severovýchodu ochraňovať hlavné mesto Kjóto. Ďalej južne vo vnútrozemí je hora Kója, hlavné centrum ezoterickej školy Šingon, a východne od nej je trojica kumanských svätých. Vyššie na severe, východne od miest Kjóto a Nara je svätyňa v Ise, miesto uctievania slnečnej bohyně Amaterasu. Celý polostrov tak predstavuje pútnu oblasť viacerých škôl a rôznych tradícií.

Podle Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002, 466.

Význam Kumana, ležiaceho v samom strede polostrova Kii, ako pútnického centra je nespochybniteľný. Vlastne je možné povedať, že celá juhovýchodná oblasť polostrova Kii bola od nepamäti zásadnou pútnickou oblasťou. Stačí si pripomenúť prípad mnícha Kúkaia (774–835), zakladateľa ezoterickej školy Šingon, ktorý prežil dlhé obdobie v odlúčení a praktizoval asketický tréning podľa vzoru potulných svätých mužov *hidžiri* 聖. Síce nevieme, v ktorých horských oblastiach pobýval Kúkai v priebehu rokov 791–804, kedy o ňom chýbajú v heianských kronikách zmienky,^[96] je však možné predpokladať, že sa jednalo práve o oblasť v blízkosti hlavného mesta Nara na spomínanom polostrove Kii, keďže práve na hore Kója južne od hlavného mesta vybudoval Kúkai neskôr hlavný chrám a sídlo svojej školy. Inak tomu nebolo ani v prípade jeho súčasníka a ďalšieho významného mnícha obdobia Heian menom Saičó (767–822), ktorý krátko po svojej mníšskej ordinácii v roku 785 opustil hlavné mesto Nara, aby sa v oblasti hory Hiei – neskôr centra školy Tendai, ktorej učenie priniesol do Japonska na začiatku 9. storočia – venoval životu v odlúčení a odriekaní. Na hore Hiei sa Saičó venoval aj meditácii, uctievaniu božstiev a štúdiu buddhistických textov. Ako sa dozvedáme v *Cambridge History of Japan*, jeho rozhodnutie „pobývať na hore Hiei bolo v súlade s praktikami mnohých mníchov tej doby, ktorých cieľom bola očista a možno aj získanie nadprirodzených síl prostredníctvom odriekania v horách“.^[97]

[96] Stanley Weinstein, „Aristocratic Buddhism“, in: Donald H. Schively – William H. McCullough (eds.), *The Cambridge History of Japan: Volume 2 Heian Japan*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, 449–516: 474.

[97] Stanley Weinstein, „Aristocratic Buddhism...“, 462.

Nielen oblasti hory Hiei a hory Kója boli odvekými centrami asketického tréningu japonských mníchov, či už ordinarovaných alebo potulných, ale aj ďalšie regióny na polostrove Kii lákali mnohých pútnikov. Severovýchodne od hory Kója sa nachádzajú horské oblasti Ómine a Jošino, ktoré sú dodnes pútnickými centrami potulných mníchov *jamabuši* 山伏. Mnísi *jamabuši* sa síce oficiálne nehlásili k žiadnej škole etablovaného buddhizmu, avšak pôsobili ako putovní učitelia a propagátori buddhistického učenia medzi obyčajným ľudom. *Jamabuši* boli taktiež známi ako liečitelia, exorcisti a znalci rôznych remesiel, vďaka čomu počas svojho cestovania naprieč krajinou pomáhali bežnému obyvateľstvu. Hory pre nich boli naopak miestom asketickej praxe, prostredníctvom ktorej nadobúdali svoje magické schopnosti, ale tiež dosahovali tzv. buddhovstvo v tomto tele, japonsky *sokušin džóbcu* 即身成仏, ktoré bolo vrcholným cieľom ich náboženského tréningu.^[98] V priebehu svojho pobytu v horách tejto oblasti – počas ktorého sa pútnická trasa tiahla medzi horami Jošino, Ómine a Kumano – zdolávali asketickí mnísi vrchol po vrchole, aby si mohli uctiť buddhov, bódhisattvov a *kami* vykonávaním rituálov zasvätených rôznym božstvám. Hory boli pre asketických pútnikov zároveň miestom, ktoré poskytovalo výživu potrebnú k prežitiu a vývoju.

Akoby doposiaľ spomínané kultové centrá stále neboli dostatočným odkazom významu celej oblasti vo vzťahu k náboženským púťam prevažne buddhistických škôl, na východnom pobreží polostrova Kii, severne od kraja Kumano, sa nachádza aj šintó svätyňa Ise, zasvätená bohyni Amaterasu ómikami 天照大御神, ktorá je považovaná za božského predka japonského cisárskeho rodu. Vďaka tomu je celá oblasť Ise považovaná

[98] Hitoshi Miyake, „Religious Rituals in Shugendo: A Summary“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16/2-3, 1989, 101-116.

za posvätnú pôdu, vyhradenú hlavnej bohyni japonského šintó panteónu. Súhrnne preto môžeme povedať, že polostrov Kii sa vyznačuje veľkým množstvom zásadných chrámových komplexov, šintó svätýň a kultových centier, ktoré sú rovnako dôležité pre buddhistickú aj šintó tradíciu.

Kumanské mníšky

Celá pútnická trasa v oblasti Kumano bola spájaná s postavami už spomínaných kumanských mníšok, tzv. Kumano *bikuni* (obr. 2), ktoré je možné popísať ako ženy-kazateľky propagujúce buddhistické učenie medzi miestnymi pútnikmi. Boli to potulné mníšky, ktoré podobne ako *jamabuši*^[99] rozširovali svoje znalosti o buddhistickom učení, o karmickom zákone príčiny a následku,^[100] na príklade vyobrazenia buddhistických pekiel podľa

[99] O vzťahu medzi mníchmi *jamabuši* a kumanskými mníškami, prípadne o informáciách o ich prostitúcii viď Barbara Ruch, „Woman to Woman: Kumano *bikuni* Proselytizers in Medieval and Early Modern Japan“, in: Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002, 537–580; alebo Bernard Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2003, príp. I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*

[100] Slovo karma znamená čin, skutok. Zákon karmy implikuje princíp o príčine a následku, z ktorého vyplýva, že každý dobrovoľný a úmyselný skutok nutne spôsobuje určitý

miesta pôvodu nazývanom Mandala Desiatich svetov (obr. 3). Za pomoci tejto mandaly, ktorá predstavuje ilustrovaný obraz života a smrti, vrátane znázornenia pekelných oblastí, do ktorých sa môže bytosť na základe svojich skutkov prerodiť, vysvetľovali kumanské mníšky základy buddhistického učenia. Barbara Ruch ich popisuje nasledujúcim spôsobom:

„Poväčšinou sedeli vonku, na rohoži položenej popri rušnej ceste, v charakteristickom rečníckom postoji s jedným kolenom zdvihnutým, a spievali nejakú pieseň, príbeh alebo kázeň podľa farebných malieb, ktoré viseli vedľa nich na prenosnom stojane, prípadne na stene nablízku. Pritom ukazovali paličkou, na konci ktorej mali bažantie perá, na detaily príbehu pred nimi, ktorý približovali svojim poslucháčom. Obvykle ich sprevádzala mladá mníška-pomocníčka, ktorá medzi obecnstvom posielala naberačku s dlhou rúčkou a zbierala príspevky na opravu a údržbu chrámových budov na horách v Kumane.“^[101]

následok; akýkoľvek čin nevyhnutne vyúsťuje v následok, ktorý je predurčený charakterom prvotného skutku. Zároveň platí, že pred dôsledkami karmy nie je možné uniknúť a nikto, vrátane Buddhu, nemá schopnosti odpustiť následky zlých skutkov. Pre podrobný výklad viď Damien Keown, *Oxford Dictionary of Buddhism...*, 137–138.

[101] B. Ruch, „Woman to Woman...“, 561.



Obr. 2. Kumanská mníška a jej pomocníčka

Mníška sedí na zemi, jedno koleno má zdvihnuté a pomocou paličky ukazuje na Mandalu Desiatich svetov zavesenou pred sebou, prostredníctvom ktorej vysvetľuje zákon karmy a princíp prerodzovania v san-sáre. Na mandale je vidieť oblúk života, pod ním znak pre srdce – ko-koro • 心 – a jednotlivé pekelné oblasti. Za ňou sedí jej pomocníčka, mladá mníška s oholenou hlavou, ktorá má v ruke naberačku na dlhej rúčke, aby mohla od zhromaždených poslucháčov vyberať peniaze.

Podle Ikumi Kaminishi, *Explaining Pictures: Buddhist Propaganda and Eto-ki Storytelling in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006, obr. 9.



Obr. 3. Kumanská Mandala Desiatich svet

Horná časť mandaly zobrazuje oblúk života, ktorý predstavuje jednotlivé fázy v živote človeka. Jej dolná časť vyobrazuje rôzne buddhistické peklá, do ktorých sa vchádza šitô bránou torii zároveň označujúcou vstup do svätyne božstiev kami. V strede mandaly je umiestnený jej hlavný odkaz:

- (1) buddhistický oltár, na ňom obetiny slúžiace k nasýteniu zosnulých bytostí a hladných duchov, nad nimi*
- (2) japonský znak pre srdce – kokoro • 心 – ktorý označuje stred, láskavosť, súciti a empatiu, a*
- (3) tesne pod oblúkom života stojí buddha Amida pripomínajúci možnosť znovuzrodenia v Západnom raji blaženosti.*

Podle Ikumi Kaminishi, *Explaining Pictures: Buddhist Propaganda and Etoki Storytelling in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006, obr. 8.

Spojenie medzi ilustrovaným obrazom (po japonsky *e* 絵) a hovoreným slovom vysvetľujúcim (*toku* 解) princípy zákona karmy sa ukázalo byť efektívnou metódou „kázania obrázkov“ (*etoki* 絵解き), za pomoci ktorej kumanské mníšky šírili buddhistické myšlienky o odplate za skutky prítomného života. Toto učenie mohlo byť dôležité najmä pre „ženy, ktoré málokedy môžu ísť na púte do chrámov a nikdy nepočuli kázeň ani nič podobné, a nevedia, čo si počať s týmto životom, k nim sa boli kumanské mníšky schopné dostať a kázať im buddhistickú dharmu“^[102] Kumanské mníšky tak na jednej strane kázali buddhistické učenie medzi bežným ľuďom, medzi pútnikmi v horách Kumano a okolí, súčasne však za tieto služby vyberali peňažné dary (japonsky *kandžin* 勧進), ktoré odovzdávali v miestnych chrámoch a svätyniach. Ich príspevky do tzv. „náboženskej ekonómie“^[103] v oblasti Kumano museli byť značné, keďže práve vďaka nim došlo k oprave svätyne bohyne Amaterasu v Ise, ktorá prišla o podporu cisárskeho dvora v období neskorého stredoveku.^[104]

Buddhistické mníšky v Japonsku boli sprvu, krátko po príchode Buddhovho učenia do krajiny, veľmi vítané a podporované. Dokonca prvou osobou vysvätenou v Krajine vychádzajúceho slnka bola žena, mníška menom Šima (narodená v r. 520),

[102] B. Ruch, „Woman to Woman...“, 547.

[103] Alison Tokita, *Performance and Text: Gender Identity and the Kumano Faith*, <intersections.anu.edu.au/issue16/tokita.htm> [25. 7. 2013].

[104] B. Faure, *The Power of Denial...*, 251.

ordinovaná v roku 584 za vlády cisára Bidacua.^[105] Táto mníška, známa pod svojím buddhistickým menom Zenšin, bola spolu so svojimi dvoma žiačkami zároveň vyslaná do Kórey k ďalšiemu štúdiu buddhizmu, čo bolo v dejinách japonského buddhizmu po prvýkrát, kedy bol niekto vyslaný na štúdiá na pevninu.^[106] O buddhistických mníškach tohto obdobia sa zároveň dozvedáme, že boli veľmi aktívne a zúčastňovali sa dokonca oficiálnych buddhistických ceremónií v cisárskom paláci.^[107] Nielen medzi buddhistickou sanghou, ale aj medzi laickými ženami – cisárovkami a dvorskými šľachticnými – bolo veľa prívrženkýň buddhizmu, ktoré silno podporovali rozširovanie Buddhovho učenia v krajine. Ako dokazujú literárne a umelecké pamiatky z tej doby, ženy sa aktívne podieľali najmä na maľovaní a vyšívaní buddhistických vyobrazení, ako aj na prepisovaní buddhistických sútier. S príchodom oficiálnych zmien v organizácii buddhistkej sanghy, ktoré nastali začiatkom 8. storočia v súvislosti so Saičóovými aktivitami o založenie samostatnej školy Tendai, však došlo k značným obmedzeniam týkajúcim sa práve ženskej sanghy. Ako píše Jošida: ženy „stratili možnosť byť ordinované a počet oficiálne vysvätených žien značne klesol. Veľa ženských kláštorov stratilo zdroje podpory a bolo opustených, z niektorých sa stali mužské chrámy. Ženy tak boli vytlačené zo štátnych a dvorských buddhistických ceremónií a ťažisko ich

[105] B. Ruch, „Woman to Woman...“, 538.

[106] *Ibid.*

[107] Kazuhiko Yoshida, „Religion in the Classical Period“, in: Paul Swanson – Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006, 144–162: 155.

aktivít sa presunulo do iných oblastí“.^[108] Nie je preto vylúčené, že medzi tieto „iné oblasti“ sa počítalo aj potulné kazateľstvo v blízkych oblastiach v okolí hlavného mesta, medzi ktoré kraj Kumano nesporne patril.

Ženy a hory v kontexte japonských náboženstiev

V duchu náboženského synkretizmu stredovekého Japonska v sebe hlavné božstvo uctievané v kraji Kumano, kombinujúce božstvo Kumano *gongen* zároveň zahŕňa buddhistické božstvá uctievané v kumanských svätyniach, a preto zosobňuje ich jednotnú a celistvú podobu. Príbeh o indickej princeznej odkazuje na prastaré korene buddhizmu v krajine jeho zrodu, odkiaľ do Japonska priletel kráľ so svojou rodinou, aby sa tu usadil. Táto legenda preto príkladne ilustruje, ako si vážený indický panovník dobrovoľne vybral Kumano za miesto svojho ďalšieho pobytu, vyzdvihujúc tak Japonsko ako krajinu rovnocennú Indii a jej starovekej buddhistickej tradícii. Príbeh o magadhskom kráľovi a jeho manželke tak vo svojej podstate dodal autoritu a dôveryhodnosť pútnickej praxi v oblasti Kumano, a tiež zdôraznil spojitosť medzi princeznou Gosuiden a kumanskými ženami, či už mníškami alebo pútničkami. V tomto kontexte zohrávajú dôležitú úlohu práve ženské aspekty legendy o princeznej Gosuiden – modlitby k ženskej podobe bódhisattvu Avalókitéšvara, fyzická krása, počatie syna, pôrod a (znovu)zrodenie – ktoré predstavovali kľúčové prvky pripomínajúce význam kraja Kumano ako

[108] Kazuhiko Yoshida, „Religion in the Classical Period...“, 155.

pútnického centra otvoreného ženám. Božstvo Kumano *gongen* je preto stelesnením charakteristických ženských schopností a vlastností, ktoré dali vzniknúť novým božstvám spájajúcim myšlienky buddhizmu a šintó, a zároveň prezentovali kraj Kumano ako prístupný a vítajúci ženské pútničky.

Vychádzajúc z významu polostrova Kii a jeho mnohých asketických centier a pútnických oblastí po stáročia lákajúcich početné davy návštevníkov by sa dalo predpokladať, že chrámy a svätyne v tejto oblasti sú otvorené pre ľudí všetkých spoločenských vrstiev a skupín, ale opak je pravdou. V skutočnosti je práve v súvislosti so špecifickými predstavami, ktoré sa v Japonsku od nepamäti spájajú s horami ako posvätnými príbytkami božstiev, dôležité pripomenúť, že ich prístupnosť v tomto kraji je obmedzená. Napríklad svätyňa v Ise je všeobecne neprístupná bežným obyvateľom aj v dnešnej dobe – a inak tomu nebolo ani v minulosti – a do jej areálu smú vstúpiť len členovia japonského cisárskeho rodu a vybraní kňazi slúžiaci v svätyni bohyne Amaterasu. Oblasť hory Kója, rovnako ako aj hora Hiei, bola historicky neprístupná ženám od doby, kedy boli ustanovené za centrá buddhistických škôl Tendai a Šingon na začiatku 9. storočia, a púť po hore Ómine je pre ženy dodnes zakázaná. Tieto obmedzujúce nariadenia sú výsledkom vnímania ženy ako nečistej bytosti, ktoré vyplývajú z jej spojitosti s krvou, menštruáciou a pôrodom. Na základe tejto myšlienky bol v obdobiach Heian a Kamakura formulovaný zákaz o vstupovaní žien do posvätných oblastí, po japonsky *njonin kekkai* 女人結界. V japonskom kontexte je však dôležité poznamenať, že sa opätovne jedná o odraz typického prelínania buddhistických a šintó prvkov, keďže v oboch tradíciách je možné nájsť odkazy pre takéto obmedzenia voči ženám.

