

Podborský, Vladimír

[Podolinská, Tatiana; Krekovič, Eduard, ed. Kult a mágia v materiálnej kultúre]

Religio. 2005, vol. 13, iss. 1, pp. [159]-162

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125124>

Access Date: 20. 02. 2024

Version: 20220831

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

**Eduard Krekovič –
Tatiana Podolinská (eds.),
Kult a mágia v materiálnej
kultúre,**

**Bratislava: Ústav etnológie SAV
2004, 112 s. ISBN 80-968040-3-0.**

Poměrně útlý, úsporně tištěný svazek deseti příspěvků z konference stejného názvu, pořádané (již jako čtvrté v pořadí) Etno-archeologickou komisí při Slovenské archeologické společnosti na Filozofické fakultě UK v Bratislavě v lednu 2003, by neměl ujít pozornosti nejen archeologů a etnologů, nýbrž také historiků a zejména religionistů nebo alespoň archeoreligionistů. Přinejmenším proto, že definuje, resp. kodifikuje řadu základních pojmů, používaných v jednotlivých vědních oborech libovolně až svévolně, nehledíme-li již k významnému pramennému i teoretickému přínosu. Jak v úvodu konstatuje Eduard Krekovič, pojmy jako kult, magie, rituál, náboženství apod. bývají zejména v archeologii často směřšované či vzájemně zaměňované, ačkoli v religionistice má každý z nich svoje přesné vymezení. Archeologie řeší letitý problém odlišení předmětů sakrálního/kulturního charakteru od materiálů profánních; do sféry sakrální jsou často odsouvány funkčně těžko interpretovatelné nebo vůbec neinterpretovatelné artefakty, ačkoli podrobnějším studiem mohou být klasifikovány i jinak. Situace v této věci je však složitější, neboť *sacrum* a *profanum* se v různých situacích vzájemně prostupuje.

O této problematice zasvěceně pojednává hned první příspěvek Tatiany Podolinské „Medzi *sacrum* a *profanum*. Problém stereotypného používania kategórií *sacrum* a *profanum* v archeológii a religionistike“ (s. 7-14). Autorka staví do opozice termíny *sacrum* (posvátné, čisté, dobré) a *profanum* (světské, nečisté, zlé) a konstatuje, že pojem *sacrum* je v religionistice obecně významnější než pojem bůh, neboť – jak známo – existují náboženské systémy, které bohy nezajímají, ale ne takové, které by nerozlišovaly

mezi posvátným a světským. Opírajíc se o vlastní zkušenosti s výzkumem současných aboriginů („živých fosilií archaických kultur“), méně vyspělých (např. romských) komunit i o soudobou (u nás ne vždy čtenou) západní literaturu, dospívá k názoru, že archaický člověk žil ponořený v *sacrum* a světské se mu v posvátném rozplývalo, zatímco dichotomii *sacrum* versus *profanum* je schopen rozlišovat teprve soudobý „*Homo scientificus*“, žijící v desakralizovaném světě. Pokud tedy pravěký člověk necítil onu dichotomii, může současný badatel památky hmotné kultury rozdělovat na posvátné a světské pouze na základě svého současného „desakralizovaného“ vědomí. Autorka formuluje dva současné přístupy archeologů k interpretaci památek z hlediska *sacrum/profanum*: (1) funkcionalistický (moderní, pozitivistický), jenž věci, kterým není možno přisoudit praktickou funkci, automaticky řadí do kulturní sféry; a (2) postmoderní (postprocesuální), jenž na základě teze, že rituál je neoddělitelnou součástí každodenního života, onu dichotomii prakticky odmítá a preferuje komplexní myšlení náboženského člověka. Vzdor autorkou správně vytknutým vlastnostem rituálu (formalizace, opakování, symbolika) a její pozoruhodné definici této entity (s. 10) však asi v praxi budou problémy s archeologickou klasifikací kulturních předmětů přetrvávat. Nabádává slova T. Podolinské však jsou pro prehistorika každopádně inspirující.

Po teoreticky závažné úvodní stati T. Podolinské následuje řada příspěvků založených na studiu konkrétních archeologických pramenů.

