

K NOVÉMU POHLEDU NA NÁBOŽENSTVÍ A MÝTY

DOBY DŽÁHILÍJE

Co říká Korán, Sunna a arabská poezie o světě, který jim předcházel?

Alí VĚTROVEC

www.e-islam.cz 2014

1. ÚVOD

Tato práce usiluje o nový pohled na mýty a náboženství Arábie v době před vystoupením Proroka Muhammada. Tuto epochu označují arabské muslimské texty výrazem *džáhilija* - doba nevědomosti (tj. o islámu jako odevzdání se Bohu). Tento text si klade otázku, zda a nakolik je možné rekonstruovat tehdejší mytologii a náboženské představy obyvatel Arabského poloostrova.

Dějiny západního studia náboženských tradic muslimů jsou často prodechnuty příliš zjednodušujícími zobecněními a nezdědka také eurocentrickými, potažmo bibliocentrickými stereotypy. Původní hermeneutický přístup byl západními badateli při vysvětlování života a osobnosti Proroka a při popisu předcházejícího arabského náboženství takřka opomíjen. Lokální zdroje hovořící o tehdejších praktikách, ač samotnými muslimy považované za důležité pro výklad klíčových konceptů a pojmů islámu, byly *a priori* diskvalifikovány jako nespolehlivé, ahistorické, dodatečně vytvořené a irelevantní. Tím se vytvořilo několik zcela odlišných a vzájemně nekonzistentních pohledů a tento stav přetrval hluboko do 20. století.¹

Pro správné pochopení počátků dějin muslimů a pro objektivní zhodnocení historické návaznosti islámu na jednak biblickou a jednak staroarabskou tradici je však nezbytné vyslechnout i verzi *insidera* - pramenné texty, jež máme k dispozici přímo z dané doby a regionu.

Nabízí se nová a podnětná řešení přehodnocující doposud uznávaná schémata v mnoha oborech, jež zároveň staví do cesty nečekané překážky, kterým se třeba vyhýbat, máme-li si udržet vlastní vědeckou objektivitu.

Těmito nástroji, užitými i v tomto pojednání, je především postkoloniální kritika a dále padenovský důraz na detekci vlivů zasahujících do objektivitu zkoumání náboženské dimenze lidského života.

Tento počín není bezprecedentní. Pouze navazuje na měřitelný posun, který se, navzdory stále živeným kontroverzím, v islamologii od poloviny 20. století pomalu odehrává. Generalizované soudy o pravdivosti Koránu, Sunny a interpretace věřících, útočící na konkurenční náboženství podvědomě vnímané jako nepravdivé a formulované konfrontací ve prospěch evropského pohledu, pomalu

1 Tento přístup viz např. CROWN, Patricia; COOK, Michael. 1977. *Hagarism: The making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 3-20.

ustupují. Nahrazuje je zohlednění úlohy islámských náboženských daností v životě muslimských societ.²

Tento obrat byl zapříčiněn jednak změnou společenského klimatu díky sebereflexi Západu a postmodernímu relativistickému myšlení a jednak také vzrůstajícím počtem badatelů muslimských.

2. METODIKA

2.1 ORIENTALISMUS A HISTORIE DŽÁHILÍJE

Není smyslem jmenovat všechna východiska a veškeré interpretace orientalistů, zaměřím se proto na ty z nich, které jsou přímo zodpovědné za dojem nemožnosti jejího poznání, neboť útočí na historickou autenticitu informací z arabských zdrojů.

I západní badatelé museli vycházet z muslimy psaných pramenů. Dále se odvolávali na záznamy sousedních národů, vnímaných jako pokročilejší a civilizovanější. Právě tyto druhé zdroje pak orientalisté nadřazovali a nadhodnocovali oproti těm prvním, ignorující možná zkreslení a nezohledňující autochtonnost a neopakovatelné podmínky vzniku příběhů, které o *džáhilíji* vyprávěli sami Arabové. Jejich naraci podsouvali nepůvodnost a nepatrnou výpovědní hodnotu, neboť interpretace dle nich v základě neautentického náboženského textu nebyly hodny jejich pozornosti.³

Verše Koránu a sdělení jednotlivých hadísů orientalisté chápali mimo kontext reality doby svého vzniku a nepropojovali je s ostatními dobovými písemnostmi, chápající je *de novo* v rámci jejich vlastního studia arabské filologie, ač na původních interpretacích zároveň také záviseli a byli jimi formováni.⁴ Neznalost specifík autochtonní kritiky tradice a nedůvěra k ní vedla k dalšímu posílení tohoto trendu.⁵ Dvojakost tohoto přístupu lze doložit na oblibě využití některých příběhů jinak sporné autenticity, mezi orientalisty, jako tzv. *kissatu l-gharáník*.⁶

2 FUDGE, Bruce. 2006. *Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism*, in *Die Welt des Islams*, 46/2. Leiden: Brill, str. 127.