V japonskom ponímaní boli hory od nepamäti považované za miesto prebývania *kami*, a teda posvätný priestor, do ktorého sa mohlo vstupovať len v určitých vymedzených obdobiach

a za konkrétnych okolností.^[109] Tiež nie všetkým bol však tento prístup umožnený, nakoľko horské oblasti boli zároveň považované za svet nielen nadprirodzených, ale aj zosnulých bytostí, a preto boli úpätia hôr vyhradené ako miesta posledného odpočinku mŕtvych, kam pozostali odkladali ich telá.^[110] Po príchode buddhizmu do Japonska sa hory stali svetom *kami* a zosnulých predkov, a tiež posvätnými oblasťami, ktoré zároveň slúžili buddhistickým mníchom ako zdroje očisty a obnovy. V tejto súvislosti prevláda presvedčenie, že horské božstvá, *yama no kami* 山ノ神, boli nadprirodzené bytosti ženského pohlavia: „Najposvätnejšie hory v Japonsku sú považované za príbytky plodných ženských *kami* s neukojiteľným sexuálnym pudom“.^[111] Carmen Blacker podporuje tento staroveký názor, keď doslova píše, že „hory sú príbytkom horského božstva *jama no kami*, bez pomoci ktorého nie je možné vykonať bezpečný pôrod, a kde môžeme objaviť toto božstvo v podobe ženy podstupujúcej pôrodné bolesti hlboko v kopcoch.“^[112] Preto je tiež rozšírené povedomie, že horské božstvá žiarlili na iné ženy, ktoré by mali vstúpiť

[109] Allan Grapard, „Flying Mountains and Walkers on Emptiness: Toward a Definition of Sacred Space in Japanese Religions“, *History of Religions* 21/3, 1982, 195–221: 196–197; alebo H. Byron Earhart, *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor, 1999, 112–118.

[110] Carmen Blacker, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanic Practices in Japan*, London: RoutledgeCurzon 31999, 58–63.

[111] I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*, 161.

[112] Carmen Blacker, *The Catalpa Bow...*, 63.

do týchto oblastí, do ich priestoru.^[113] Výnimku tvorili mladé dievčatá, ktoré ešte nemenštruovali, prípadne ženy po prechode, ktoré taktiež neboli spájané s biologicky determinovanými charakteristikami plodnosti, materstva a sexuality, implikujúce ich spoločenské role matiek, dojok, pôrodných babíc, manželiek a milieniek. Mladé panny a ženy po prechode boli v kontexte tradičného šintó a ľudových náboženských praktík nielen akceptované, ale dokonca vítané. Tieto dve skupiny nemenštruujúcich žien predstavovali jediné osoby ženského pohlavia, ktoré smeli komunikovať s božstvami. Ženy, ktoré vykonávali rituály pre *kami*, sa súhrnne označovali ako kňazky *miko* alebo médiá *itako* (巫女・神子・巫子), nazývané tiež *kamisama* (神様・カミサマ). Tradične sa nimi stávali na jednej strane panny v ešte dievčenskom veku, a na druhej strane staršie ženy, ktoré prekonal prechod, a teda nepatrili do skupiny plodných žien, ktoré svojou spojitosťou s menštruačnou a pôrodnou krvou podliehali konceptu znečistenia, tzv. *kegare* 穢れ. Všeobecne tiež prevládal názor, že ženy po prechode prekonal „nečisté ženské okolnosti“, a teda sa často stávalo, že aj v domácnosti preberali zvláštne povinnosti, ktoré im prináležali z titulu ich veku a stavu.^[114]

Na tomto mieste je dôležité poznamenať, že tradičné šintó pred príchodom buddhizmu nepoznalo pojem znečistenia krvou

[113] Paul Groner, „Vicissitudes in the Ordination of Japanese Nuns during the Eighth through the Tenth Centuries“, in: Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002, 65–108: 78.

[114] Ženy po prechode boli všeobecne inak zahrňvané do spoločenského života, resp. im prináležali iné role a postavenie, než vydaným ženám v plodnom veku. Viď I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*, 219.

ani strach z neho. Ako dôkaz nám môže poslúžiť veľa príbehov z kroniky *Kodžiki*, v ktorých sa smrť a sexualita vyskytuje bok po boku, často bez hodnotiacich komentárov či náznakov akýchkoľvek negatívnych dôsledkov. Ukážkovým príkladom z *Kodžiki* nech je prípad syna cisára Keikóa menom Jamato take-ru, v ktorom hrdinu od dvorenia vznešenej Mijazu hime neodradí ani jej menštruácia.^[115] Viaceré staršie príbehy v kronikách preto nenaznačujú strach z krvi alebo poškvrniny *kegare*, a tiež sa nezdá, že by pôrod a obavy s ním spojené mali priamu súvislosť z poškvrnienia krvou. Naopak, pravdepodobnejšie vysvetlenie sa ponúka v spojitosti s pôrodom ako nebezpečnou udalosťou, ktorá môže rodiacu ženu priviesť blízko smrti a sveta zosnulých, ktorý bol preda len obyčajnému človeku neprístupný.^[116] Zákazy určené ženám majú preto svoje korene nie v spojitosti so ženami a menštruáčnou a pôrodnou krvou, ale v strachu zo smrti, ktorej sa ženy môžu počas pôrodu priblížiť. Na podporu tohto starovekého spôsobu vnímania smrti môžeme opäť uviesť príklad z kroniky *Kodžiki*, v ktorej boh Izanagi vykoná rituálnu očistu *misogi* 禊 po tom, čo sa vráti z návštevy posmrtnej ríše Jomi, krajiny mŕtvych, a nie po každom pôrode bohyně Izanami, ktorých bolo dovtedy nespočetne.^[117] Potreba Izanagiho očisty v rieke preto nevychádzala zo strachu z poškvrniny krvou alebo pôrodom, ale zo strachu z kontaktu so smrťou.^[118]

[115] K. Fiala, *Kodžiki...*, 192–194.

[116] B. Faure, *The Power of Denial...*, 69.

[117] K. Fiala, *Kodžiki...*, 58–60.

[118] Staroveké japonské rituály, z ktorých mnohé sú namierené na prinavrátenie duše do oslabeného tela chorého či umierajúceho, nasvedčujú tomu, že strach zo smrti bol medzi

Z pohľadu buddhizmu bol zákaz ženám týkajúci sa ich vstupu do posvätných oblastí výsledkom snahy etablovaných buddhistických škôl o zaistenie nábožensko-rituálnej čistoty mníchov. Ženy mali sprvu zakázaný prístup na hory Hiei a Kója, centier buddhistických škôl Tendai a Šingon, pretože obe miesta boli dejiskom rituálov na ochranu štátu (鎮護国家の祈祷所). Mnísi, ktorí vykonávali tieto rituály, mali byť preto nielen slobodní, ale mali zároveň žiť v čistote a zdržanlivosti, aby boli ich rituály účinnejšie.^[119] Zákaz vstupu ženám do areálov buddhistických komplexov a posvätných hôr bol ospravedlnený pomocou tradičných buddhistických argumentov, ktoré prezentovali ženu ako fyzicky a duchovne nečistú. Žena bola – z pohľadu dominantnej mužskej buddhistickej sanghy – vnímaná ako pokušiteľka zafažená svojou minulosťou karmou, kvôli ktorej nemôže dosiahnuť znovuzrodenie ako vyššia duchovná bytosť.^[120] Tento prístup sa nazýva teória o tzv. Piatich prekážkach (gošó 五障, príp. *icucu no sawari* 五つの障り), alebo inými slovami o piatich formách reinkarnácie, ktoré sú mimo dosahu žien. Medzi ne patria: (1) znovuzrodenie ako boh Brahma, tvorca všetkých božstiev, (2) znovuzrodenie ako boh Indra, hlavný strážca božstiev, (3) znovuzrodenie ako Mára, boh túžby, (4) zno-

najstaršími japonskými spoločenstvami všadeprítomný. Viď napr. Carmen Blacker, *The Catalpa Bow...*; alebo aj Z. Kubovčáková, *Politizácia božstiev kami...*, 10.

[119] P. Groner, „Vicissitudes in the Ordination of Japanese ‚Nuns‘...“, 77.

[120] Viď Kazuhiko Yoshida, „The Enlightenment of the Dragon King’s Daughter in the Lotus Sutra“, in: Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002, 297–324: 308–311.

vuzrodenie ako čakravartin, univerzálny svetovládca a (5) znovuzrodenie ako buddha, prebudená bytosť. Buddhistickí mnísi začali tiež rôzne morálne vlastnosti pripisované ženám – ako napríklad faloš, márnosť a chamtivosť – prezentovať súčasne ako príčiny aj dôsledky ich zlej karmy.^[121] Myšlienky o nečistote žien mali svoju obdobu aj v kontinentálnej Číne, avšak v stredovekom Japonsku v obdobiach Heian a Kamakura bola teória o Piatich prekážkach použitá nielen ako vysvetlenie toho, prečo ženy nemôžu v ďalších inkarnáciách dosiahnuť vyššie stupne existencie, ale aj ako dôvod pre ich vykázanie z posvätných oblastí.^[122]

Ako bolo spomínané vyššie, prax konania púťi do oblasti Kumano je veľmi stará, ako môžeme odvodiť z tradície potulných mníchov *jamabuši* patriacich k asketickému hnutiu *šugendó* 修験道, ktorí nadviazali na staroveké náboženské obyčaje tradičného šintó pretrvávajúce v odľahlých horských oblastiach.^[123] Asketickí mnísi *jamabuši* však neboli len potulnými pútnikmi v týchto oblastiach, ale až do obdobia Edo, kedy dochádza k štátnej kontrole náboženských skupín, boli zároveň zodpovednými správcami kumanských chrámov, resp. všetkých buddhistických pútnických centier na polostrove Kii.^[124] Okrem mníchov *jamabuši* zvykli pútnické cesty do oblasti Kumano podnikajú aj členovia vyšších spoločenských vrstiev, ako dokazuje prípad abdikovaného cisára Uda z roku 907, ktorého príklad

[121] B. Faure, *The Power of Denial...*, 63.

[122] B. Faure, *The Power of Denial...*, 63.

[123] Paul Swanson, „A Japanese Shugendō Apocryphal Text“, in: George Tanabe (ed.), *Religions of Japan in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 246–253: 247.

[124] E. ten Grotenhuis, *Japanese Mandalas...*, 164.

neskôr nasledovali ďalšie generácie panovníkov.^[125] Jednalo sa prevažne o abdikovaných panovníkov, ktorých družiny sprevádzali aj ich manželky a cisárovné matky. Zároveň existovalo veľa cisárovien a ďalších šľachtických, ktoré podnikli púť do Kumana samy, bez sprievodu manželov. Boli to jednak ony, ktoré podporili myšlienku ženských pútí do tejto oblasti, no nezaostal ani ľudový folklór. V priebehu 14. storočia sa rozšírila populárna legenda o Izumi Šikibu (približne 978-1036), príslušníčke heianskej aristokracie a známej poetke, ktorá spropagovala kumanské púte medzi ženami všetkých spoločenských vrstiev. Táto legenda spomína, ako sa Izumi Šikibu vybrala na púť do Kumana, ale cestou začala menštruovať. S hlavou v smútku chcela od púte odstúpiť, pretože jej stav by podľa rozšíreného povedomia mohol božstvá uraziť.^[126] Pri tej príležitosti zložila báseň, v ktorej odhalila skutočný dôvod, prečo nemôže pokračovať v ceste. V noci sa jej však prisnil sen, v ktorom ju oslovuje hlavné miestne božstvo Kumano *gongen* – miestna japonská emanácia indickej princeznej Gosuiden, a teda ženské božstvo – aby sa jej priznalo, že je „božstvom, ktoré nedbá takých vecí, akými sú mesačné ťažkosti“.^[127] Izumi Šikibu svoj sen a jeho vyjadrenie kumanskej bohyne vzala ako súhlas a pokračovala preto v púti. Vzhľadom na dobu, kedy sa táto legenda rozšírila, sa nepochybne jedná o fiktívnu udalosť, ktorá bola úmyselne skonštruovaná v storočiach po smrti Izumi Šikibu s cieľom pozdvihnúť popularitu kumanských pútí v ženských kruhoch. V celom Japonsku

[125] Cisár Širakawa podnikol púť do Kumana 12-krát, cisár Toba 23-krát, cisár Goširakawa 33-krát, cisár Gotoba 29-krát, cisár Gosaga dvakrát a cisár Kamejama raz. Vid' I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*, 219.

[126] B. Faure, *The Power of Denial...*, 72.

[127] I. Kaminishi, *Explaining Pictures...*, 161.

existuje veľa príbehov, v ktorých vystupuje Izumi Šikibu, a tento jednoznačne prispel k rozšíreniu povedomia o dôležitosti oblasti Kumano ako popredného pútnického centra, ktoré je otvorené ženám všetkých vrstiev a stavov.^[128]

[128] *Ibid.*

Záver

Už vieme, že hory boli z pohľadu starovekého šintó aj buddhizmu oblasťami, do ktorých ženy nemali prístup – v každej tradícii pre to existovali iné dôvody – a tento úzus bol v celej oblasti polostrova Kii po stáročia striktne dodržiavaný. Oblasť Kumano sa však z tohto vzorca vymykala, vďaka čomu sa stala obľúbenou pútnickou destináciou pre ženy z vyšších aj nižších spoločenských vrstiev. K rozšíreniu tradície náboženských pútí v horách Kumano prispeli aj dve stredoveké legendy vyzdvihujúce rolu ženy ako telesnej, biologickej a sexuálnej bytosti. Legenda o indickej princeznej predstavuje ženu, ktorá porodí nielen svojich biologických potomkov (princezná Gosuiden porodí syna), ale v prenesenej rovine dáva vzniknúť aj celej „rodine“ ďalších božstiev na čele s jednotnou ženskou manifestáciou v podobe kombinujúcej podoby božstva Kumano *gongen*. Na druhej strane príbeh heianskej šľachtickej Izumi Šikibu pripomína, že aj tým pútničkám, ktoré by podľa dávnej predstavy o ženách ako nečistých bytostiach nemali mať prístup do hôr ako sídiel *kami*, je vďaka milosti najvyššieho božstva tejto oblasti – ženského božstva – dovolené podniknúť cestu po kumanských svätyniach.

Vyššie uvádzané príklady navodzujú spojenie medzi ženami a menštruačnou krvou, prípadne medzi ženami a pôrodom, zrodom nového života. Nemenej podstatným je v tejto súvislosti aj spojenie oblasti Kumano so smrťou, ktorá sa traduje od doby prvých japonských kroník na príklade bohyne Izanami a tiež je pripomínaná v legende o princeznej Gosuiden. Paralela medzi ženami a smrťou, ktorá je všadeprítomná v kumanských horách, nakoniec nebola úplne neprirodzená, pretože ženy – matky, rodičky a milenky – na jednej strane počas pôrodu síce udeľovali život, zároveň ho však (v prípade potratu) mohli aj odobrať. Navyše, ženy sa počas pôrodu nachádzali v stave, ktorý

z pohľadu jednoduchého stredovekého človeka hraničil so smrťou, a preto mali takpovediac moc nielen nad životom, ale aj nad smrťou. V duchu týchto predstáv boli kumanské hory pre ženy vyhľadávanou pútnickou destináciou: nielen preto, že sem ženy mali prístup i napriek všeobecne rozšíreným názorom o ženskom znečistení *kegare*, ale aj vďaka obrazu kraja Kumano, ktoré v ich očiach predstavovalo dokonalé pútnické miesto vlastnej duchovnej očisty a obnovy. Oblasť Kumano v sebe spájala prvky buddhizmu aj šintó – uctievanie buddhistických božstiev bok po boku s vyzdvihovaním starovekých šintó prvkov ženskej plodnosti spojených s vnímaním hôr ako zdroja života a súčasne aj miesta smrti – zároveň však predstavovala miesto, kam prúdili zástupy ženských pútničiek z osobných aj univerzálnych náboženských dôvodov v záujme o vlastnú očistu a spásu.

Šambhala a konec světa

Luboš Bělka

(Ústav religionistiky FF MU)

Co je Šambhala a co je šambhalský mýtus? Částečnou odpověď lze nalézt v jedné knize Grahama Colemana:

„Šambhala je mysteriózní země spojená s tantrickým meditačním božstvem Kálačakrou. O Šambhale se říká, že se

nachází na severu světa či vesmíru a toto místo se často ztotožňuje se Střední Asií. Spasitelský šambhalský mýtus je velmi rozšířen mezi tibetskými laiky, kteří běžně věří, že až se v budoucnosti lidská nenávist a chtivost plně projeví ve své ničivé podobě, svět se zaplete do sítě neutuchajících válek a svárů, tak nakonec zvítězí říše zla. V tom okamžiku však porazí království Šambhaly vládce zla a zbaví lidstvo této pozemské formy tyranie. Lidová víra říká, že ti, kdož se zúčastní obřadu udělování zmocnění na Kálačakru, se nakonec znovuzrodí v Šambhale.^[129]

Šambhalský mýtus je tedy z typologického hlediska mýtem o posledních věcech člověka, lidstva a světa, je to mýtus eschatologický. Šambhala je v každém případě jakýsi tibetský paralelní svět, pro obyčejné lidi nedostupný, neviditelný. Tento svět má jenom omezené vazby na náš viditelný svět lidí a zvířat.^[130] Království Šambhaly je místo uchování nauky *Kola času* (skrt. *Kálačakra*, tib. *Dünkhor /dus khor/*). To je podle Tibeťanů jeho hlavní funkce, nikoliv však jediná. Podle tantrického textu *Kálačakratantra* bude Šambhala i místem duchovní a pozemské obrody poté, co se buddhistický svět zachrání před zhoubou ze strany nevěrců, barbarů.^[131] Šambhala, jakožto mytické krá-

[129] Graham Coleman, *A Handbook of Tibetan Culture: A Guide to Tibetan Centres and Resources throughout the World*, London: Rider 1993, 379.