Jde v prvé řadě o stať Etely Studeníkové „Symbolika niektorých figurálnych motívov doby halštatskej“, doplněnou několika obrázky (s. 15-26). Autorka zde navazuje na již zveřejněné památky z halštatské mohyly č. II v Dolných Janíkoch (okr. Dunajská Streda). Její pojednání se týká unikátní malby „stromu života“ a lidské postavy (adorantky) s náušnicemi a se zvednutýma rukama, posazené na vrcholku celého stromu, malby aplikované na (bohužel) poškozené keramické nádobě; celkovou kompozici doplňují kromě běžných geometrických orna-

mentů ještě triquetrum, do kosočtverce stylizovaný motiv ptáka a původně snad ještě i jiné figury. Ve snaze porozumět této malbě hledá badatelka poučení v situovém umění 7. a 6. století př.n.l., v němž se schematizovaný motiv stromu objevuje poměrně často jako symbol lesa či posvátného háje, v původním starořeckém prostředí někdy přímo v souvislosti s bohyní (např. Artemidou). Přesto, že E. Studeníková akceptuje myšlenku o již antropomorfovaném podobě božstev doby bronzové v „barbarské“ Evropě, neodvažuje se zobrazený mýtus na dotyčné nádobě blíže interpretovat: není si jista, zda celá scéna je vůbec náboženská a samotná adorantka představuje bohyni, nebo jde jen o ztvárnění heroizace významného předka. Její opatrnost je pochopitelná, na druhé straně ovšem běžné kontexty podobných geometrizovaných halštatských keramografií, „stromu života“ především, k náboženské symbolice jednoznačně ukazují.

Následná stať Petera Kováčika „Kultovní vozíky a sluneční spony“, doplněná rovněž řadou z literatury převzatých, vesměs známých obrázků, u nichž však není uveden pramen (s. 27-35), vychází z rozšířeného mýtu o antickém slunečním bohu Apollónovi a jeho putování „slunečním vozem“ taženém labutěmi. V příspěvku jsou rekapitulovány tři základní typy kultovních modelů vozíků (se záphaem, s ojí a s nádobou) včetně jejich funkční interpretace v sakrální sféře. Autor vychází z obecně přijatého mínění, že dominantním božstvem v polyteistickém systému doby bronzové v Evropě se stalo sluneční božstvo apollónského typu, o čemž svědčí nejen početná ornamentika – sluneční symboly, ale podle autora také „sluneční spony“, rozuměj růžicové spony s protomami „slunečních ptáků“ a s lanceotovitými nebo mečkovitými závěsky na lučku (*Possamentieriefibeln*). Ke stati je připojen obsáhlý výčet použité literatury, v němž u jména HERMANN 1977 zůstalo vakuum (s. 32) a k němuž by bylo možno doplnit zejména monografii E. Woytowitsche *Die Wagen der Bronze- und frühen Eisenzeit in Italien* ([Prähistorische Bronze funde XVII/1], München: Beck 1978).

Stať Dagmary Vichové „Lidová víra“ a její projevy v hmotné kultuře doby proto-

historické“ (s. 37-48) je výsledkem delšího zájmu autorky o danou problematiku. D. Vichová nastiňuje nejprve obsah pojmu „lidová víra“: chápe ji spíše jako individualizovanou „magii“ – „šedou zónu“ provázející většinu vyšších forem náboženských soustav a stojící v protikladu ke kolektivně pěstované „oficiální víře“. Kriticky si poté všímá archeologických pramenů, zvláště možností odlišení „posvátného“ od „profánního“ v pozůstatcích hmotné kultury. Vlastní část studie pak představuje pojednání o lidové víře starých Keltů a Germánů doby římské. V případě keltských starožitností podává podrobný přehled potenciálních amuletů/talismanů, souvisejících nejspíše s tzv. přechodovými rituály (prahovými, iniciačními, sluchovacími, odlučovacími); s lidovou vírou spojuje i lidské skelety na sídlišťích, stavební oběti, ba i značně u Keltů rozšířený kult hlav/lebek. Ze starogermánského prostředí je amuletů/talismanů dochovalo vlivem žárového pohřebního ritu podstatně méně; za devocionálie však lze podle autorky považovat i mnohé předměty opatřené symbolickými značkami nebo runami. Nápadné pak jsou „pohřby“ psů na sídlišťích nebo přímo v sídelních objektech, uložené často až po zániku těchto staveb: Zde asi nevystačíme s výkladem „magických ochránců a strážců“ domu (s. 45), což lze vztáhnout pouze na „základové“ („stavební“) oběti, nýbrž budeme nuceni uvažovat spíše o symbolice zániku osady či obydlí.

Archeologickými sakráliemi se zabývá také stať Pavla Titze „Středoitalské votivní terakoty a jejich význam v období římské republiky“ (s. 49-57), doplněná řadou kreseb (opět bohužel bez uvedení pramene). Věc se týká etruské a italské koroplastiky 4.-2. století př.n.l., vyráběné masově na pokraji řemesla a umění a přinášené božstvu darem jako projev díkůvzdání nebo prosby. Jde o lidské figury, častěji jen o lidské hlavy (na rozdíl od Řeků, podle nichž duše sídlila v celém těle, je zde sídlem duše jen hlava), (nemocné) části lidského těla, případně i lidské genitálie – jako výraz léčivého kultu a kultu plodnosti. Nahromaděná těchto exvot v podzemních úložištích chrámů dáva nahlédnout i do života jednotlivých svatyní a poskytuje prostor pro další interpretační

úvahy: koroplastiky mají původ v lidové formě náboženského citění, jejich široké spektrum míří téměř na všechna božstva a hlavní náplní s nimi spojených kultů je blaho jednotlivých mužů, žen i dětí. Náhle vymizení votivního materiálu na přelomu 2. a 1. století př.n.l. bylo podle autora zapříčiněno upevněním oficiálního státního římského náboženství, v němž se bohům dostávalo „holdu prostřednictvím obětí, modliteb a rituálů, zatímco konkrétní dary – byly méně důležité“ (s. 51).