3 *Ibid.*, str. 128.

4 *Ibid.*, str. 117.

5 *Ibid.*, str. 121.

Původ islámu hledali orientalisté dosti neurčitě někde mezi polyteizmem starých Arabů a distorzi biblického monoteizmu, na které se podílel buď judaismus, nebo orientální křesťanské směry. Označení jediného božstva v Koránu se vykládalo jako název staroarabské modly a zároveň příběhy v tom samém textu byly vnímány jako nedokonalé přejímky z Bible. Podle dalších je Korán kompilátem starších liturgických textů syrských křesťanů. Předmětem sporu někdy byla i samotná existence Proroka. Dokazovala se nearabská přejatá lexika, gramatické a faktické chyby i přítomnost celých cizích konceptů v Koránu, pocházejících především ze zdrojů řeckých a hebrejských, či perských, egyptských a etiopských.

Mnozí autoři systematicky odvrhovali literární korpus Hadísu jako neautentický a stejné námitky byly vznášeny mnoha dalšími i proti staroarabské poezii, rovněž vnímané jako podvrh dodatečně vytvořený v prvních staletích islámské expanze. Obě teze však nebyly přijímány jednohlasně ani západními badateli.

Podle Patricie Crown se Prorok neměl objevit v Mekce, ale v Balce na nejzazším severu Arábie, v těsném sousedství obyvatel židovské a křesťanské víry. Všechny historické události, které jej vsazují do prostoru Hidžázu mnohem dále na jih, jsou vymyšleny dodatečně, aby ospravedlnily následnou expanzi arabských kmenů všemi směry.⁷ Přitom je ignorován bezpočet nearabských zdrojů popisujících Mekku na místě, kde skutečně leží.

Typickým příkladem tohoto přístupu jsou Wansbroughova tvrzení:

„Islámské texty jako takové, nejen Hadís, ale i sám Korán, byly vytvářeny během vzájemných sektářských kontroverzí po dobu více než dvě století a poté byl jejich původ projektován zpět do fiktivního bodu arabské historie. Islámská doktrína všeobecně, dokonce i sama postava Muhammada jako taková, byla uměle modelována na základě prototypů z rabínského judaizmu.“⁸

Je jím i následující Nöldekeho stanovisko o Marii a Mojžíšovi v Koránu:

6 Dosl. Příběh krasavic. V něm Prorok údajně vyřkl verše chválicí předislámské bohyně a ty měly být vneseny do Koránu jako tzv. Satanské verše.

7 Více viz CRONE, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford: Gorgias Press, 1-312.

8 HUMPHREY, R.S. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton University Press, str. 84.

„Ani ten nejméně vzdělaný žid by si nespletl Hamána, rádce Ahasverova, s rádcem Faraonovým, či by identifikoval Miriam, sestru Mojžíšovu, s Marií, matkou Kristovou.“⁹

T. Nöldeke (J. S. Black [Trans.]), *Sketches From Eastern History*, 1892, Pomínám možnost, že i v příběhu o faraonovi mohl vystupovat hodnostář téhož jména. Koncept sestry, jak je znám na západě, je zde násilně roubován na arabské formy důvěrných a úctu vyjadřujících oslovení prostřednictvím genealogie předků, kde za sestru někoho může být také označena neteř a všechny její dcery či vnučky, zvláště jedná-li se o někoho významného, jako zde.

K podpoře těchto tezí měly sloužit i interpretace nálezů Yehudy Neva a jeho týmu v Jordánsku, nedokládající údajně žádnou přítomnost místních arabských kultur v 6. a 7. století, nebo o 150 let mladší naleziště v Negevské poušti, jež mají představovat kultická místa velmi podobná svatyním popisovaným islámskými zdroji z Hidžázu:

„[P]ohanské svatyně popisované islámskými zdroji se tedy za *džáhilije* nenacházely v Hidžázu, ale svatyně jim velmi podobné existovaly ve středím Negevu ještě těsně po nástupu `Abbásovců. To jinými slovy znamená, že všechny záznamy o džáhilijském náboženství Hidžázu jsou jen zpětnou projekcí pohankého kultu známého z pozdější doby odjinud.“¹⁰

Jenže nezjištění něčeho na jednom nalezišti a nález něčeho podobného na druhém místě dále, samo o sobě není důkazem neexistence něčeho na třetí lokalitě v době dřívější.