[130] Blíže viz Gar-je K'am-trul Rinpoche, „A Geography and History of Shambhala“, *Tibet Journal* 3/3, 1978, 3–11.

[131] O termínu „barbar“ v tibetském pojetí viz například Karénina Kollmar-Paulenz, „Der Buddhismus als Garant von ‚Frieden und Ruhe‘. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Mi-

lovství, pravděpodobně existovala ještě před „roztočením kola zákona“, čili před vznikem nauky Buddha Šákjamuniho. Pokud vycházíme z tibetských pramenů, lze předpokládat, že první dharmarádža a vládce Šambhaly, Sučandra, přišel k Buddhovi požádat o nauku Kálačakry již jako král, vládce země, která měla všechny charakteristiky mytického království. Jednalo se tedy o území, které se výrazně odlišovalo od všech ostatních v té době, ale i poté a předtím – země, kde utrpení nemělo ten rozsah, který je jinak na zemi běžný. Opět domyšleno do konce, jednalo se o „stát“, který vlastně Buddhovu nauku, jejímž ústředním motivem a tématem je právě utrpení (skrt. *dukkha*), nepotřeboval. Co však potřeboval, byla historická vize, jež by opodstatnila spásonosnou, soteriologickou, roli tohoto království, obsažená v *Kálačakratantře*. Tu sem poprvé přinesl již zmíněný Sučandra a tento text tak poskytl Šambhale historický výhled, řekněme proroctví. „Duchovní obrození“ Šambhaly má jednak universální charakter, neboť jak se píše v *Kálačakratantře* i dalších textech vztahujících se k Šambhale – po poslední bitvě budou všichni vyznávat pravé a jediné učení (buddhismus) a všude zavládne mír, nastane universální blaho, barbari a heretici zmizí z povrchu zemského atp. Pojem „duchovního obrození“ předpokládá ovšem i existenci předchozího úpadku, což je doba, v níž se právě svět a lidstvo nachází a po dobu ještě

ssionierung der Mongolei in späten 16. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Religionwissenschaft* 11/2, 2003, 202-205; viz též Martin Slobodník, „Čína a ‚barbari‘ – stereotypy v zobrazování ‚iného‘“, in: Viktor Krupa (ed.), *Orient a Okcident v kontaktoch a konfrontáciach*, Bratislava: Veda 1999, 90-101; viz též Alexander Berzin, „Mistaken Foreign Myths about Shambhala“, (November 1996, revised May and December 2003), <www.berzinarchives.com/kalachakra/mistaken_foreign_myths_shambhala.html> [22. 1. 2004].

několika málo století nacházet bude. Tento koncept Šambhaly je ovšem poněkud v rozporu s tím, co říkal například 14. dalajlama 3. července 2002 v Praze na setkání představitelů různých náboženství. Nejvyšší představitel tibetského buddhismu zde hovořil o nutnosti a oprávněnosti náboženského pluralismu v celosvětovém měřítku a zdůraznil myšlenku, že neexistuje jedno univerzální a jediné náboženství pro celé lidstvo.

Německý badatel Siegbert Hummel^[132] říká, že 6.(3.) pančhenlama Lozang Paldän Ješe (*/blo bzang dpal ldan je šes/*, 1738–1780) ve svém textu *Cesta do Šambhaly* (tib. *Šambhalä lamjig /ša mbha la'i lam jig/*) nepochybuje o iluzornosti existence Šambhaly. Na základě pančhenlamova textu připomíná, že i toto mytické království je součástí sansáry. Jeho interpretace vyjadřuje postoj vysoce vzdělaného mnicha, lidovějším vrstvám bylo bližší pojetí doslovnější, tj. výklad o tom, že Šambhala existuje reálně jako konkrétní království kdesi na okraji Tibetu, či nedaleko jeho území. Dalším momentem podtrhujícím orientaci na lidovější pojetí buddhismu je i skutečnost, že zrození v Šambhale je chápáno jako vysoký cíl, pro prostý lid vlastně nejvyšší. Šambhala je ovšem „čistou zemí“, která je sice ideální (a reálná), ale ve skutečnosti nepředstavuje nejvyšší cíl náboženského usilování tibetského buddhisty. Tím je bódhisattvovství, tedy cesta bódhisattvy (skrt. *bódhisattvajána*), a nakonec buddhovství, tedy ukončení koloběhu (znovu)zrozování, vymanění se ze sansáry, která zahrnuje i „čisté země“ jako je Šambhala. Svět šambhalského mýtu stojí na jedné z nejvyšších příček hodnot a obrazu světa v tibetském buddhismu, ale není to příčka nejvyšší, bytosti v tomto ideálním a dokonalém světě zůstávají stále v zajetí sansáry.

[132] Siegbert Hummel, „Lady World and the Priest-King John“, *The Tibet Journal* 22/4, 1997, 45.

Švýcarská religionistka Karénina Kollmar-Paulenz zase upozorňuje na dva důležité aspekty šambhalského mýtu, jednak na jeho mytický kontext a jednak na jeho politický kontext. Mytický kontext se vztahuje k textu *Kálačakratantry* a zahrnuje v sobě eschatologickou dimenzi tibetského buddhismu. Politický kontext se naopak dotýká aktuálního prožívání a výkladu historické situace tibetských buddhistů, tedy Tibeťanů, Mongolů, Bhútánců, Sikkimců, Burjatů, Kalmyků, Nepálců, Ladačanů a dalších. Přestože je šambhalský mýtus nejčastěji spojován s tibetským konceptem skrytých údolí, autorka upozorňuje na odlišnost, či podstatný rozdíl mezi běžnou představou o skrytém údolí a pojmem *buddhakšétra* (skrt., dosl. „buddhovský svět, pole“) a Šambhalou, která má výrazný eschatologický rozměr. Na rozdíl od běžné představy skrytého údolí zahrnuje šambhalský mýtus i prvek boje, ozbrojeného konfliktu, jehož význam je umocněn i skutečností, že se jedná o boj poslední, terminální, definitivní. A tak ve 20. století doznal šambhalský mýtus významový posun a z „geografické utopie“ se postupně proměnil v „politickou utopii“:

„Mechanismus stojící za představou ráje na zemi v sobě ve skutečnosti obsahuje protimluv – na jedné straně odkazuje na dlouhodobé a starobylé kořeny v minulosti a na straně druhé pak směřuje k budoucnosti, k představě ráje budoucího. Tyto dva aspekty jsou tibetské buddhistické představě o Šambhale vnitřně vlastní.“^[133]

[133] Karénina Kollmar-Paulenz, „Utopian Thought in Tibetan Buddhism“, *Studies in Central and East Asian Religions* 5/6, 1992–1993, 83 a 87.

A kdy poslední bitva proběhne? Ne všichni autoři se shodují na stejném datu zahájení bitvy o Šambhalu. Jak uvádí ruský badatel Andrej Michajlovič Strelkov, je správné datum budoucí bitvy rok 2424.^[134]

Podle Andrease Gruschkeho bude Rudra Čakrin intronizován v roce 2337, jiné časové údaje neuvádí. Upozorňuje však na jednu skutečnost, která bývá často přehlížena. Po vítězné bitvě o Šambhalu sice nastane „zlatý věk“, ale ani ten nebude mít dlouhého trvání. Tato říše po uplynutí jednoho tisíce let zanikne a potom bude konec („přijde voda“).^[135] V této souvislosti je možné vznést několik, jistě spekulativních, otázek. Proč po bitvě o Šambhalu nastane onen zlatý věk je snad vysvětlitelné tím, že je „zasloužený“, totiž vítězně vybojovaný, a nepřítel (barbaři a heretici) je zničen atp. Ale proč toto tisícileté království, tisíciletá říše, musí zaniknout? Nepřítel je poražen, idylické vztahy panují, Utopie vzkvétá, tak proč? Proč je zde výhled či předpověď tak skoupá? Popis Šambhaly, vlády Rudry Čakrina a následných tisíce let je podrobný, tu více tu méně. Jako vysvětlení lze snad nabídnout skutečnost, že podle Buddhovy nauky má vše v sansáře jak svůj počátek, tak i konec. S výjimkou nirvány. Další důležitý moment ovšem představuje koncept cyklického pojetí času (Kolo času), kde jak konec, tak počátek představu-

[134] Andrej Michajlovič Strelkov, *Legenda o Šambale po tibetojazyčným buddijskim istočnikom XVIII – načala XX vv.*, dizertační práce, Ulan-Ude: Institut Mongolověděníja, Buddologii i Tibetologii 2003, 52. Při stanovení tohoto letopočtu se odvolává na tibetský text *Čādub zungdälgi lotho gjäpa /bjed grub zung sbrel gi lo tho rgjas pa/* (1995).

[135] Andreas Gruschke, *Posvátná místa království tibetského: Bájé a pověsti od Kailásu po Šambhalu*, přel. Jaromír A. Máša, Praha: Volvox Globator 2000, 191-192.

je relativní veličinu. Je jistě zajímavé, že pro „nejbližší“ dějiny Šambhaly je tibetské a jiné písemnictví velmi bohaté a podrobné; ve výhledu do vzdálenější budoucnosti zhruba 4500 let po Kristu je narace poněkud skoupější.

Tibetský šambhalský mýtus je tradičně úzce provázán s naukou o Kole času a příslušným tantrickým textem (skrt. *Kālačakrantra*), původem ze severní Indie, datovaným zhruba do 10. až 11. století. Pro dobu vzniku textu, který se zabývá buddhistickým pojetím konce světa a času (tedy eschatologickou tematikou), byl příznačný pocit ohrožení. Buddhismus v severní Indii byl na jedné straně vystaven stále se zvyšujícímu tlaku tradičního hinduismu a na straně druhé – a to především – byl ohrožován šířícím se islámem. Obě tyto skutečnosti se bezprostředně promítly do textu a pozdějších interpretací samotné tantry. Historické okolnosti 11. století jsou tak v textu přetaveny do vize buddhismu či Buddhovy nauky, která v budoucnosti za pomoci podřízeného, nikoliv však poraženého hinduismu zvítězí nad „barbarským islámem“. Přítomnost, či historická skutečnost 11. století však byla zcela jiná, buddhismus právě v tomto období nevíťzil, ale naopak prodělával v Indii své nejhorší dny a byl ze své kolébky po půldruhém tisíciletí vytlačován. Příčin zániku indického buddhismu bylo více, mezi nejvýznamnější však patřil tlak ze strany náboženských konkurentů, tedy rozpínajícího se islámu a hinduismu, který v kombinaci s malou schopností tehdejší sanghy odolávat silným vnějším tlakům nutně vedl k tomu, že buddhismus z Indie odešel do okolních zemí. Přestože je známa přibližná doba a historické okolnosti vzniku textů zachycujících šambhalský mýtus, nelze říci, že by se jednalo o text původní, buddhistický, který by představoval nové pojetí. Vazba

na původní hinduistické kořeny mýtu je vyjádřena především postavou Kalkina, vůdce bráhmanských bojovníků. Text *Kálačakrantry*, jak zdůrazňuje John Newman, byl od počátku svého používání v příslušném rituálu pojímán ve dvou aspektech či interpretacích. První, esoterická interpretace buddhistického mýtu zahrnuje představy sice iluzorní, přesto však vnější poslední bitvy:

„Vnější válka bude prostě magickým představením, které Kalkin Čakrin vykouzlí, aby zlomil zpupnost muslimů: pomocí meditativního soustředění bude vyzařovat bezpočet magických koní, kteří uchvátí mysl barbarů a tím je přivedou k obrácení na buddhismus. Navíc skutečná válka se nebude odehrávat v makrokosmu – vnějším světě, ale v mikrokosmu – v těle uskutečňovatele *Kálačakrantry* (tantrika, jógina či praktikanta *Kola času*).“^[136]

I zde tedy platí to, co již bylo o esoterickém pojetí šambhalského mýtu řečeno – bitva, jakož i místo samotné, nemá reálný rozměr v tom slova smyslu, že by se jednalo o fyzický svět a historické události. Skutečnost Šambhaly a její poslední bitvy má jinou než prvoplánovou fyzickou a historickou existenci. To však neznamená, podle buddhistické esoterické interpretace, že by nebyla skutečná, že by neexistovala, či snad že by se jednalo o výmysl. Vedle již zmíněné interpretace esoterické (*sensu* John Newman) existuje interpretace exoterická, nebo jak říká Alexander Berzin „vnější“.

[136] Blíže viz John Newman, „Eschatology in the Wheel of Time Tantra“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1996, 285.

Nyní se zaměříme na vizuální stránku šambhalského mýtu a rozebereme si docela podrobně jedno konkrétní zobrazení, totiž mandalické zobrazení Šambhaly s krajinou poslední bitvy. Jedná se o příklad zobrazení, které zachycuje Šambhalu v obou jejích aspektech, tj. jak kruhovou či po vzoru mandaly utvářenou Kalápu se sedícím Rudrou Čakrinem v klidové podobě uprostřed, tak i scény poslední bitvy, která se odehrává v dolní části obrazu a *sensu stricto* mimo Šambhalu. Zpravidla se v horní části obrazu nachází kruhová Kalápa a v dolní části jsou pak zpodobněné bojové výjevy z poslední bitvy. Vzácněji se lze setkat se zobrazením bitvy o Šambhalu umístěným nikoliv dole, pod Kalápu, ale vedle, napravo či nalevo od ní.

Giuseppe Tucci ve své klasické práci o tibetském buddhistickém výtvarném umění popisuje jednu thangku Šambhaly, která je velmi podobná té, kterou se zabývá tento text. Píše o ní:

„Zobrazení je zjevně ve formě mandaly, ale pokud ho podrobíme hlubšímu zkoumání, zjistíme, že mandala je zde čistě vnější záležitostí a význam obrazu je zcela jiný. Pozorujeme na něm multiplikaci domů a chrámů a ve vnitřní části malé postavy božstev uvnitř paláců: naproti ústřednímu zobrazení dvou mandal. (...) Pod tím je scéna z bitvy, v níž je zobrazen bojovník na koni Dagpo Khorlo /*drag po 'khor lo*/ probodávající oštěpem ležícího nepřítele, kterého

nápis charakterizuje jako Čapālo /*bja pa' i blo*/. Poblíž Dagpo Kohorla se o něco výše nachází jiný bojovník na koni, vystřelující šíp na nepřátele na protilehlé straně, jeho jméno je *Hanumada*.^[137]

Není jistě bez zajímavosti, že G. Tucci ztotožňuje nepřátele buddhismu jednoznačně s muslimy, které pojmenovává v souladu s tibetským textem na thangce jako lalo /*kla klo*/. Tento názor ovšem není všemi autory přijímán ve shodě.

U většiny božstev – postav tibetského buddhistického pantheonu – se lze setkat se dvěma projevoými podobami, tj. dvěma protikladnými způsoby zobrazování dané postavy. Na jedné straně to je aspekt klidový, laskavý, pokojný, nazývaný též „nirvánický“; na straně druhé pak aspekt hrozivý, neklidný, zuřivý, hněvivý. Jak ve své klasické práci o tibetském buddhismu (chápaném ovšem poněkud kriticky zaujatě jako *lamaismus*) uvádí Austine L. Waddell, hrozivý aspekt má, na rozdíl od klidového, dva stupně: rozhněvaný (skrt. *rudra*) a rozběsněný (tib. dagpo / *drag po*/, či dagšä /*drag gšad*/).^[138]

Oba základní typy projevoých podob symbolizují podle tibetských buddhistů opačné vlastnosti ve vědomí či mysli člověka, představují dva typy energie, jež jsou potřebné k dosažení konečného cíle. Ničivé úsilí či energie je třeba vynaložit k odstranění překážek, přemožení nepřítele atp. A právě k obrazové

[137] Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls III. Description and Explanation of the Tankas*, Rome: La Libreria dello Stato 1949, 598.

[138] Austine L. Waddell, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. London: W. H. Allen and Co. 1895, vydáno v reprintu jako: *Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults Symbolism and Mythology*, New York: Dover Publications 1972, 332.

mu vyjádření tohoto nezbytného boje slouží ony hněvivé podoby božstev. Obě základní podoby či formy jsou komplementární a v tibetské ikonografii nenesou hodnotící význam: pokojná podoba Rudry Čakrina není „lepší“ než jeho podoba hněvivá a *vice versa*. Jeho vlastní jméno („Kdo se hněvá a má kolo“) by naznačovalo, že primární či určující je podoba hněvivá, avšak z různých textů o Šambhale lze zjistit, že vládce do boje s nepřítelem vstupuje až poté, co je k tomu přinucen obrannými důvody či okolnostmi. Defenzivní povaha boje dobra se zlem je zdůrazněna i tím, že Rudra Čakrin nejprve vládce barbarů do Šambhaly pozve, dokonce s ním bude po jistou dobu sdílet trůn v Kalápě. Jeho nejčistější, nejlepší a nej přátelštější motivy však vládce barbarů zhatí svojí touhou po samostatném vládnutí nad říší dobra. A teprve poté, co se tento čirý představitel zla pokusí svrhnout vládce dobra, nastupuje Rudra Čakrinova nutná obrana bojem.^[139] Rudra Čakrin se tedy proměňuje z klidného a laskavého panovníka v lítého bojovníka, který neváhá a nemilosrdně v zápalu boje svého protivníka usmrtí. Onen aspekt hněvu, zuřivosti a obranné agrese v něm sice od samého počátku byl, ale skrytý, latentní a nebýt oné záležitosti s vládcem barbarů, zůstal by laskavý, klidný a vyrovnaný až do své smrti. Tak to je pojetí, řekněme „doslovné“, literalistické, exoterické, lidové, které je běžně rozšířené mezi Tibeťany, Mongoly, Burjaty a vůbec všemi vyznavači tibetského buddhismu ve Střední a Vnitřní Asii. Existuje ovšem i druhé, esoterické pojetí. I ono vysvětluje „hněvivý aspekt Rudry Čakrina“, tentokrát ovšem jako vhodný nástroj pro zničení vnitřních překážek bránících v dosažení cíle náboženského usilování, tj. buď nirvány (tzv. nirvánický buddhismus), nebo alespoň lepšího příštího zrození (tzv. karmický buddhismus).