Posledním archeoreligionistickým příspěvkem je informace Vladimíra Turčana „Slovanský kultový objekt v Moste při Bratislavě“ (s. 59-62). Jde o pozoruhodné staroslovanské žertviště, odkryté v centru sídliště z 8. až počátku 9. století n.l.: má podobu 27 m dlouhého, uprostřed až 280 cm širokého obloukovitého žlabu otevírajícího se vnitřním prostorem k jihovýchodu; po obvodu žlabu se nacházely nepravidelně rozmístěné kulové jámy (podle autorovy rekonstrukce stopy původních dřevěných sloupů – model; obr. 1 na s. 62); čtyři kúly v jižní části objektu nesly přístřešek nad větším ohništěm s uhlíky z dubu, u něhož se našla lebka tura (podle soudy recenzenta je tuří lebka jakožto indikace totemismu v této době již anachronismus). Poměrně pestrou škálu staroslovanských pohanských obětíšť a templů doplňuje objekt z Mostu o další variantu žertviště pod širým nebem, kde žrec pod přístřeškem ozdobeným tuří lebkou obsluhoval „věčný oheň“, spojovaný s kultem boha Peruna. Vedle vody hrál oheň u Slovanů důležitou očistnou či ochrannou roli a měl možná i funkci média při věštění. Úvahy o velikosti zázemí svatyně v Mostu doplňuje závěrečné autorovo konstatování, že objekt byl opuštěn buď v souvislosti s migračními pohyby, nebo s přijetím křesťanství.

Další příspěvky sborníku jsou povýtce etnologického zaměření, a recenzent – prehistorik – jim proto nebude věnovat tolik pozornosti, kolik by si zasluhovaly. Studie „Kozmos vo folklórnych grafických symboloch“ Olgy Danglové (s. 63-70) s bohatou obrazovou dokumentací (s. 71-81) vychází ze symboliky grafického znaku jakožto reflexe kosmických těles; jmenovi-

tě kruh je všelidským symbolem slunce – zdroje života a světla, krouživý ornament zpodobení otáčivého pohybu slunce, planet, vesmíru, věčného koloběhu života a smrti. Konkrétním příkladem této grafické symboliky v etnologickém materiálu (náhrobní kameny, kříže, nástropní kompozice, nábytek, kraslice atd.) je věnována podstatná část studie.

Sdílenou hodnotou ritualizovaných ženských prací spojených s přípravou textilního vlákna (předením) a s tkaním látky v živé i mrtvé kultuře prezentuje v příspěvku „Tradičné predstavy a názory spojené s nástrojmi na pradenie“ Juraj Zajonc (s. 83-89, obr. na s. 90-93). Teprve při čtení tohoto článku si uvědomuje, že ruční předení vlákna prošlo od pravěku do nové doby jedinou změnou: vřetenou (jeho archeologizovaná část – přeslen) bylo v Evropě od 13. století nahrazeno kolovrátkem, který však vřetenou úplně nevytlačil. K vřetenou se váže doslova v planetárním rozměru řada pověr a magických úkonů, v lidové víře je obdařeno magickými vlastnostmi (ve slovanském prostředí např. zabezpečuje náklonnost partnera nebo pozitivní vlastnosti děvčat, slouží v léčitelství, je součástí ozdravné koupele atd.). Stejně tak nástroj používaný při vlastním tkaní textilií – přeslice (nejstarší vyobrazení na halštatské nádobě ze Šoproně?) – je typicky ženským atributem („vyměnění po přeslici“), obdařeným magickou silou, jmenovitě plodností magií (sexuální znaky na přeslicích). Váže-li se k uvedeným artefaktům plynulá kontinuita vedoucí až do pravěku, má archeolog jistě plné právo vázat k jejich archaickým archeotypům stejné magické vlastnosti.