Byly objeveny i rané islámské památky, zejména nápisy, v oblasti Hidžázu, Jemenu a nejbližšího okolí. Jejich datace není sice vždy jednoznačná, nicméně neexistuje důkaz, že by šlo o podvrhy.¹¹

2.2 HYPOTÉZA

9 NÖLDEKE, Theodor; BLACK J.S. (překl.). 1892. *Sketches from Eastern History*. London & Edinburgh: Adam and Charles Black, str. 30.

10 KOREN, J. NEVO, Y.D. 1991. *Methodological Approaches to Islamic Studies*. In *Der Islam*, 68/1, str. 102.

11 Více viz MILES, George C. 1948. *Early Islamic Inscriptions near Taif in Hijaz*. in *Journal of Near Eastern Studies*. sv. 6, str. 236-245. Viz dále HAMIDULLAH, Muhammad. 1939. *Some Arabic Inscriptions Of Medinah Of The Early Years Of Hijrah*. in *Islamic Culture*, sv. 13, str. 438.

Podle názoru Sprengera, De Goejeho a Brockelmana je právě Arábie kolébkou semitského obyvatelstva.¹² Arabský poloostrov byl osídlen již ve velmi raných dobách. Sídla městského typu byla nalezena na jihu a východě, na území dnešního Jemenu a Saúdské Arábie a jejich vznik se datuje až do 3. tisíciletí před zač. éry. Mekka jako taková byla nejen rodištěm Prorokovým, ale také dávným náboženským centrem a veledůležitým obchodním střediskem, které se dlouhodobě snažili ať už vojensky, nebo politicky či ekonomicky podmanit Etiopané, Peršané i Římané.¹³

Podle představ přijímaných také kritiky *insiderovských* pramenů, byli Arabové v době *džáhilije* polyteisté. Kult v sobě mísil vlivy Levanty, Egypta i Mezopotámie. Společnost stála na kočovném pastevectví a v okolí oáz i na zemědělství, především pěstování datlí, těžila z obchodu mezi Jemenem a Levantou. Organizována byla do patrilineárních rodů, klanů a kmenů, vzájemně často znepřátelených. Kmenové svazy a vyšší celky nemívaly delšího trvání. Sociální rozvrstvení však již bylo naznačeno.

Znalost čtení a psaní byla stále ještě výhradní záležitostí elit. Specifickému postavení se těšili obětníci, věštcí, básníci a vypravěči příběhů.

Lidové představy zachovaly mnoho prvků dřívější pohanské víry i v Arábii ještě dlouho po přijetí nové víry. Mnoho se o nich možno dozvědět z teologické literatury, která je kritizovala, obdobným způsobem, jako křesťanství pohanské zvyklosti v Evropě. Zde lze podotknout, že zpochybňování autenticity evropských pramenů nikdy nenabývalo takové intenzity jako v případě klasických arabských pramenů o *džáhiliji*.

Podobná situace zřejmě panovala i u starověkých kmenů v Palestině, jak popisuje Bible. Starý Zákon byl jako historický pramen úspěšně vyvracen mnohokrát. Je tedy možné, že skeptici pouze aplikovali zjištění biblistiky i na dějiny Arábie, bez ohledu na zdejší specifika.

Pakliže je jazyk sám, zejména co se týče jeho lexiky, etymologie a struktury idiomů, či významu osobních jmen a toponym, poměrně konzervativním nositelem polozapomenutých přesvědčení v mnoha společenských kontextech (a nejenak i v arabském), pak možno ledacos z mytologických představ dávné Arábie rekonstruovat i na jeho základě.

12 AL-A`ZAMI, Muhammad Mustafa. 2003. *The History of Qur`anic Text from Revelation to Compilation - A Comparative Study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, str. 15.

13 HAMIDULLAH, Muhammad. 1938. *The City State of Mekka*. in *Islamic Culture*, 12(1938) str. 258.

Známe-li dostatečně dobře mytologii a náboženské představy jazykově či kulturně příbuzných etnik žijících v širším regionu Přední Asie, můžeme také mnoho dalšího vyvodit na základě nabízejících se paralel. Arabské polyteistické kultury představují nejméně dvě jasně vymezené a odlišné tradice. Zatímco jihoarabské panteony jsou velmi blízké astrálním panteonům starých semitských kultur, severoarabské představují snad archaičtější, nekonsolidovanou a prostší vrstvu.