[139] Srov. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, New York: Anchor Books 1980, 241.

Vyjdeme-li z publikované typologie zobrazení Rudry Čakrina,^[140] pak lze konstatovat, že na thangce se vyskytují nejméně tři z pěti různých podob tohoto posledního vládce Šambhaly.

Obraz má dosti komplikovanou kompozici, kterou lze pracovní rozčlenit do dvaceti dvou částí, postihujících jak hlavní dějové linky zobrazeného šambhalského mýtu, tak i historické a mytické souvislosti *Kálačakratantry*. Typologicky lze jednotlivé výjevy rozdělit do pěti skupin:

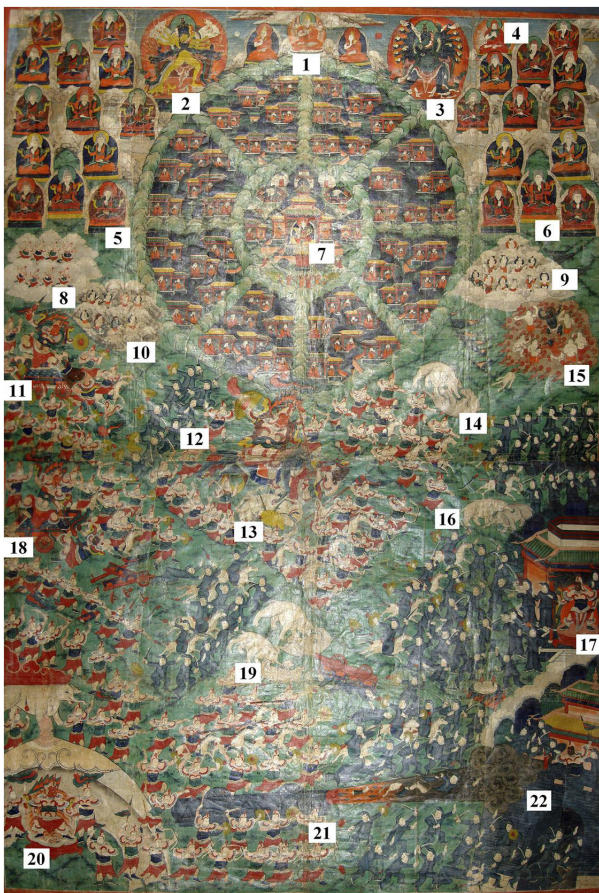
- I. Historické postavy: Congkhapa se svými dvěma žáky – č. 1 a Atiša – č. 4.
- II. Postavy tibetského buddhistického panteonu: božstva Kálačakra – č. 2; Hévadžra – č. 3 a Jama (?) – č. 15.
- III. Dvacet pět vládců Šambhaly, skrt. *kulika* (č. 5 a 6).
- IV. Rudra Čakrin – na obraze se objevuje celkem pětkrát, jednou v pokojné a čtyřikrát v hněvivé podobě: pokojná podoba na trůnu v Kalápě (č. 7); hněvivá podoba na bojovém voze s mečem v pravé ruce (č. 11); hněvivá podoba na koni s kopím v levé ruce (č. 13); hněvivá podoba na bojovém voze s kopím v pravé ruce (č. 18); hněvivá podoba ve stanu (č. 20). Zdali se skutečně jedná o pět různých zobrazení jedné postavy, či o zobrazení různých postav (totiž Rudry Čakrina a jeho podřízených vojevůdců, viz např. v textu *Kálačakratantry*, kde se hovoří o tom, že mu v bitvě „budou nápomocna hinduistická božstva Šiva, Skanda, Ganéša a Višnu, jakož i horší koně, mistrovští sloni, *vládci ve zlatých povozech* a ozbrojení bojovníci.“^[141] Čili by mohlo být možné, že Rudra Čakrin je na obraze zachycen pouze

[140] Luboš Bělka, *Buddhistická eschatologie: Šambhalský mýtus*, Brno: Masarykova univerzita 2004.

[141] *Ibid.*, 37.

dvakrát, jednou v klidové podobě na trůnu v Kalápě (č. 7) a podruhé jako ústřední postava obrazu, vítězný vládce Šambhaly na koni poráží nepřítele (č. 13); ostatní postavy (č. 11, 18 a 20) jsou oni zmínění „vládci ve zlatých povozech“. Pro tuto interpretaci by mohlo svědčit, že ústřední postava Rudry Čakrina (č. 13) má zbroj doplněnou šesti šambhalskými praporky připevněnými na jeho zádech, kdežto zmíněné tři zbývající postavy mají praporků pouze pět.

V. Scény z bitvy (č. 8-10; 12; 14, 16-17; 19; 21-22).

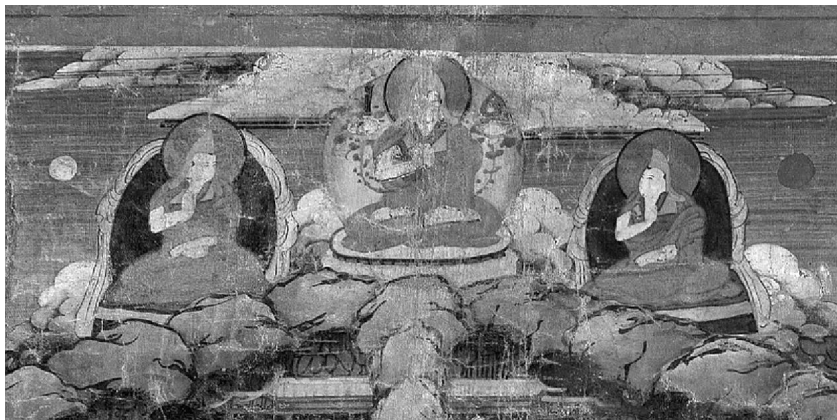


Celkový pohled na pražskou thangku Šambhaly

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

1. Congkhapa

Uprostřed obrazu, na nejvyšším místě se nachází vyobrazení tří historických osobností, které vstoupily do tibetského buddhistického panteonu. Uprostřed je zakladatel řádu Gelugpa Congkhapa (tib. /*cong kha pa*/, vlastním jménem Lozang Dagpa, tib. /*blo bzang grags pa*/, 1357–1419) a je zde společně se svými dvěma nejvýznačnějšími žáky. Prvním, zobrazeným po učitelově pravici, je Gjalcchab Darma Rinčhen (tib. /*rgjal cchab dar ma rin chen*/, 1364–1432; po Congkhapově smrti byl v letech 1419–1431 představeným kláštera Gandän) a druhým po učitelově levici je pak Khädub Geleg Palzangpo (tib. /*mkhas grub dge legs dpal bzang po*/, 1385–1438, který se stal představeným tohoto kláštera v roce 1431 a zůstal jím až do své smrti). Z pozice těchto postav, tj. z jejich nejčestnějšího umístění na obraze, vyplývá, že tvůrce thangky ji vytvářel pro někoho, kdo byl buď přímo příslušníkem tohoto řádu, nebo měl k němu alespoň blízko.



Obr. 1. Congkhapa

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

2. Kálačakra

Božstvo Kola času, sanskrtsky Kálačakra (tib. Dünkhor, /*dus 'khor*/) považují tibetští buddhisté za hlavní božstvo Šambhaly. Praktický aspekt obřadů v chrámu Kálačakry spočíval v modlitbách za znovuzrození v království Šambhaly, za příchod Učitele buddhistické nauky, za vysvobození v boji s nepřáteli buddhismu, který nastane v období vlády 25. vládce Rigdän Dagpa (tib., /*rigs ldan grags pa*/), tj. Rudry Čakrina. K tomuto účelu se v tibetských klášterech budoval zvláštní typ sakrálních staveb, totiž chrám *Kola času*, tib. Dünkhor dacchang /*dus 'khor grwa cchang*/. Obřady zde uskutečňované se soustřeďovaly na dva hlavní okruhy – astrologii a šambhalský mýtus. Božstvo Kola času Kálačakra je zde zobrazené v objetí se svojí tantrickou partnerkou, *šakti*.



Obr. 2. Kálačakra

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

3. Hévadžra

Je další božstvo spojené s naukou o Kole času. Stejně jako předchozí Božstvo Kola času Kálačakra je i Hévadžra zobrazený v objetí se svojí tantrickou partnerkou, *šakti*.



Obr. 3 Hévadžra.

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

4. Atiša

Na obraze se nacházejí dvě historické postavy; první je historicky starší, a je to zakladatel tibetského buddhistického řádu Kadampa, bengálský učitel Atiša (982–1054, známý též pod jmény Dípankara Šrí Džňána, nebo Džowo Paldän Atiša /*džo bo dpal dan a tí ša*/), který zde není zobrazen se svými dvěma nejpřednějšími žáky, ale na jejich místech se nachází po Atišově pravici malá stúpa a nádoba (identifikace ovšem není jistá) po levici.



Obr. 4. Atiša

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

5. Skupina třinácti šambhalských vládců (kuliků)

Co se týče výčtu jmen, pořadí a seznamu celkem třiceti dvou vládců Šambhaly, nepanuje v tibetském a mongolském písemnictví shoda; existují jak odlišnosti ve jménech vládců, tak i v počtech a výčtech.^[142] Vzhledem k tomu, že se nejedná o reálnou historickou panovnickou linii, není číslování, pořadí ani vlastní jména podstatné.

[142] Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, New York: Anchor Books 1980, 287; viz též Georges Roerich, „Studies in the Kálacakra“, *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute* 2/1, 1932, vydáno v reprintu jako: Rerikh Yuri (= Roerich Jurij N.), *Izbrannye trudy*, Moskva: Nauka 1967, 151–164.



Obr. 5. Skupina třinácti šambhalských vládců (kuliků)
Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

6. Skupina dvanácti šambhalských vládců (kuliků)

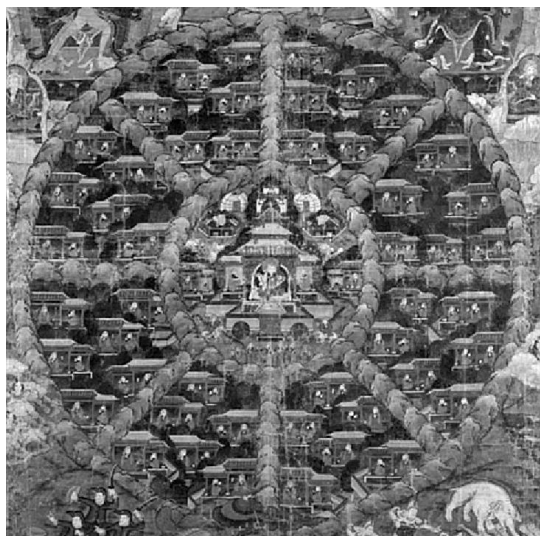


Obr. 6. Skupina dvanácti šambhalských vládců (kuliků)

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

7. Hlavní město Šambhaly Kalápa

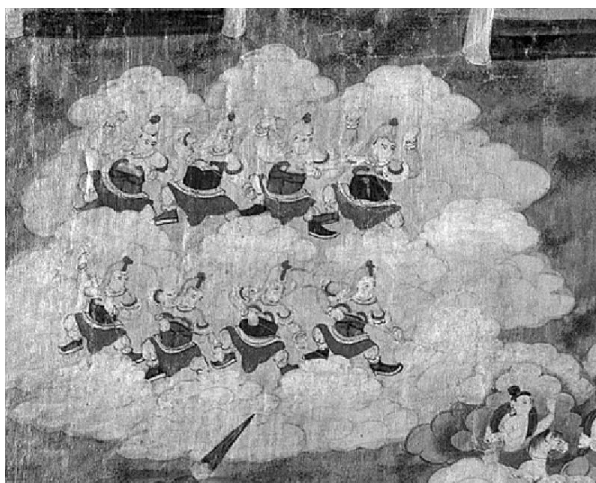
Hlavní město Šambhaly Kalápa je vyobrazeno s jurty – toto zobrazení je vzácné a implikuje pravděpodobně mongolský původ thangky. Kalápa je podle buddhistických podání, jako je například *Popis cesty do Kalápy*, přenádherný palác, ráj na zemi, všichni jsou zde šťastní, lidé neznají zlo, nenávisť a nevědomost a dožívají se nejméně sta let. Kalápa má podle něj také zvláštní duchovní moc, která se projevuje v tom, že vyspělejší poutník zde dosáhne všech pozemských i nadzemských *siddhi* pouze tím, že vzdává úctu svatým vládcům; méně vyspělý poutník zase na tomto místě obdrží duchovní pokyny, které mu napomohou k úspěšnému završení duchovní cesty. Z hlediska poznání představ Tibeťanů o způsobech, možnostech a podmínkách návštěvy Šambhaly či putování do ní je zřejmě nepřínosnější a nejzajímavější *Popis cesty do Kalápy*. Kdy a kde text vznikl, není známo, Tibeťané se s ním však poprvé seznámili prostřednictvím Taranáthova překladu (Gjalkhampa Taranátha, 1575–1634 /*rgjal kham pa tá rá na tha*/) nepálského rukopisu a jak překladatel v kolofonu uvádí, pomáhal mu bráhmanský pandit jménem Kršna.



Obr. 7. Hlavní město Šambhaly Kalápa
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

8. Dvě čtveřice bojovníků na obláčku

Jedná se o bojovníky na straně Šambhaly, tento pěší odřad je vyzbrojen kopími. Oproti nepřátelským bojovníkům v modrých uniformách s ptačí čepicí, mají oblečení a výstroj pestřejší, střídavě mají zelené a modré kyrusy. Zajímavé je, že se barvy kyrysů pravidelně střídají, stejně to téměř ve všech případech platí o typických mongolských botách, které bojovníci mají: kdo má zelený kyrys, má boty modré a *vice versa*. Okolo krku a přes ramena mají šál s tečkami, připomínající královský hermelín. Na hlavách pak mají světlé přilbice s rudou kokardou, od pasu dolů červené zástěry. Tato šambhalská uniforma je společná na celém obraze, a to jak jezdcům, tak i pěšákům.



Obr. 8. Dvě čtveřice bojovníků na obláčku

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

9. Skupina deseti postav s Avalókitéšvarou na obláčku

Nejedná se o bojovníky, nejsou totiž v uniformách; je to deset lidských postav a jeden bódhisattva. Z jedenácti postav, uspořádaných do tří řad ve tvaru pyramidy, jsou pouze dvě bez jízdních zvířat: zcela napravo dole je to jedenáctihlavý bódhisattva soucitu Avalókitéšvara (tib. Čänräzig /*spjan ras gzigs*/, dosl. „Zřící pronikavým zrakem“; známý též jako Thugdže čhenpo /*thugs rdže čhen po*/, dosl. „Velký slitovnick“). Druhý muž bez zvířete stojí jako druhý zleva ve stejné řadě. Všechny postavy, s výjimkou jezdce na bílém slonu po Avalókitéšvarově pravici, jsou od pasu nahoru bez oblečení, oděné jsou do šály okolo krku a ramen, jejíž barva je buď zelená, modrá nebo oranžová. Zmíněný jezdec na slonu má typické mongolské oblečení, *dél*, což je svrchní kabátec bez knoflíků, přepásaný látkovým opaskem. Je to jediná postava v tomto oděvu na celém obraze (s výjimkou obyvatel Kalápy, ti jsou naopak všichni v tomto oděvu). Všechny lidské postavy ve skupině mají dlouhé černé vlasy, na vrcholku hlavy spletené do „drdolu“. Šest jezdců je na bílých koních, dva na bílých slonech a pouze jeden – v dolní řadě zcela vlevo – na modrém zvířeti s rohy (zdali je to buvol, býk či kříženec jako nelze jednoznačně říci). Pozoruhodné ovšem je, že Avalókitéšvara se nenachází na vrcholku skupiny, nýbrž dole napravo.



Obr. 9. Skupina deseti postav s Avalókitěšvarou na obláčku
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

10. Skupina osmi postav na obláčku

Jak předchozí, tak i tato skupina osmi postav je na straně Šambhaly, jsou to tudíž buddhisté. Oproti předchozí skupině je zde několik rozdílů. Především zde není žádný pěšák, všichni jsou buď na koních, šedém slonu, či rohatém, modrém a bílém dobytku. Šest postav je v podstatě totožných s postavami z předchozího výjevu, dvě uprostřed dolní řady – jedna bílá a jedna modrá – mají zvířecí tváře. Malba je zde ovšem velmi nezřetelná, poškozená je natolik, že nelze určit bližší podrobnosti.