Z hlediska obecné archeoreligionistiky není bez významu ani dokumentace praktik souvisejících s rituálními nádobami kmene mexických Lacandonů, potomků starých Mayů, kterou prezentuje v příspěvku „Život a smrt ceremoniálních nádob u kmeňa Lacandónov“ Milan Kováč (s. 95-99). Nádoby s antropomorfními maskami bohů, v nichž se spaluje „potrava bohů“ a o nichž Lacandoni věří, že jsou to vlastně živí bohové, ovšem nelze srovnávat s evropskými (e)neolitickými antropomorfními nádobami, které zcela jistě božstvo (bohyni) ne-

zpodobují; to je možno předpokládat teprve v případech vzácných „obličejových“ nádob starých Keltů. Rovněž rituální praktiky spojené s výrobou, životem, smrtí a pochováním těchto nádob jakožto „kostí bohů“ je s evropskými pravěkými poměry nesouměřitelné. Kováčův příspěvek tak dobře dokumentuje, že ne každá etnologická analogie pro náš pravěk interpretačně použitelná.

Poslední stať sborníku je z oblasti srovnávací religionistiky; jde o příspěvek Beaty Čiernikové „Predmety materiálnej kultúry jako prezentácie božstiev u národov Kaukazu“ (s. 101-106, obr. bez uvedení pramene na s. 107-112). Autorka zahajuje své pojednání konstatováním, že v kavkazských náboženských systémech „se posvátným stával každý profánní předmět, přinesený do svatyně. Stával se neodcizitelným vlastnictvím boha.“ Reprezentací bohů nemusí být nutně jejich zobrazení, např. sochy, častěji jde o různé „zástavy“ (kříže, kamenné stély apod.). Konkrétním druhům a názvům těchto „zástav“ u jednotlivých národů, manipulacím s nimi a jejich využívání v životě pak je věnována podstatná část studie. Archeologa jistě zaujme pojednání o kamenných stélách, ve východní Evropě a v Přední Asii velmi rozšířených a starobylých (autorka správně poukazuje na jejich předchetský původ a na výskyt „kamenných bab“ již od eneolitu a doby bronzové, s. 105). Co se týká významu kamenných antropomorfních stél, nemusí jít jen o „strážce pole“ či „dobrého ducha pole“, případně „božstvo plodnosti“; mnohé z nich jsou i hrobové monumenty (zobrazení mrtvého předka), hraniční kameny aj., jejich „funkce“ ve vědomí lidu se však mohou prolínat.

Recenzovaný svazek představuje sice polytematický sborník, který však ve svém souhrnu tvoří relativně kompaktní celek, velmi přínosný zejména pro studium archaických náboženství. Teoreticky zaměřené studie jsou zde prostrídány příspěvky spíše pramenné hodnoty, ale i ve většině takto pojatých stať najde pozorný čtenář postřehy či poznatky, které lze zobecnit a využít k rozvoji (archo)religionistické teorie. Potěšitelné je, že se tu o slovo přihlásilo několik mladých archeologů, jimž je tematika pravěkého náboženství blízká. Lze proto věřit,

že problematika duchovního života pravěku nebude již novými generacemi badatelů, zvláště archeologů, nadále odsouvána do oblasti nepoznatelného, a tudíž zkoumání nehodného.

VLADIMÍR PODBORSKÝ

Radislav Hošek, Náboženství antického Řecka,

Praha: Vyšehrad, 2004, 240 s.
ISBN 80-7021-516-X.

Poslední práce Radislava Hoška si klade za cíl předestřít neodbornému čtenáři co nejvýrazněji svět antického náboženství v celé jeho šíři. Svou látku člení autor v zásadě historicky: kapitolu po kapitole postupuje od předřeckých vrstev, přes mykénský svět až po archaické a klasické období. Neomezuje se však pouze na náboženství vlastního Řecka. Na závěrečných padesáti stranách také ukazuje, jak řecké náboženské představy ovlivňovaly okolní národy (Thráky, Etrusky a Římany) či naopak vstřebávaly vlivy z jejich strany.

Jak je v autorových dílech zvykem, kniha obsahuje množství konkrétních údajů, jež jsou na řadě míst ilustrovány překlady antických textů. Autor se v řeckém světě dobře vyzná a jeho třístránková bibliografie v závěru knihy obsahuje většinu nejdůležitějších prací, které byly ve 20. století k řeckému náboženství napsány.

Po faktografické stránce najdeme v knize některá nedopatření. Určitá autorova tvrzení jsou problematická, jinde došlo k chybám. Dnešní badatelé se kupříkladu většinou již nedomnívají, že by Artemidě v historické době nebyla cizí „ani oběť člověka“ (s. 53 s odkazem na Rhodos a Patry), nýbrž zprávy o lidských obětech v kultu chápou jako mytický obraz, který byl v rituálu realizován pouze symbolicky (viz Albert Henrichs, „Human Sacrifice in Greek Religion“, in: Jean Rudhardt – Olivier Reverdin [eds.], *Le Sacrifice dans*