Souboj mezi islámem a *džáhilijou*, určující pro arabské dějiny v první polovině 7. století a Prorokův osobní příběh, se zdá taktéž poháněn vnitřním přerodem neliterárního společenství v náboženskou komunitu kanonizovaného textu.

2.3 PRAMENY A INTERPRETATIO ISLAMICA

Náboženství *džáhilije* úzce souvisí s nástupem islámu, který je nahradil. Přímé historické zprávy z rané doby chalífátu jsou velmi řídké. Jedná se prakticky jen o záznamy na papyru, pergamenu, či vyryté do skály a týkají se jen usedlých a bohatých městských oblastí jako byly jemenské či nabatejské městské státy.

Skeptici nedůvěřující islámským pramenům spoléhají na informace zvenčí, mimo Arábii. Ty jsou však těžce zatíženy vlastním *outsiderovským* pohledem a jde též o zprávy „z druhé ruky“. Donner o nich přiznává:

„Nicméně, většina nemuslimských zdrojů hovořících o počátcích islámu není ani dobových a jimi popisovaný běh událostí není konzistentní. Navíc je jich velmi omezený počet a ve většině případů byly i ony rovněž psány pod tlakem náboženským a politickým, jehož dopad na jejich způsob prezentace událostí zůstává stále nejasný.“¹⁴

Bylo by proto neobjektivní zavrhnout samotné *insiderovské* zdroje s tím, že nemohou o době *džáhilije* zhola nic říci. Není k dispozici žádný nezvratný důkaz, že arabské dějiny 6. a 7. století probíhaly dramaticky odlišně, než popisují jejich aktéři, i když se velmi záhy objevuje množství různých soupeřících proudů jako např. Ummajovci, raní š'ítité či cháridžovci, často interpretujících určité události protichůdně. Všechny tyto rozdílné interpretace ovšem hovoří o týchž dějinách *džáhilije* a raného chalífátu. Tuto shodu mnozí přehlížejí. Hovoří se o velmi silné ideologizaci *insiderovských*

14 DONNER, Fred M. 1998. *The Narratives of Islamic Origins*. In *Studies in Late Antiquity and Early Islam*. Princeton: The Darwin Press, str. 3.

pramenů, avšak žádná autorita, která mohla dodatečně prosadit ideologizovanou verzi starých arabských dějin a důsledně potlačit všechny konkurenční pohledy, ještě neexistovala, neboť by se muselo jednat o standardní ortodoxii, jejíž existenci předcházející argument týchž skeptiků odmítá.¹⁵

Nejdůležitějšími zdroji popisujícími náboženský život *džáhilije* proto zůstávají, v pořadí jejich předpokládané autenticity, Korán, životopisné zdroje o Prorokovi (Hadís a Síra) a arabská poezie, korigovaná místní jazykovědnou tradicí.

I. Korán

Obsahuje roztroušené a útržkovité zmínky o náboženství starých Arabů, zejména ty, které ostře kontrastují s islámem. Většinu z nich najdeme v mekkánských súrách, spadajících do období před hidžrou. Zmiňují základní mekkánský panteon, kult dobytka, posvátné členění prostoru a času a v základních rysech nastiňuje dobovou morálku a společenské mravy arabských pohanů, se kterými polemizuje.

II. Hadís, Síra a arabská historiografie

V těchto zdrojích najdeme největší korpus údajů o džáhilíji, jejich věrohodnost však kolísá. Obecně platí, že ty zároveň pojednávající o islámské víře, obřadu a náboženském zákonu, jsou autentičtější než ty vyprávějící o bitvách a jiných historických událostech, či vysvětlují specifické koránské výrazivo. Do této kategorie mimo šest základních uznávaných sbírek hadísů patří i Ibn Hišáмова redakce Ibn Ishákovy *Síry*, literatura žánru *magházi* popisující válečná tažení, kroniky arabských a světových dějin, např. At-Tabarího *Tárichu l-buldán*, nebo přímo specializované monografie přímo na téma náboženství *džáhilije*, jako je *Kitábu l-asnám* Hišáma ibnu l-Kalbího, ze které čerpá i tato studie.