Obr. 10. Skupina osmi postav na obláčku

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

11. Rudra Čakrin na bojovém voze s mečem v pravé ruce

Rudra Čakrin na bojovém voze s krátkým mečem v pravé ruce a okrouhlým štítem v levé ruce; tvář červená a před ním se se-pjatýma rukama klečí nepřítel a prosí o milost. Poražený nepřítel je prostovlasý, má tmavohnědou až černou barvu kůže, což by mohlo naznačovat, že se jedná o muslima. Motiv tmavé barvy u nepřátelských vojevůdců se opakuje i ve výjevech č. 13, 17-18 a 22.



Obr. 11. Rudra Čakrin na bojovém voze s krátkým mečem v pravé ruce

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

12. Skupina nepřátelských bojovníků

Na výjevu jsou dobře patrní nepřátelští vojáci, jak ustupují a brání se šambhalské převaze. Zřetelná je i zvláštní bojová pokrývka hlavy bojovníků, tzv. „ptačí přilbice“ a uniforma „čínského typu“.



Obr. 12. Skupina nepřátelských bojovníků

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

13. Rudra Čakrin na koni s kopím v ruce

Toto je ústřední motiv celého zobrazení, nikoliv náhodou se proto nachází uprostřed celého obrazu. Ukazuje Rudru Čakrina jako bojujícího a vítězího vojevůdce, kdy útočí na tmavém (zpravidla však bývá na bílém) koni a kopím probodává nepřátelského velitele. Edwin Bernbaum připomíná, že podobnost buddhistického šambhalského mýtu – a zejména jeho posledního boje – s eposem o Rámovi^[143] (*Rámájana*) není náhodná. Nejedná se o vnější podobnost, ale spíše o genetickou spřízněnost, epos *Rámájana* předchází pozdější buddhistické mýty, které z něj přímo vycházejí. Ostatně v již dříve citované starší sanskrtské verzi *Kálačakratantry* se o Rudrovi Čakrinovi hovoří *expressis verbis* jako o Kalkinovi.^[144] Proto i role a zobrazení Rudry Čakrina odpovídá hinduistickému budoucímu spasiteli Kalkinovi, desátému vtělení či sestupu (skrt. *avatár*) Višnu. Tento budoucí vládce zlatého věku má podle puránské mytologie bílého koně, stejně jako Rudra Čakrin. Kalkin přijede na konci „železného věku“ s taseným mečem a opět nastolí vládu *dharmy* na celé zemi.

[143] Viz např. Válmíki, *Rámájanam*, přel. Oldřich Friš, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1957.

[144] Viz John Newman, „Eschatology in the Wheel of Time Tantra“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1996, 284–289 (Kálačakratantra I. 158–165).



Obr. 13. Rudra Ākrin na koni s kopím v ruce
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

14. Bitva s bojovými slony



Obr. 14. Bitva s bojovými slony

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

15. Jama (?)

Černý, rohatý, hněvivý, obklopený šesti bílými polonahými postavami; pod ním červený, hněvivý, ptákohlavý s třetím okem; vlevo na okraji obláčku prodchnutého červenými plameny z něj jakoby padá dolů nahé lidské tělo, či snad dokonce stažená lidská kůže; výjev poněkud připomíná scény z tibetských buddhistických pekel.



Obr. 15. Jama (?)

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

16. Nepřátelské dělo

Na celém obraze jsou dvě děla. Velké, šambhalské, je umístěno ve spodní části a artileristé z něj právě vystřelili na nepřátelskou pevnost (viz obr. 21). Dělo nepřátelských bojovníků je menší a nestřílí se z něj.



Obr. 16. Nepřátelské dělo

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

17. Nepřátelský velitel v pevnosti

Nepřátelská pevnost v pravém dolním rohu není označena muslimským půlměsícem, jako je tomu u thangky, kterou popsal již citovaný Giuseppe Tucci. Na hradbách je opět velitel nepřátel a má ovšem černou tvář. Do pevnosti se stahují vojáci, ustupují před výstřelem z gigantického děla (vedle šrapnelů obsahuje také *vadžry*, tento motiv není zase až tak vzácný).



Obr. 17. Nepřátelský velitel v pevnosti

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

18. Rudra Čakrin na bojovém voze s kopím v ruce

Tato scéna je velmi podobná výjevu nad ní (viz obr. 8). Je zde jeden podstatný rozdíl, oproti předchozí scéně Rudra Čakrin na bojovém voze jako buddhistický velitel zde explicitně probodává, a ne jenom naznačuje zabití nepřátelského velitele.



Obr. 18. Rudra Čakrin na bojovém voze s kopím v ruce
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

19. Bojovníci s puškami



Obr. 19. Bojovníci s puškami

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

20. Rudra Čakrin pod baldachýnem

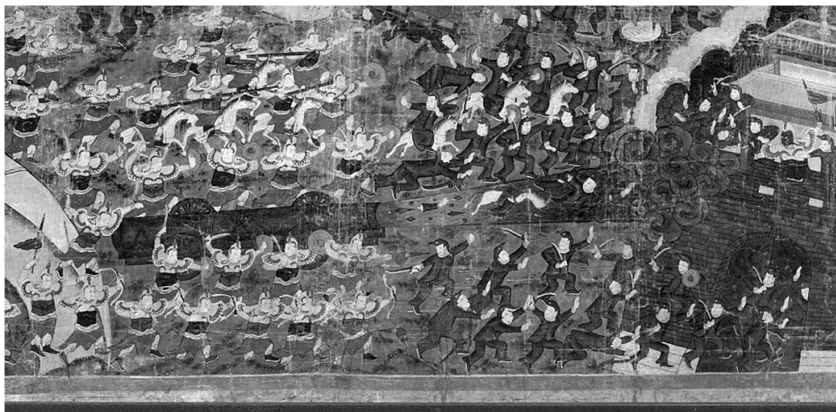
Rudra Čakrin je zde zachycen jako nakročný, ovšem nikoliv proti poraženému nepříteli, jako je tomu ve scénách předchozích. Je obklopen svými věrnými.



Obr. 20. Rudra Čakrin pod baldachýnem

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

21. Výstřel z děla



Obr. 21. Výstřel z děla

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

22. Nepřátelé prchají do své pevnosti



Obr. 22. Nepřátelé prchají do své pevnosti

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

Závěr: Šambhala – imaginární krajina s neimaginárním kontextem

Vedle vztahu lidí ke krajinám skutečným lze zkoumat i jejich vztahy ke krajinám neskutečným, imaginárním. Tibetská představa o „skrytých údolích“ (bäjül /*sbas jul*/) má sice oporu ve skutečných, geografických lokalitách, nicméně jejich líčení spadá spíše do oblasti imaginárních krajin. Imaginární krajinu lze pracovně vymežit jako jakoukoliv představu o krajině, zemi, místu atp., které nemají místo na Zeměkouli, tj. neodpovídají jim žádné konkrétní geografické lokalizace. Imaginární krajiny jsou tedy ty krajiny, které se nedají určit prostřednictvím geografických souřadnic, rovnoběžek a poledníků, a to jak v minulosti a současnosti, tak i v budoucnosti. Patří sem tedy i různé „země zaslíbené“, „utopie“, „ráje“, „čisté země“ atp. Jednou z takových velmi populárních imaginárních krajin tibetského buddhismu je Šambhala, o níž pojednává tento text. Zvláštnost Šambhaly pro nás je umocněná i její „západní recepcí“, jinými slovy: o Šambhale existuje rozsáhlá literatura ne-asijského, především západního, euroamerického původu. Lze říci, že „tajemství Šambhaly“ patří mezi témata, jichž se lidé inspirovaní východem zmocnili v takové míře, že stojí za specializované bádání. Přestože se při zkoumání imaginárních krajin badatel nemůže opírat o vlastní či zprostředkovanou empirickou zkušenost, je možné je vážně a akademicky studovat. Nelze tedy přímo zkoumat tyto krajiny, lze však bádát nad určitými výpověďmi o nich, písemnými i ústními. Výpovědi o imaginárních

krajinách v případě Tibetu, Mongolska a částečně i Burjatska, zahrnují jak tibetské, mongolské a burjatské výpovědi o imaginárních krajinách, tak i netibetské atp. výpovědi, především lidí z euroamerického prostředí. Tyto informace o imaginárních krajinách by bylo jistě vhodné doplnit i o čínské a jiné asijské výpovědi, jejichž studium by mnohé o Šambhale také napovědělo, ale to by již přesahovalo rámec textu. Zkrátka šambhalský mýtus dnes nepatří již jenom asijské kultuře, ale stává se, byť doposud okrajovou, součástí kultury euroamerické. Zapustil v našem prostředí své kořínky dokonce dříve, než k nám v polovině 20. století definitivně přišel tibetský buddhismus jakožto součást našeho náboženského prostředí.

Šambhala není jenom krajinou klidu a míru, utopii, ale také krajinou apokalyptické bitvy. V případě této bitvy nehraje žádnou zvláštní roli její krajinné utváření, geografie a topologie, případně mytická geografická poloha. Krajina bitvy je „neutrální“, upozaděná a nemá na její průběh a ukončení žádný podstatný vliv. Tím se toto líčení „apokalyptické krajiny“, které je velmi chudé, co se týče podrobností geograficko-krajinných, výrazně liší od líčení krajiny Šambhaly, jako krajiny oplývající množstvím pozoruhodností, kterým je třeba při popisu věnovat pozornost. Oproti chudému a plochému líčení bojiště, ve smyslu kulis, ve kterých se poslední bitva odehrává, je líčení mírové

Šambhaly mimořádně pestré, bohaté a podrobné. Ostatně tomu i odpovídají příslušná vizuální zobrazení, především thangky a fresky Šambhaly a poslední bitvy.

Budoucí apokalyptická bitva o Šambhalu je bitva imaginární, stejně jako samotné bojiště. A přesto se v Burjatsku a Mongolsku v první třetině 20. století odehrály neimaginární bitvy v rámci občanské války, intervence a bolševické revoluce, které – alespoň co se motivace bojovníků týče – byly inspirovány mýtem o Šambhale. Imaginární bitva budoucnosti se promítla do reálných bojů tehdejší přítomnosti. Imaginární krajina, bitva a lidé se octli v neimaginárním kontextu politického zápasu o budoucí směřování mongolských národů.

Konec, nebo začátek? Konce světa v kontextu fenoménu New Age

David Václavík
(Ústav religionistiky FF MU)

Jednou z nejvíce diskutovaných forem dnešní „neviditelné“^[145] či alternativní religiozity, je fenomén tzv. hnutí New Age. Toto označení implikující jistou formu ustálené dogmatiky a tradičních forem organizace je však poněkud zavádějící. Spíše než o hnutí (skupinu) v tradičním smyslu slova jde především o typ religiozity charakteristický holistickým pojetím vztahu mezi člověkem, přírodou a „božským“, který je možná, spíše než čímkoli jiným, životním stylem spojeným se specifickou spirituální hermeneutikou. Tento životní styl však není vytvářen na základě definitivního souboru nauk a praktik odvolávajících se na koncepci Nového věku, ale jde spíše o cluster poměrně rozličných myšlenek, koncepcí a přesvědčení, které spolu symbioticky koexistují. Slovy jedné z významných teoretiček koncepce New Age, Marilyn Fergusonové, široké názorové spektrum čas-

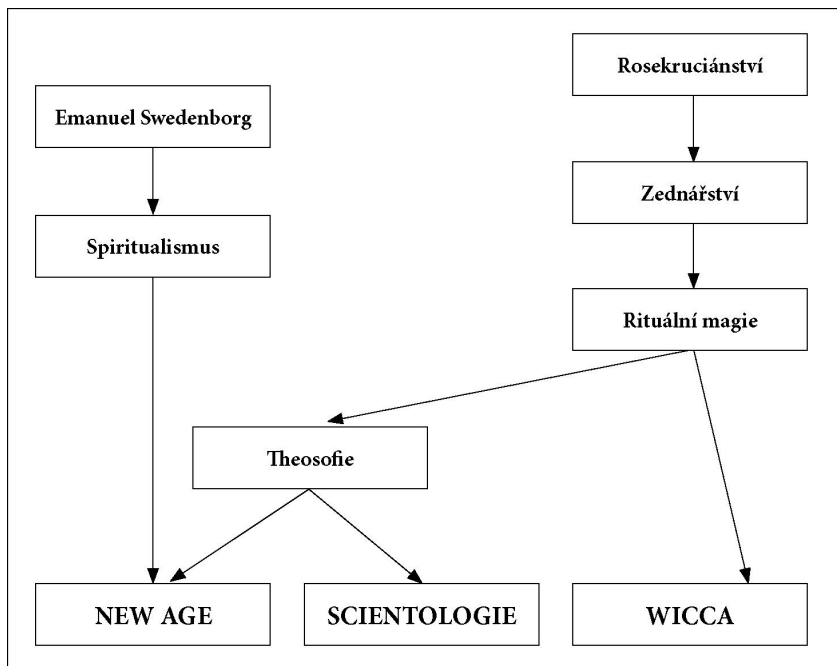
[145] Srov. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan 1967.

to rezonující v rozdílných sociálních skupinách se podílí svojí neinstitutizovanou spoluprací na myšlenkové konspiraci (lat. *con-spiratio* = dýchat spolu).^[146]

Mezi současnými badateli, kteří se fenoménu New Age věnují, se dnes objevuje několik základních interpretačních paradigmat, která se snaží tento fenomén vysvětlit a zakotvit do širšího sociokulturního kontextu. Podle jednoho z těchto paradigmat je New Age pokračovatelem či (pozdně) moderní podobou tzv. západního esoterismu, tj. specifické formy západní náboženské tradice, která se začala objevovat jako alternativa osvícenské racionality na přelomu 18. a 19. století a která navazuje na některé okrajové proudy přítomné v evropské náboženské tradici v předchozích stoletích. Někdy bývá tento typ novověké religiozity označován jako „metafyzické náboženství“. I přesto, že tento typ soudobé religiozity není spojen s vymezenou a tedy kontrolovatelnou doktrínou, že nezná posvátná písmena v tradičním smyslu, nemá žádný jednotící manifest a už vůbec nepočítá s existencí centralizované moci, která by svou autoritou vytvářela normativní podobu, neznamená to, že není možné ho nějak uchopit či identifikovat. Nelze ovšem hledat nějaké lineární genealogické vazby, které by tento typ soudobé religiozity „vsadily“ do kontextu již existující náboženské či duchovní tradice. Necháme-li stranou polemizující přístupy, které New Age pova-

[146] Marilyn Fergusonová považuje právě latinský pojem *con-spiratio* za vhodné vyjádření jednoho ze základních rysů New Age, kterým je vzájemné prolnutí a souznění mnoha různých metod, myšlenek, technik a zážitků. Jeho výsledkem je pak hluboký vnitřní posun osobního vědomí vedoucí ke skutečné transformaci a harmonizaci nových idejí v mocnou syntézu. Srov. Marilyn Ferguson, *Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles: J. P. Tarcher 1987, 37.

žují za projev upadlého synkretismu (post)moderního člověka (v lepším případě), či za pokračování „tajných duchovních tradic“ (v horším případě), bývá New Age velmi často interpretováno jako forma neognoticismu, která v sobě obsahuje implicitní kritiku křesťanství.



Graf 1. Genealogie západního esoterismu podle G. Meltona

New Age však ničím takovým není, alespoň ne v tom smyslu, že by primárně bylo založeno a existovalo jen díky takové kritice. Naopak v mnoha případech, mezi něž patří i otázka konce světa, navazují mnohé skupiny řazené k fenoménu New Age na tradici křesťanského milenialismu, jak uvidíme dále. Pokud je to, co bývá označováno jako New Age, vůči něčemu nedůvěřivé, pak jsou to formy tzv. institucionalizované religiozity.

Ruku v ruce s touto nedůvěrou vůči institucionalizované religiozitě jde otevřenost k různým duchovním zážitkům bez ohledu na to, zda jde o tradiční formy (jóga, šamanismus, helénistická mystéria) nebo relativně novodobé techniky (reiky, channeling). I přes tuto eklektičnost, díky níž jsou na jednu rovinu postaveny Bhagavad Gíta, Bible a Celestýnská proroctví a i přes neexistenci autority, která by určila, zda ta či ona myšlenka zapadá do „harmonické vize nového věku“, existují jisté společné rysy či náměty, které by bylo možné označit za inspirační kontext.

Jeden z nejakceptovanějších a nejucelenějších popisů tohoto inspiračního kontextu podal William Bloom, který vymezuje 14 myšlenek či myšlenkových koncepcí, s nimiž se v New Age můžeme setkat a které vytváří jakýsi ideový svorník v jinak amébní a personalizované podobě tohoto fenoménu:

1. Veškerý život, tj. veškerá existence – je projevem Duha (Spirit), něčeho Nepoznatelného (Unknowable), je projevem nejvyššího vědomí (supreme consciousness), které je známé pod různými jmény v mnoha různých tradicích.
2. Cílem a „motorem“ veškeré existence je plné rozvinutí Lásky, Moudrosti a Osvícení.
3. Všechna náboženství jsou vyjádřením této stejné vnitřní reality.
4. Veškerý život vnímaný pěti smysly či vědeckými nástroji, je pouze vnějším závojem neviditelné vnitřní a kauzálně chápané reality.
5. Stejně tak i lidské bytosti se skládají ze dvou komponent: a) vnější, časově omezené osobnosti a b) mnohodomenzionálního vnitřního bytí (duše nebo vyššího Já).
6. Vnější osobnost je omezená a směřuje k materialismu.
7. Vnitřní osobnost je neomezená a směřuje k lásce.

8. Cílem inkarnace vnitřního bytí je souznění chvění vnější osobnosti s láskou.
9. Inkarnované duše si mohou svobodně zvolit svoji vlastní duchovní cestu.
10. Naši duchovní učitelé jsou ti, jejichž duše jsou osvobozeny od potřeby inkarnace a kteří vyjadřují ničím nepodmíněnou lásku, moudrost a osvícení. Některé z těchto velkých bytostí jsou známé a inspirovaly světová náboženství. Některé jsou neznámé a pracují neviditelně.
11. Veškerý život ve všech svých rozličných formách a stavech je vzájemně propojen energií, která zahrnuje naše skutky, pocity a myšlení. Proto my sami pracujeme s Duchem a těmito energiemi na vytvoření naší reality.
12. I když jsme zcela pod vlivem kosmické lásky, jsme sami zodpovědní za stav nás samotných, našeho životního prostředí a všeho života.
13. V současnosti dosáhl vývoj planety a lidstva bodu, ve kterém procházíme zásadní duchovní změnou našeho individuálního a kolektivního vědomí. Právě proto hovoříme o Novém věku (New Age). Nové vědomí je výsledkem stále úspěšnější inkarnace toho, co někteří

nazývají energiemi kosmické lásky. Nové vědomí se projevuje v instinktivním porozumění posvátnosti a ve vzájemné propojenosti veškeré existence.

14. Toto nové vědomí a nové chápání dynamické vzájemnosti veškerého života znamená, že se v současnosti nacházíme v procesu vznikání zcela nové planetární kultury.^[147]

V Bloomově pojetí jde vlastně o poměrně široce založený výčet pomyslných New Age dogmat, která by se dala v relativně tradičním smyslu chápat jako jisté *sine qua non* určující, zda je daná koncepce, kniha, myšlenka či technika dostatečně New Age a nebo nikoli.

Jiný podstatně dynamičtější model nabízí Paul Heelas a Linda Woodheadová, podle kterých by New Age mohlo být chápáno spíše jako projev jisté duchovní revoluce, v níž hlavní roli hraje nové pojetí Já (Self).^[148] V tomto novém pojetí je Já centrem, z něhož jako kruhy na vodě emanují jak v teoretické, tak praktické rovině, další úrovně života – vztahový život, humanitární život, eko-život a kosmický život.

Bez ohledu na zvolený způsob vymezených „inspirací“ se jako jedno z klíčových témat, kterému je v kontextu New Age religiozity věnována značná pozornost, ukazuje téma konce starého a začátku nového, jeho podob a transformací. Významnost tohoto tématu v myšlenkové *lingua franca* New Age není

[147] Cit. podle Linda Woodhead – Paul Heelas (eds.), *Religion in Modern Times: An Interpretative Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing 2000, 114–115.

[148] Paul Heelas – Linda Woodhead, „Homeless minds today?“, in: Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001, 49–52.

samozřejmě vůbec překvapivé. Zvláště když si uvědomíme, že jeho kořeny sahají až do 19. století, kdy se projevují první významnější projevy toho, co označuje James A. Herrick jako „novou náboženskou syntézu“.^[149] Herrick dává tento typ novodobé zbožnosti do přímé kontrapozice s tím, co pojmenovává jako „náboženství zjeveného slova“ a které je jen jiným názvem pro institucionalizované křesťanství. Mezi základními rysy nové náboženské syntézy zmiňuje James Herrick zejména: dominanci „rozumu“ (mysli, vědomí, Já...), který je považován za potencionálně neomezený a je vyjádřením skutečné a proměnlivé podstaty člověka, dále pak spiritualizaci vědy, oživení přírody, skryté vědění a duchovní rozvoj, duchovní evoluci a náboženský pluralismus (spojovaný s mystickou zkušeností). Tematizaci a transformaci fenoménu konce a začátku v souvislosti s novou náboženskou syntézou je možné dobře sledovat v myšlení tří jeho klíčových postav – Emmanuela Swedenborga, Ralphi W. Emersona a Heleny Pavlovny Blavatské.

Emmanuel Swedenborg (1688–1722), původem důlní inženýr, je spojován především se sérií vizí, které ho vedly k vytvoření velmi neortodoxní interpretace křesťanství, podle níž není Ježíš Kristus Synem Božím, ale Bohem samotným, který se zjevil v lidské podobě. Ve svém klíčovém díle *Clavis Hieroglyphica*^[150] tvrdil Swedenborg, že vše v sobě obsahuje tři roviny významu – přirozenou, spirituální a božskou. Přirozený význam je tím, co je odvozeno z lidského pozorování (věd a historie). Duchovní význam vychází z lidské mysli a imaginace a božský význam

[149] James A. Herrick, *The Making of the New Spirituality: Eclipse of the Western Religious Tradition*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003, 31.

[150] Významný byl zejména anglický překlad, který vyšel pod názvem *Spiritual Key* v roce 1784.

je vztažen k pochopení Boha. Materiální svět má pak, podle Swedenborga, spirituální strukturu a díky tomu vše v materiálním světě má schopnost dosáhnout obou vyšších rovin poznání. Peter Washington označuje tuto Swedenborgovu teorii jako „teorii korespondencí“ mezi materiálním a duchovním.^[151] Právě takový výklad světa jako univerza, jehož nedílnou součástí je i lidská bytost, který tělesnost (hmotu, materiálně) nechápe jako protiklad (a překážku) duchovního rozvoje, ale naopak za jeho součást, je významnou anticipací holistického chápání světa a jeho transformací, které jsou charakteristické pro New Age.

Swedenborgovy vize světa mají přitom jednoznačně eschatologický charakter a jsou spojené s očekáváním zásadní transformace, která je však prostá tradiční apokalyptiky (tisíciletá Kristova říše bude výsledkem konečného střetu mezi Bohem a jeho následovníky a satanskými silami). Podle Swedenborga bude totiž nový řád nastolen spíše jakousi vnitřní transformací člověka, který je jen krůček od toho, aby pochopil a poznal svoji pravou podstatu a tím i podstatu světa jako takového. Tak Swedenborg anticipuje jeden z klíčových námětů spojených s fenoménem New Age, totiž spiritualizaci dějin a představu zásadního paradigmatického zlomu, do něhož vstupuje lidstvo.

Jestliže vliv Emanuela Swedenborga na New Age není přímý a jde spíše o anticipace některých myšlenek a konceptů „typických“ pro New Age, pak druhý z uvedených, Ralph Waldo Emerson (1803–1882), již může být považován za „otce New

[151] Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon: Theosophy and the Emergence of the Western Guru*, London: Secker and Warburg 1993, 15.

Age“.^[152] Emersonův transcendentalismus^[153] představuje díky zdůrazňování intuice a jednoty s přírodou jednu z prvních významnějších alternativ s náboženskými konotacemi vůči osvícenskému mechanicismu. Jeho základem je esenciální jednota všech věcí. Jedinec je „esenciálně“ totožný s přírodou a příroda s Bohem. Svět, totožný s Já, je Božím logem. Je naší matkou a také školou, v níž se učíme, a proto je vnitřní růst nadřazenější vnějšímu učení.

Velký význam měla zejména jeho esej nazvaná „Příroda“ (Nature), v níž tvrdil, že skutečnou pravdu není možné nalézt ani v tradičních (organizovaných) náboženstvích, ani v posvátných knihách, jakou je například Bible, a ani v moderních vědeckých institucích. Pravým „učitelem“ je příroda sama. Důležitým pojmem, který se v souvislosti s jednotou objevuje, je *Over-Soul* (konečná autorita transcendingící lidský intelekt a sloužící jako spojnice mezi individuálním Já a věčným základem veškeré existence).

Tento principiální holismus, který je u Emersona ovlivněn zjednodušenou interpretací upanišadové myšlenky totožnosti

[152] George D. Chryssides, *Exploring New Religions*, London – New York: Cassel 1999, 83.

[153] Emerson byl velmi ovlivněn anglickými romantiky, zejména Samuelem T. Coleridgem, Thomasem Carlylem a Williamem Wordsworthem, s nimiž se setkal během svého pobytu v Anglii v roce 1834. Po svém návratu do Spojených států založil se svými podobně smýšlejícími přáteli Transcendentalistický klub, který se stal jedním z významných amerických center intelektuálního a náboženského života na počátku 19. století. Vliv této skupiny zasáhl kromě náboženství rovněž literaturu, protože jejími myšlenkami byl ovlivněn například i Walt Whitman.

atmanu s brahmanem, je jakousi ranou podobou toho, co Colin Cambell označil jako „*téma fundamentálního holismu a základního vzájemného propojení všech věcí.*“^[154] Tento fundamentální holismus se zásadním způsobem liší od tradičně pojatého pan-teismu, který chápe jednotu spíše na úrovni druhu (kolektivu). Člověk, který je ztotožňován s Bohem, není konkrétním jedincem, jako spíše Člověkem-reprezentantem svého druhu. V případě New Age (a již i v případě Emersonových myšlenek) jde o individuální sebe-transcendenci, která povede k nastolení nového, dokonalejšího typu společnosti. V Emersonově pojetí se tak prolнула individuální eschatologie s eschatologií kolektivní, přičemž i zde je kladen mnohem větší důraz na „nový počátek“, spojený s pochopením či přesněji poznáním skutečné podstaty člověka. Je tak možné říci, že Emersonovo pojetí eschatologie je přímým důsledkem jeho holistické antropologie.

Třetím inspiračním zdrojem pro „New Age eschatologii“ je theosofické hnutí, které založila ruská emigrantka Helena P. Blavatská (1831–1891) spolu s Henrym S. Olcottem a Williamem Q. Judgem. Základ dogmatiky theosofie tvořily dvě knihy napsané právě Helenou Blavatskou – *Odhalená Isis* a *Tajná doktrína*. V nich Blavatská formuluje čtyři zásady theosofie, podle nichž (1) neexistují rozdíly mezi pohlavími, kastami a rasami; (2) každý jedinec vlastní vnitřní skrytou sílu; (3) existuje skryté jádro společné všem náboženstvím a konečně (4) lidstvo se ocitlo na počátku příchodu změny – nového věku. Právě čtvrtá „zá sada“ měla v theosofii největší odezvu a nakonec vedla i k rozkolu v tomto hnutí. To, co bylo poměrně pozitivně přijímáno, je rozvíjení „transformativní eschatologie“ a její spojení s myšlenkou zásadní transformace lidského vědomí. Velkou kontroverzi

[154] Colin Campbell, „A New Theodicy for New Age“, in: Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001, 78.

naopak vyvolalo vyhlášení indického duchovního učitele Krishnamurtiho za spasitele, který lidstvo dovede do nové doby.

Ve 20. století se myšlenka příchodu Nového věku jako kvalitativně nové epochy spojené s proměnou lidského vědomí počala uplatňovat stále častěji a stala se základem nové eschatologie široce rozšířené ve fenoménu New Age, který se začíná výrazněji prosazovat po 2. světové válce. Tato myšlenka se stále více propojovala s další myšlenkou, totiž myšlenkou kosmického zlomu, který je dán astrologickým přechodem ze sféry pod vládou souhvězdí Ryb do sféry pod vládou Vodnáře. Tato myšlenka měla a stále má poměrně zásadní konsekvence, protože symbol ryby byl tradičně spojován s křesťanstvím.^[155]

Jedním z prvních příkladů tohoto propojování bylo dílo Leviho H. Dowlinga (1884–1911), zakladatele poměrně malé a ve své době i velmi kontroverzní náboženské skupiny Aquarian Gospel of Jesus the Christ. Ve svých prohlášeních a kázáních Dowling tvrdil, že lidstvo se ocitlo ve zlomu mezi „věkem ryb“ a „věkem vodnáře“, který s sebou přinese základní změnu člověka i světa. V ní bude hrát důležitou roli tajné učení získané „channelingem“ (tj. schopností se duchovně spojit s vyššími bytostmi a převzít od nich vyšší poznání). Součástí toho učení je například poznatek, že Ježíš Kristus nebyl ve skutečnosti ukřižován, ale své pronásledovatele oklamal a po své údajné smrti cestoval po Asii, a to až na Dálný východ. Tyto jeho cesty ukázaly to, že všechna náboženství mají stejné jádro, a je proto třeba provést

[155] Svoji roli zde sehrálo zřejmě to, že ryba byla jedním z prvních křesťanských symbolů a v raném křesťanství byl velmi oblíbený i akronym ICTHYS. Tento pojem znamená v řečtině rybu a jako akronym vyjadřuje jednu z nejstarších a nejvýznamnějších christologických aklamací „Ježíš Kristus [je] Syn Boží [a] Spasitel“ (řec. *Iésús Christos hios Theú Sóter* = I.C.H.T.Y.S.).

důkladnou náboženskou syntézu, v níž bude hrát klíčovou roli právě Dowlingova náboženská společnost.

Mezi evropskými esoteriky se tato myšlenka velmi rozšířila a stala se značně populární. Svědčí o tom například kniha významného francouzského esoterika Paula Le Coura (1871–1954) *Věk Vodnáře* (L'Ere du Verseau) z roku 1937, v níž se mimo jiné píše:

„V textu Bible se praví: ‚Kterýmž není zvěstováno o něm, uží, a ti, kteříž neslyšali, srozumějí‘ (Ř 15,21). ‚Aj bére se s oblaky, a užířf jej všeliké oko, i ti, kteříž ho bodli; a budou plakati pro něj všecka pokolení země, jistě‘ (Zj 1,7) [...] Tato prorocká slova nemohla nabýt svého smyslu dříve, než byla vynalezena bezdrátová telegrafie a televize. [...] Jednou z velkých událostí Vodnářova věku musí být logicky usmíření Židů a křesťanů. [...] Až udeří hodina Vodnáře, bude konverze Židů ke křesťanství, o níž někteří proroci uvažují v roce 2010, spočívat v tom, že očekávaného Mesiáše uznají v navráťivším se Kristu.“^[156]

Tato krátká pasáž, ač se může zdát na první pohled poměrně nejasná, ukazuje několik podstatných faktorů, s nimiž se můžeme v eschatologii New Age setkat. Za první eschatologická změna světa, která je chápána jako transformace člověka a jeho vědomí, je úzce spjata s úrovní poznání, které lidstvo dosáhlo v posledním století. Za druhé tato změna, ač bude především duchovního rázu, bude mít zcela konkrétní konsekvence na řešení mnoha politických, sociálních i ekonomických problémů. A konečně za třetí duchovní transformace, která s sebou přinese

[156] Citováno podle Jean Delumeau, *Tisíc let štěstí*, Praha: Argo 2010, 363.

Nový věk, Věk Vodnáře, povede k vytvoření univerzálního náboženství, překonávajícího nejen tradiční denominační rozdíly mezi jednotlivými církvemi a náboženstvími, ale také (a možná především) mezi náboženstvím a vědou. To vše povede ke „skutečnému osvobození ducha“ a vstupu do „věku světla a lásky“:

„Rozhodla jsem se přidat tam slovo Vodnář, aby zřetelněji vystoupil do popředí dobrovolný ráz. I přes neznalost astrologie mne přitahovala symbolická moc tohoto snu pronikajícího do naší lidové kultury; podle něj vcházíme po věku temna a násilí, věku Ryb, do milénia lásky a světla, epochy Vodnáře, času ‚skutečného osvobození Ducha‘. Vstupujeme do jiného období a nosič vody z bývalého zvěrokruhu jako by byl vhodným symbolem, neboť představuje ‚proud, který přichází utišit žízeň.‘“^[157]

To je také jeden z důvodů, proč se v této souvislosti začíná objevovat koncepce tzv. nového paradigmatu. Vedle již zmíněné Marilyn Fergusonové či Wernera Erharda je to zejména Fritjof Capra, představitel tzv. nového paradigmatu ve vědě.^[158] Capra zpracovává téma tělesnosti v jednom ze svých nejznáměj-

[157] Citováno podle Jean Delumeau, *Tisíc let štěstí*, Praha: Argo 2010, 365.

[158] I když je Fritjof Capra jednou z nejcitovanějších a v rámci New Age i nejuznávanějších autorit, sám jakékoli spojení mezi svým dílem a New Age odmítá. Považuje se spíše za představitele koncepce „nového paradigmatu“.

ších a nejnvlivnějších děl, které vyšlo pod názvem *Bod obratu*.^[159] V této knize se Capra věnuje zejména rozboru příčin současného stavu, který označuje za krizi a zároveň podává návrh na její řešení. Za hlavní příčinu současného krizového stavu považuje Capra zejména mechanický výklad světa, ontologický dualismus a redukcionismus. V důsledku těchto faktorů, spojovaných s karteziánsko-newtonovským myšlením, došlo k neadekvátnímu pojetí světa i člověka, projevujícím se mimo jiné např. i v dualismu těla a duše a v mechanickém výkladu těla, který se objevuje jak v novověké medicíně, tak v novověké psychologii:

„Biomedicínský model je pevně zakotven v karteziánském myšlení. Descartes zavedl přísné rozdělení duše a těla a přišel s myšlenkou, že tělo je stroj, jemuž můžeme dokonale porozumět na základě uspořádání a fungování jeho částí. Zdravý člověk je dobře seřízený hodinový stroj v dokonalém mechanickém stavu, nemocný člověk je jako hodiny, jejichž součásti nefungují tak, jak by měly. Z této karteziánské představy se odvíjejí hlavní charakteristiky biomedicínského modelu, stejně jako mnoho aspektů současné lékařské praxe.“^[160]

Krize, o níž Capra mluví, se projevuje ve vztahu k přírodě, k ostatním lidem a vztahu k sobě samému. Její překonání je možné pouze zásadní změnou přístupu dnešního člověka v ta-

[159] Kniha pod názvem *The Turnig Point: Science, Society and Rising Culture* vyšla poprvé v roce 1982. České vydání: Fritjof Capra, *Bod obratu: Věda, společnost a nová kultura*, Praha: Maťa – DharmaGaia 2002.