III. Arabská poezie a jazykověda

Ve snaze zachovat koránskou arabštinu a lépe jí porozumět se postupně zapisuje staroarabský ústní folklór v podobě básní, lidových vyprávění, či pořekadel. Nejstarší almanachy ovšem od doby *džáhilije* dělí skoro dvě stě let. Poskytují především referenční jazykové údaje objasňující význam zřídka, či v té době již vymizelé lexiky. Mohou v nich ale, jakkoli v pozmeněné podobě, přetrvávat i prvky vycházející z *džáhilíjských* náboženských představ. Příklady pramenů této kategorie jsou tzv. zavěšené

15 *Ibid.*, str. 29.

ódy, *al-Mu`allakát*, nebo díván Prorokova osobního básníka Hassána as-Sábita, či pozdější almanach starých zpěvů *Kitábu l-aghání*. Lidová vyprávění obohacená o islámské prvky, které rozšiřovali v raném chalífátu potulní kazatelé *wá'izové*, např. al-Kisái, mohou o *džáhilijských* představách také ledacos napovědět, jak také ukáží.

Opatrnost a vědecká kritičnost k islámsko-arabským zdrojům je bezpochyby namístě. Hlavním jejich problémem je, že samy vznikaly v bouřlivé době, neseny jasně definovanou skupinou lidí prosazujících vlastní, opoziční světonázor. Navíc jsou produktem různých stádií dějin arabské historiografie samotné, potenciálně ovlivněné různou měrou dobové propagandy. Některé zdroje, ač zpracovávají již existující vyprávění, časově následují s odstupem přibližně 100 – 400 let. Pokud si uvědomíme možná rizika plynoucí z *interpretatio islamica* a budeme mít na zřeteli, že jednotlivé útržky byly do ucelených kronik vsazovány až v pozdější době, pak jsou pro nás tyto prameny při poznávání *džáhilije* a raných dějin chalífátu nenahraditelnými. V tomto světle možno vidět jak hranice, tak i cesty, které se nám otvírají ve snaze rekonstruovat náboženské představy *džáhilije*.

3. STAROARABSKÉ NÁBOŽENSKÉ PŘEDSTAVY

3.1 MOC PŘÍBĚHŮ

Život v *džáhiliji* plně závisel na tradovaných příbězích, *asátíru l-awwalín*¹⁶, od kterých se odvíjel nejen náboženský život, ale i společenská organizace nebo systém jmen. Členění kmenů, genealogie, úloha a původ božstev v panteonu, smysl a počátek vykonávaných rituálů, či kmenová sounáležitost, hrdost a mravnost, to vše mělo své vysvětlení v bohatém světě mytologie a legend. Gramotnost byla tehdy velmi výjimečným jevem a psaná historie v té době u Arabů ještě neexistovala.

Dějepisectví *džáhilije* krystalizovalo až v raném chalífátu a počátkem době umajjovské, neboť skrze urozenost a hloubku rodokmene a historie mohli i tehdy jednotlivé kmeny dosáhnout většího uznání ve společnosti a lepší šance na získání politického vlivu. Dalším důvodem byly rané etapy vývoje islámských náboženských nauk týkajících se Koránu, Sunny a náboženského zákona. Odvolávali se v definicích, etymologiích a kontextualizaci na údaje z období *džáhilije*. Tak se objevila první díla o dávných dějinách vyspělých jemenských království, jako *Kitábu l-mulúki mutanawwadžati min Himjar*,

16 I. Hrbek překládá jako *povídačky starých*, viz Korán, 6:25; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 46:17; 68:15; 83:13.

nebo v severoarabském prostředí Ibn Ishákův příběh o smrti Kulajba ibn Rabí`y, hrdiny války Basús mezi kmeny Bakr a Taghlib.¹⁷

3.2 *DÍN* ARÁBIE PŘED PROROKEM

Základním konceptem náboženského myšlení staré Arábie byl pojem *dín*, odvozený od kořene s možnými konotacemi soudu, dluhu, přijetí svědectví, zákona i jeho vymáhání silou, praktiky a přesvědčení jak osobní, tak sdílená mezi členy kmene či klanu. V době před Koránem znamenal *dín* především obyčej, oplácení něčeho a pokornost vůči něčemu.¹⁸ Často nabýval i významu osobních pohnutek, jako ve verši neznámého básníka z kmene Huzajl:

„Znovu se mi vrací mé obvyklé rozpoložení [arab. *'áwadaní díní*]