[160] *Ibid.*, 153.

kový, jenž je Caprou označován jako „systémový pohled na život“, který je „v dokonalé shodě jak s vědeckým, taky mystickým názorem na vědomí a člověka vůbec, a proto poskytuje ideální rámec pro sjednocení obou“.^[161] Součástí tohoto „inovovaného“ pohledu je především holistické chápání lidské bytosti a holistické chápání světa jako takového.

Pokud shrneme předchozí, pak je možné říci, že díky svým „inspiračním“ zdrojům opouští New Age tradiční (křesťanské) pojetí konce světa založené na eschatologii a apokalyptice, resp. je výrazně re-interpretuje, což platí především o klíčovém textu, kterým je *Zjevení sv. Jana*. Rozhodující roli v této re-interpretaci přitom hraje koncepce duchovní evoluce, tj. postupné zdokonalování lidského vědomí, které ho krok za krokem vede k zásadnímu poznání „božské“ podstaty lidské bytosti a tím i k její sebetranscendenci. Díky tomu je tak „konec světa“ chápán jako součást složitých dialektických vztahů mezi počátkem a koncem, resp. mezi „starým“ a „novým“, vedoucích k transformaci, která se odehrává na několika úrovních zároveň. Těmito úrovněmi jsou:

- Úroveň vědomí (subjektu, Já,...)
- Planetární úroveň (ekologická)
- Kosmická úroveň

Klíčem k tomu, abychom pochopili vztahy počátku a konce v „eschatologii“ New Age, je princip holismu. Nejde ale jen o holismus ve výše uvedeném významu, ale také o vyjádření toho, že všechny uvedené úrovně jsou vzájemně propojené, a proto se navzájem ovlivňují. Celková změna/transformace/konec tak může být (a bude) způsobena/vyvolána změnou/transformací/koncem v jedné z úrovní, přičemž platí, že paralelně s touto „díl-

[161] *Ibid.*, 238.

čí“ změnou/transformací/koncem dochází i ke změnám/trans-
formacím/koncům v ostatních úrovních.

Tyto změny/transformace/konce jsou často vyjadřovány a spojovány se symbolickými koncepty, které mají podtrhnout hloubku a důležitost změn. Kromě uvedeného označení *Věk Vodnáře*, je k nim možné řadit i samotné označení *New Age* či třeba Caprův výraz *Bod obratu* a podobně.

Kromě toho je ale také třeba si uvědomit, že součástí změn/transformací/konců jsou všechny klíčové „systémy“ – počínaje systémy explanačními (věda) a konče systémy sociálními (politika). V této souvislosti se pak mluví o „nové“ vědě, „novém“ náboženství, „novém“ člověku, „nové“ společnosti.

Není proto divu, že tato důležitá součást učení hnutí spojených s fenoménem *New Age* má naprosto konkrétní a praktické konsekvence v mnoha oblastech lidské činnosti. Nejde přitom jen o již zmíněnou medicínu či šířeji pojetí člověka, ale také například o požadavek nového politického, sociálního a ekonomického uspořádání, který se v posledních letech znovu dostal do popředí zájmu mnoha různých náboženských a sociálních hnutí.

Vesmír v koncích: Konce světa z kosmologického hlediska

Josef Krob
(Katedra filozofie FF MU)

Myšlenka konce světa není tak zcela samozřejmá, jak by se mohlo zdát. Člověk jako individuum byl konfrontován s koncem, s vlastní smrtí od okamžiku uvědomění si sebe sama, ale to, co bylo nesporné v kontextu individua, nebylo poměrně dlouho přiznáno světu jako celku. Celá antika žila v přesvědčení neustálého koloběhu světa, věčného opakování, pták Fénix se stále znovu rodil ze svého popela, konce byly vždy jen dočasné. Teprve až příchod křesťanství znamená radikální zlom. Augustinus přesvědčivě ukazuje, že svět měl jeden počátek, přetnul kružnici neustálého opakování a narovnal dějiny do úsečky. A vše, co má začátek, má i konec.

Typologie konců

Všimněme si nejdříve, co všechno je možné uvažovat, když se setrtneme s výrazem „konec světa“. Pokusme se o pracovní klasifikaci možných konců:

- Civilizační
 - Pozemský
 - Konec lidstva (pokračování v nástupcích, UI, zcela jiný druh)
 - Konec civilizace
 - Konec planety
 - Mimoszemský
 - Nezvládnutý kulturní šok
 - Vyhlazení, sežrání
 - Podřízení
- Ekosystémový, planetární (ekologický, biologický, klimatologický, geologický)
 - Přirozené vyčerpání možností biologické druhu homo (pouze konec člověka)
 - Biologická, klimatologická, geologická katastrofa (ve spojení s civilizačními či astronomickými příčinami)
 - Katastrofální úspěch biologické konkurence (opět pouze konec člověka)
- Astronomický
 - Regulérní (závislost na vývoji mateřské hvězdy)
 - Katastrofický (srážka s jiným tělesem)
 - (R)evoluční – gravitační (záření...) ovlivnění SS extrasolárním systémem
- Kosmologický (scénáře vývoje vesmíru)
 - Tepelná smrt vesmíru (historický scénář termodynamiky)

- Kosmologické rozpínání (modernizovaná termodynamická a aplikovaná gravitační smrt)
- Kosmologické smršťování
- Kvantová smrt vesmíru

Vidíme, že za výrazem „konec světa“ se skrývá několik konců lišících se tím, jaké struktury se týká. Společnosti, civilizace, biologického druhu, přírodních podmínek, celé planety a pak i vesmíru.

Vesmír v koncích

Uvažovat o konci vesmíru předpokládá vypořádat se s otázkou jeho počátku. A to proto, že způsob vzniku velmi pravděpodobně bude podmiňovat i způsob zániku. Stvořený vesmír bude patrně závislý na svém stvořiteli i při zániku a poznat záměry Stvořitele může být obtížné a mimo rámce vědy. Spontánně vzniklý vesmír zase zřejmě bude podroben zákonitostem i ve svém vývoji a ve svém konci. Zákonitosti by se možná daly odhalit. Nemluvě tedy o statickém vesmíru, který bez počátku nemá ani konec nebo je bez konce ve věčném koloběhu vznikání a zánikání.

Budeme se tedy věnovat pouze jedné z uvedených možností, a to té, která nabízí možnost na základě poznanych zákonitostí s jistou mírou pravděpodobnosti odhadovat možná zakončení, pokud je předkládané modely vůbec připouštějí.

Z tohoto hlediska je pak zajímavé, že obnovené úvahy o vzniku vesmíru v novověku jsou doplněny přemýšlením o konci teprve až v druhé polovině 19. století, a to ještě jako důsledek zcela jiných teorií. Přitom již Augustinus, když mluví o stvoření světa, dodává následující větou, že co má začátek, má i konec. Descartes, který jako jeden z prvních v novověku opět mluví o procesu vzniku, zůstává právě jen u toho vzniku, dokáže zformulovat představu, jak z vířivých pohybů různých jsoucen vznikají známá nebeská tělesa, ale nenabídne stejně barvitou a přesvědčivou úvahu o konci tohoto procesu. Podobně i Kant, když o sto let později buduje svou teorii nebe již na základě gravitační teorie, věnuje pozornost otázkám vzniku a formování sluneční soustavy, ale podobně propracované představy jejího konce si musejí počkat na jiné odvážné myslitele. Vlastně ani nemuseli být nijak zvláště odvážní. Jenom důslední. Parní stroj zaznamenával jedno vítězství za druhým a konstruktéři se snažili vylepšovat mechanismus tak, aby dosáhli co nejvyšší účinnosti. K tomu byla dobrá teorie, kterou nabízela termodynamika. Ta ovšem neměla pro konstruktéry příliš dobré zprávy. Říkala jim totiž, že i kdyby se sebevíce snažili, i kdyby sestrojovali sebedůmyslnější konstrukce, budou jejich ztráty při přenosu energie nevyhnutelné a nikdy se jim nepodaří stoprocentní transformace jedné formy energie na druhou. Stroj bude vždy vykonávat práci s energetickými ztrátami.

A pak už stačilo se jen zeptat: „A co ten nejvyšší konstruktér a jeho stroj? Také pracuje nutně se ztrátami?“ Vzhledem k tomu, že zde použitý pojem konstruktéra byl už jenom metaforou, nebyl důvod mu přiznávat nějaké nestandardní vlastnosti, které by mu umožnily vyklouznout z důsledků, jež všem ostatním diktovaly termodynamické věty, bylo zřejmé, že odpověď

bude kladná. Ano, je-li vesmír tepelný stroj, čeká jej neodvratná tepelná smrt v konečné době.

Devatenácté století vykresluje tepelnou smrt poměrně jednoduše a abstraktně – entropie dosáhne svého maxima, veškerá energie se bude vyskytovat v podobě, která nemůže vykonávat žádnou práci – řečeno ještě jazykem konstruktérů tepelných strojů, tj. systém bude v rovnovážném stavu. Pokud bychom zůstali jen u popisu pomocí jediné veličiny, tj. teploty, mohli bychom dokonce dospět k ne zcela očekávanému závěru: tepelná smrt už nastala. Vždyť srovnáme-li počáteční teplotu vesmíru při či těsně po velkém třesku, kdy dosahovala hodnot 10^{90} K, a současnou průměrnou teplotu, která činí 2,7 K, tak můžeme říct, že až na několik fluktuací je vesmír vlastně tepelně mrtvý.

Modernější scénáře a varianty teorie tepelné smrti jsou ale propracovanější. Počítají s různými typy struktur co do jejich velikosti, tj. od elementárních částic až po uskupení galaxií, a ve svých úvahách se zabývají životností jednotlivých elementů, přičemž se nevyhýbají ani místy odvážným spekulacím. Řeč je tak o životnosti protonu (který je jinak pro „všední chápání“ nejstabilnější částicí), která by ovlivnila samotnou možnost existence látky ve vesmíru, o energetických ztrátách systémů např. v podobě gravitačního vyzařování a v důsledku toho jejich postupného hroucení do lokálních singularit nebo o variantách vyplývajících z pokračujícího rozpínání vesmíru, které se buď zpomaluje, nebo naopak zrychluje.

Urychlující se rozpínání pak má v sobě ještě jednu opravdu divokou spekulaci. Standardní kosmologický model, tj. model velkého třesku, který přivedl na svět myšlenku rozpínajícího se vesmíru současně i upozorňuje, že když se vesmír rozpíná, neznamená to, že by se rozpínalo všechno. Nerozpíná se galaxie, nerozpíná se sluneční soustava, nerozpínají se hvězdy a planety. Opak by totiž vedl k absurdním požadavkům a závěrům (kdyby se rozpínaly i molekuly a atomy uvnitř našeho těla) a, dovedeno

ad absurdum, bychom vlastně žádné rozpínání ani pozorovat nemohli, protože by se nám rozpínal i metr, kterým bychom měření prováděli. Ona divoká spekulace ale hledá cesty, jak dostat do vesmíru, jehož rozpínání se zrychluje, expanzi na všechny strukturní úrovně. Rozpínaly by se tak galaxie, hvězdné soustavy, planetární systémy, až bychom si nakonec nedohlédli na konec natažené ruky, špičku nosu a sami bychom expandovali.

„Tým dokonce vypracoval časový scénář tohoto způsobu zániku vesmíru. Mělo by k němu dojít za 20 miliard let. Jednu miliardu let před koncem se jednotlivé galaxie vzdálí natolik, že přestanou být navzájem viditelné. V momentě, kdy totéž potká hvězdy v Galaxii, bude vesmíru zbývat 60 miliónů let. V té době už nebudou na noční obloze pozorovatelné žádné hvězdy. Tři měsíce před koncem se odpoutají planety od Slunce. Pouhých 30 sekund před koncem exploduje naše Země. A pak už dojde k rozbití atomů a posléze i jejich jader. V tento moment zbývá vesmíru už jenom 10^{19} sekundy. Nezbude nic, zdá se, že nastane opravdu definitivní konec.“^[162]

Vraťme se však ke standardnímu modelu. Podle standardního scénáře relativistické kosmologie má před sebou vesmír v zásadě dvě odlišné možnosti:

1. nekonečné rozpínání – tato možnost má ještě varianty zrychlujícího či ustávajícího rozpínání; nebo
2. se rozpínání jednou zastaví a přejde ve smršťování zakončené závěrečným krachem.

[162] Pavel Koten, „Velké puknutí‘ na konci vesmíru“, *Science-World*, <scienceworld.cz/fyzika/velke-puknuti-na-konci-vesmiru-3156> [3. 12. 2012].

To, který ze scénářů se bude realizovat, závisí na počátečních fyzikálních vlastnostech vesmíru, jako je např. hustota veškeré látky ve vesmíru, tedy to, zda nakonec převáží expandující síla, nebo gravitace. Samozřejmě může do hry vstoupit něco, co doposud neznáme, a vezmeme-li v úvahu pravděpodobnost existence tzv. temné hmoty a temné energie, které by mohly dohromady tvořit i více než 90 % obsahu vesmíru, nebylo by to nic moc překvapivého. Paul Davies v práci *Poslední tři minuty* zvažuje mimo jiné tyto dva scénáře, rozpínání vs. kolaps, a spekuluje o tempu, které by mohlo oddálit, či zcela eliminovat konec civilizace v umírajícím vesmíru.^[163]

Život na „pomalo“

Ve stále chladnoucím vesmíru by inteligentní bytosti zažívaly rostoucí nedostatek energie a musely by s ní stále více šetřit. Nakonec by došlo k tomu, že k prosté existenci by spotřebovaly více energie než by byly schopné ze svého okolí získat a čekala by je tak smrt. Mohly by ji odvrátit, podobně jako medvěd přežívá zimu. Ukládaly by se k dlouhým obdobím spánku, během kterého by akumulovaly energii do zásobníků, na krátkou dobu by se probudily, spotřebovaly to, co se jim podařilo našetřit a opět se uložily ke spánku. Spánek je však příliš nepřesný výraz. Tento stav by byl bezesný, bezvědomý, bytosti by si na něj neuchovaly žádnou vzpomínku. Jejich vědomí by pracovalo pouze v krátkých obdobích relativní hojnosti energie, v dobách akumulace by bylo vypnuto. Uchovávaly by si tak v mysli pouze

[163] Paul Davies, *Poslední tři minuty: Úvahy o konečném osudu vesmíru*, Bratislava: 1994.

nepřerušovanou řadu vzpomínek z aktivního života a žádné vědomí dlouhého spánku. Mohly by být přesvědčeny, že žijí zcela normální (= kontinuální) život.

Jinou možností existence inteligentních bytostí ve skomírajícím expandujícím vesmíru je kosmické inženýrství, s jehož pomocí by omezily nebo dokonce zvrátily rozptylování látky ve svém nejbližším okolí.

Život na rychlo

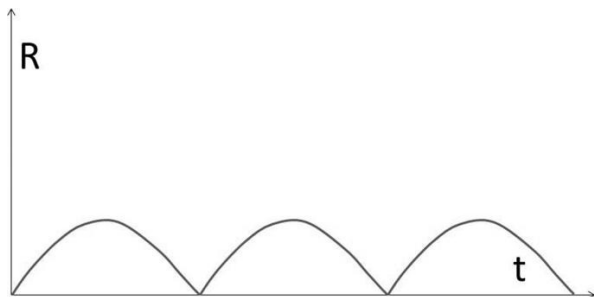
Scénář života na rychlo patří mezi spekulace, které jsou od počátku postaveny na velmi nejistých předpokladech. Vykresluje možnosti zpracování informace v hroutícím se vesmíru, který se neustále zmenšuje, roste jeho teplota a tlak, látka je postupně stlačována tak, že už nemohou existovat ani volné protony a elektrony a fyzikální pojmy (zejména času a prostoru) ztrácejí svůj význam. Problémem pro bytosti zpracovávající informace není nedostatek energie, ale její přebytek. Se vzrůstající teplotou ale vzrůstá i rychlost fyzikálních procesů, tedy i informace může být zpracována rychleji. Rychlost zpracování informace ovlivní i vnímání času, a tak bytost, které ve fyzikálním vesmíru zbývají poslední tři minuty, může mít před sebou ještě celé roky zpracovávání informací. Pokud však zůstanou i v extrémních stavech kolabujícího vesmíru zachovány základní fyzikální zákony, jako je např. mezní rychlost šíření signálu, která i zde bude rovna rychlosti světla, budou se stavět do cesty poznání zásadní překážky. Mozek, resp. místo zpracovávající informaci, musí být pouze tak veliký, jak je signál schopný projít za

dobu zbývající do konce vesmíru bez ohledu na „subjektivní“ prožívání času mozkiem. Jistou volnost v tomto ohledu lze získat předpokladem, že se vesmír nehroučí rovnoměrně, ale dochází k oscilacím, při kterých se mění rychlost a směr kontrakcí. I když spekulace pokračují tímto směrem dál, nebudu je dále sledovat. Předpokládají totiž příliš mnoho odvážných premis, resp. neberou v úvahu pravděpodobné efekty extrémních stavů kolabujícího vesmíru a jeví se tak jako velmi nerealistické.

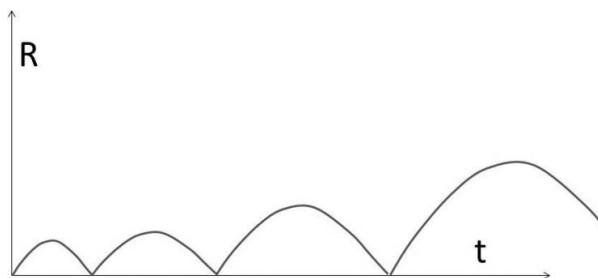
Cyklický vesmír

Myšlenka konce vesmíru však byla a mnohdy stále je natolik znepokojující, že se stále objevují alternativy, návraty k Fénixovi opakovaně vstávajícímu z popela, ovšem odívají ho do moderního hávu. Idea cyklického vesmíru opakovaně vybuchujícího ve velkém třesku a posléze se hroučícího zpět do původní singularity se čas od času vrací, přestože stále nedokáže vyřešit některé základní rozpory s fyzikálními zákonitostmi, alespoň podle současných znalostí. Jednoduchý model nekonečné řady na sebe navazujících rozpínání a kontrakcí produkuje snad více otázek, než jich dokáže vyřešit. Symetrie rozpínání a kontrakce vesmíru je porušena v důsledku konečné rychlosti šíření signálu, v důsledku energetických deficitů budovaných a zase rozbíjených atomových jader, ve vesmíru tak roste entropie, a to

jak během fáze rozpínání, tak i ve fázi kontrakce. Vesmír se tak nemůže dostat do stavu nerozlišitelného od počátečního, jeho entropie je vyšší, vstupuje tedy do dalšího kola s jinými hodnotami a další cyklus není prostým opakováním předchozího, ale novou etapou. Popel, ze kterého Fénix vstává, je stále řidší a znovuzrozený tvor vždy o něco slabší než v předchozím kole. Vesmír má opět historii, tedy začátek a konec.



Obr. 1. Cyklický vesmír



Obr. 2. Cyklický vesmír s rostoucí entropií

V současnosti jsou populární tři teorie, které se snaží zachytit a popsat okamžiky před Velkým třeskem. První z nich je teorie Andreje Lindeho, který rozšiřuje již dříve A. Guthem

načrtnutou koncepci inflačního vesmíru. Linde neříká nic jiného, než že Big Bang byl jenom big bang. Velký třesk, který se odehrál před nějakými 15 miliardami let, byl sice počátkem našeho vesmíru, nikoli však času. A takových vesmírů jako je náš – prostorových bublin (domén) – může být nekonečně mnoho a neustále vznikají nové dceřiné vesmíry (na rozdíl od původní verze, v inflační fázi vývoje vesmíru vznikly všechny bubliny z kauzálního horizontu nezávisle na sobě). Všechny tyto vesmíry tvoří nepatrné části jednoho velkého Vesmíru a teprve jeho počátkem je ten správný Big Bang. Z Universa se tak stává Multiversum.^[164] Původní varianta inflace podle Alana Gutha vysvětlovala pozorovanou plochost a homogenitu našeho vesmíru, ale nikoli své vlastní příčiny – proč došlo k inflaci? Hledání odpovědi na tuto otázku přivádí Lindeho k přesvědčení, že inflace se ve Vesmíru stále opakuje. Z jednotlivých vesmírných bublin se mohou inflačním rozpínáním pouze jedné části vesmíru oddělovat dceřiné vesmíry, které se zcela osamostatní, a každý takovýto zrod je jedním dílčím velkým třeskem. A jako otázka nám v tomto případě zůstává: a odkud se vzala první vesmírná bublina? Byla zrozena Velkým třeskem, který byl počátkem času? Byl vůbec nějaký počátek? Sdílí jednotlivé vesmíry nějakým způsobem společný prostor, nebo je jejich oddělení absolutní?

Druhou teorii představuje koncept S. Hawkinga a N. Turoka. Jedná se o koncept, který přináší minimum změn oproti standardnímu modelu, kterému vytýká skutečnost, že singula-

[164] Martin Rees, *Before the Beginning, Our Univers and Others*, Perseus Book 1998. Citováno podle *Science et Vie* n° 998, leden 2000, 36. Jedná se sice o jinou teorii, ale výsledek je v podstatě stejný. „Věčná inflace“ Lindeho i Multiversum Reese mají za následek nespočet různorodých vesmírů v pluralistickém Vesmíru.

rita je pouhou matematickou abstrakcí, nikoli fyzikální realitou. Nahrazuje ji tzv. instantonem, částicí mnohem menší než proton, ovšem nesmírně hustou. Její charakteristiky, pokud se týká času a prostoru, jsou ovšem shodné s tím, co je možné slyšet v souvislosti se singularitou. Není žádný čas „před“, není žádné „venku“, rozdíl je snad pouze v tom, že ještě před tím než se – při zpětném pohledu směrem od nás k instantonu – dostaneme k počátečnímu bodu, čas splyne s prostorem. Což je mimochodem dávná Hawkingova idea o spatializaci času, kterou velmi silně kritizuje I. Prigogine^[165]. Jinak se ovšem této teorii dostává týchž výtek, jaké sami její autoři adresují singularitě: Linde tvrdí, že instanton je pouhá matematická abstrakce bez fyzikálního základu.

Podstatně radikálnější změnu nabízí třetí varianta, která hovoří o studeném, nekonečném a prázdném vesmíru, ve kterém již existoval prostor a čas, a ve kterém se zrodil náš vesmír na počátku malý, horký a nesmírně hustý. Tato koncepce používá k vysvětlení velmi moderní teorie superstrun, která, přestože stále ještě nedokončená, má ambice explikačně pokrýt mikrosvět i megasvět, tj. kvantovou mechaniku ovládající elementární částice i gravitaci vládoucí prostoru a času ve vesmíru. Vykresluje tak chladný (3 K) a téměř prázdný (na 99 %) vesmír, který obsahuje pouze gravitační a dilatační vlny. Z tohoto pole se rodí jednotlivé vesmíry nejrůznějších vlastností a jeden z nich je právě ten náš počínající Velkým třeskem. Big Bang je tak pouze jednou z vývojových fází vesmíru, nikoli absolutním počátkem. A přesto se mluví o „čase nula“ a o „negativním čase“. Samozřejmě je možné to vysvětlit jistou setrvačností či „popularitou“ singularity, ale stejně tak se objevují – ne příliš často – názory,

[165] Viz Ilya Prigogine, *Čas k stávání*, Praha: 1997.

že by bylo vhodnější nahradit „okamžik nula“ výrazem „stvoření teploty“.^[166]

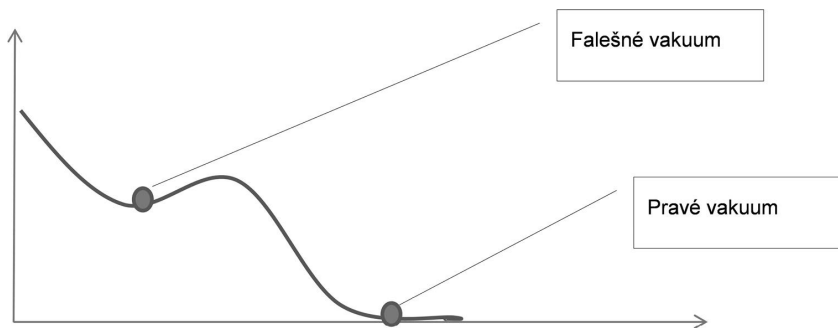
Vakuová smrt

Vakuovou neboli náhlou smrt vesmíru lze představit minimálně dvěma způsoby. Delším vysvětlováním, jak fyzici a kosmologové chápou vakuum, jaký je to vlastně fyzikální stav a co se může stát, když dojde k jeho náhlé změně, nebo metaforicky, názorně a velmi nepřesně nicméně stále ještě, i když s větší dávkou tolerance, přijatelně. Začneme metaforickým způsobem. K tomu by nám mohla posloužit nicota např. z Nekonečného příběhu, když ji budeme chápat doslovně, fyzikálně a přijmeme obraz, jak pohlcuje veškerou rozmanitost světa, kterou přeměňuje v nic. V pohádce je však stále naděje na záchranu, protože se o nebezpečí ví, nicota se šíří relativně pomalu a je možné hledat řešení a snad ji i zastavit.

Ve skutečném vesmíru by nás o šíření nicoty, tj. rozpadu vakua nikdo neinformoval. Byl by to proces, který by se šířil rychlostí světla, tedy v okamžiku, ve kterém by se o něm kdokoli dozvěděl, by už nebyla žádná šance někomu o tom podat zprávu, neboť v té chvíli by v tom bodě vesmír skončil i s pozorovatelem. Fyzikální situaci naznačí obr. 3 (kde na svislé ose je energie, na vodorovné čas). Vakuem se většinou myslí nejniž-

[166] Text o prebigbangových teoriích je převzatý z Josef Krob, „Změní nové kosmologie naše představy o čase a prostoru? (Poznámka na okraj k teoriím vesmíru před Velkým třeskem)“, *Pro-Fil*, <profil.muni.cz/01_2000/pre_big_bang.html> [3. 12. 2012].

ší možný stav energie, z takového stavu už se není kam „propadnout“. V kosmologii a kvantové fyzice se však často operuje s pojmem „falešné vakuum“, což je sice stav s nejnižším stavem energie, ale pouze v daných podmínkách, nevylučuje, že za specifických okolností by mohl energetický stav ještě poklesnout. A je možné, že to, co je v našem vesmíru, je právě toto falešné vakuum a že je možné iniciovat fyzikální proces, který umožní přechod z falešného do pravého vakua. Je otázka, co všechno by mohlo být tímto iniciačním procesem. Zda energetický impuls vymykající se lidským možnostem kdesi daleko ve vesmíru, který by vytvořil bublinu pravého vakua, jež by se šířila rychlostí světla do celého kosmu, nebo zda by bylo možné spustit takovýto proces v pozemské fyzikální laboratoři, např. v CERNu, když fyzici emulují vysokoenergetické procesy ve snaze přiblížit se dějům těsně po big bangu.^[167]



Obr. 3. Pravé a falešné vakuum

[167] Viz P. Davies, *Poslední tři minuty...*, 141–153.

Takovýto konec světa by byl dokonale všeobjímající, nic by mu nemohlo uniknout a odolat. Snad jen lidská fantazie nabízející technologie pro tvorbu nových vesmírů nezávislých na prostoru našeho vesmíru, protože si dokáže vytvořit prostor vlastní. Ale to je dnes přece jen stále ještě spíše fantazie Neko-nečného příběhu, i když ji fantazie fyziků a kosmologů dohání tempem, které dává naději.

Doporučená studijní literatura

al-Kisá'í, Abú 'l-Hasan, *Kniha o počiatku a konci: Islamské mýty a legendy*, Bratislava: Tatran 1980.

Amanat, Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London – New York: I. B. Tauris 2009.

Barry, Theodore de – Keene, Donald – Tanabe, George – Varley, Paul (eds.), *Sources of Japanese Tradition, Volume One: From Earliest Times to 1600*, New York: Columbia University Press 2001.

Berzin, Alexander, *Mistaken Foreign Myths about Shambhala*, (November 1996, revised May and December 2003),

<www.berzinarchives.com/kalachakra/mistaken_foreign_myths_shambhala.html> [22. 01. 2004].

Bělka, Luboš, *Buddhistická eschatologie: Šambhalský mýtus*, Brno: Masarykova univerzita 2004.

Bienot, David – Lukeš, Jiří – Ostřanský, Bronislav – Vojtíšek, Zdeněk (eds.), *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*, Praha: Dingir 2012.

- Blacker, Carmen, *The Catalpa Bow: A Study of Shamanic Practices in Japan*, London: RoutledgeCurzon ³1999.
- Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan: 500–1600*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.
- Brauen, Martin, *Mandala: Posvátný kruh tibetského buddhismu*, přel. Miroslav Krůta, Praha: Volvox Globator 1998.
- Capra, Fritjof, *Bod obratu: Věda, společnost a nová kultura*, Praha: Maťa – DharmaGaia 2002.
- Carozzi, Claude – Taviani-Carozzi, Huguette (trans.), *La fin des temps: Terreurs et prophéties au Moyen Âge*, Paris: Flammarion 1999.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London: Pimlico ⁴2004.
- Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton: The Darwin Press 2002.
- Cook, David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, New York: Syracuse University Press 2005.
- Davies, Paul, *Poslední tři minuty: Úvahy o konečném osudu vesmíru*, Bratislava: Archa 1994.
- Delumeau, Jean, *Tisíc let štěstí*, Praha: Argo 2010.
- Dus, Jan A. (ed.), *Novozákonní apokryfy III: Proroctví a apokalypsy*, Praha: Vyšehrad 2007.

- Earhart, H. Byron, *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, Praha: Prostor, 1999.
- Faure, Bernard, *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Princeton – Oxford: Princeton University Press 2003.
- Ferguson, Marylin, *Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles: J. P. Tarcher 1987.
- Filiu, Jean-Pierre, *Apokalypsa v islámu*, Praha: Volvox Globator 2011.
- Finkelstein, Israel – Silberman, Neil A., *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad 2007.
- Grabbe, Lester L., *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London – New York: Routledge 2000.
- Grotenhuis, Elizabeth Ten, *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1998.
- Gruschke, Andreas, *Posvátná místa království tibetského: Báje a pověsti od Kailásu po Šambhalu*, přel. Jaromír A. Máša, Praha: Volvox Globator 2000.
- Herrick, James A., *The Making of the New Spirituality: Eclipse of the Western Religious Tradition*, Downers Grove: InterVarsity Press 2003.

Chryssides, George D., *Exploring New Religions*, London – New York: Cassel 1999.

Kaminishi, Ikumi, *Explaining Pictures: Buddhist Propaganda and Eto-ki Storytelling in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006.

Kasahara, Kazuo (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tokyo: Kōsei Publishing 2001.

Kollmar-Paulenz, Karénina, „Utopian Thought in Tibetan Buddhism“, *Studies in Central and East Asian Religions* 5/6, 1992–1993, 68–96.

Koten, Pavel, „Velké puknutí“ na konci vesmíru“, *ScienceWorld*, <scienceworld.cz/fyzika/velke-puknuti-na-konci-vesmiru-3156> [3. 12. 2012].

Krob, Josef, „Změní nové kosmologie naše představy o čase a prostoru? (Poznámka na okraj k teoriím vesmíru před Velkým třeskem)“, *Pro-Fil*, <profil.muni.cz/01_2000/pre_big_bang.html> [3. 12. 2012].

Maier, Johann, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“*, (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher 829), München – Basel: E. Reinhardt 31997.

McGinn, Bernard, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York: Columbia University Press 21998.

Moravová, Magdalena (ed.), *Ráj, peklo a očištec ve středověkých viděních*, Praha: Argo 2011.

- Nasr, Seyyed Hossein – Dabashi, Hamid – Nasr, Seyyed Vali Reza (eds.), *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*, Albany: State University of New York Press 1989.
- Newman, John, „Eschatology in the Wheel of Time Tantra“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1996, 284–289.
- Papoušek, Dalibor, „Pella a Javne: Dvě legendy o kontinuitě“, *Religio: Revue pro religionistiku* 6/2, 1998, 167–188.
- Papoušek, Dalibor, „„Nezůstane kámen na kameni“: Pád Jeruzaléma v Markově evangeliu“, *Religio: Revue pro religionistiku* 18/2, 2010, 127–162.
- Prigogine, Ilya, *Čas k stávání*, Praha: 1997.
- Rees, Martin, *Before the Begining, Our Univers and Others*, Perseus Book 1998.
- Reeves, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press 1993.
- Ruch, Barbara (ed.), *Engendering Faith: Women and Buddhism in Premodern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2002.
- Sanders, Edward P., *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE*, London: SCM Press – Philadelphia: Trinity Press International 1992.

- Schäfer, Peter, *Dějiny Židů v antice: Od Alexandra Velikého po arabskou nadvládu*, Praha: Vyšehrad 2003.
- Schmidt, Francis, *How the Temple Thinks: Identity and Cohesion in Ancient Judaism*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2001.
- Schwier, Helmut, *Tempel und Tempelzerstörung: Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n.Chr.)*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 1), Freiburg: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989.
- Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago – London: University of Chicago Press 1987.
- Smith, Jonathan Z., „Wisdom and Apocalyptic“, in: id., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago – London: University of Chicago Press 2003, 67–87.
- Swanson, Paul – Chilson, Clark (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006.
- Teeuwen, Mark – Rambelli, Fabio (eds.), *Buddhas and Kami in Japan: Honji suijaku as a combinatorial paradigm*, London – New York: RoutledgeCurzon 2003.
- Tucker, William F., *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Konec světa

Kolektiv autorů

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba elektronické verze [Milan Vilímek Jihlavský](#)

ISBN 978-80-210-6952-7