Jako bych mezi žebry loutny strun cítil chvění.“¹⁹

Podobně básní i Amr ibn Kulsúm:

„Zdědili jsme slávu 'Alkamy, muže šavle,

jenž tvrže slávy nám podrobil zákonem [arab. *dínan*].“²⁰

Proti tomuto *dínu* se vymezuje Korán:

„Rci: „Nevěřící! Já nebudu uctívat to, co vy uctíváte, a vy nejste ctitelé toho, co já uctívám, a já nejsem ctitelem toho, co vy jste uctívali, a vy neuctíváte to, co já uctívám. Vy máte své náboženství a já své náboženství [arab. *dín*] mám.“²¹

17 DONNER, Fred M. 1998. *op. cit.*, str. 196.

18 IZUTSU, Toshihiko. *Islam i džahilijet*. In KARIĆ, Enes (překl. ed.). 1998. *Semantika Kur'ana*. Sarajevo: Bemust, str. 336.

19 *Ibidum*.

20 *Ibidum*.

21 *Korán*, 109: 1-6.

Dín nebyl v *džáhilíjji* primárním zdrojem etických zásad. Ty spíše sprostředkovali básníci svým ideálem ryziho mužství *murúwwa* a důstojnosti, 'izza či cti, 'ird. Etika byla především kolektivní a jejím ústředním termínem byla 'asabíjja, kmenová sounáležitost.

3.2 PANTEON STARÉ ARÁBIE

1. Alláh

Hlavním a nejvyšším božstvem džáhilíjské mytologie a kultu byl *Alláh*. Toto jméno vychází z obecného označení božstva *iláh*, ke kterému je přidán určitý člen *al*, tedy lze ho přeložit jako *Bůh*, respektive *Ten Bůh*. Sám pojem *iláh* označuje uctívané, spojující, navracející a snad i prokazující náklonnost.²² Arabští pohané znali židy a křesťany, kteří tohoto pojmu užívali pro biblického Boha. Na znalost pojmu nejvyššího Boha v pohanské Arábii ukazují časté polemiky mezi muslimy a polyteisty v Koránu. I oni dosvědčovali, že Alláh je stvořitelem. V Mekce také věřili, že je výhradním dárcem života a deště. Zdá se však, že před Koránem byl Alláh božstvem typu *deus otiosus* a vlastní specifický kult, vyjma hadždže, neměl:

„Když se jich zeptáš: „Kdo stvořil nebesa a zemi a podmanil si slunce a měsíc?“, odpovídají: „Bůh!“ Jak se tedy mohou tak odvracet? Bůh štědrě dává obživu, komu chce ze služebníků Svých, a odměňuje ji také, komu chce a Bůh věru je vševědoucí o každé věci. A když se zeptáš: „Kdo sesílá z nebe vodu, jež oživuje zemi po smrti její?“, tehdy odpovídají: „Bůh.“ Rci: „Chvála Bohu!“ Ale většina z nich nemá rozum.“²³

Pro tehdejší polyteisty byl Alláh také předmětem přísah a slibů, podobně jako jiná božstva. Pro celou Arábii byl Pánem Ka'by (arab. *rabbu l-bajti*, dosl. Pán Domu) a často byl osloven tímto epitetem. Nestoriánský básník z doby byzantského císaře Tiberia II., 'Adí ibn Zajd z Híry přísahá na Alláha jako na „Pána Mekky a Kříže“ (arab. *wa rabbi makkata wa s-salíbi*). Staroarabský aspekt Alláha jako Pána Mekky tak musel být znám i na křesťanském jihu Mezopotámie.²⁴ Ač byl spjat s všearabskou poutí do Mekky, vzývala se vedle něj i další božstva, o nichž se věřilo, že se mohou u Alláha přimlouvati.

22 IZUTSU, Toshihiko. *Allah*. in KARIĆ, Enes. *op. cit.*, str. 188.

23 *Korán*, 29: 61-63.

24 IZUTSU, Toshihiko. *Allah*. in KARIĆ, Enes. *op. cit.*, str. 188-191.

Některá byla známa jen několika kmenům a nejvýznamnější byla božstva takřka všearabská, která byla buď dědictvím dávné společné minulosti, či výsledkem vzestupu moci kmene jejich uctívačů.

II. Starojemenský panteon

Jemenský, resp. jihoarabský panteon se vyznačoval především astrálními božstvy. V nápisech a seznamech božstev, které se dochovaly v kamení a na papyru z období od konce 1. tis. př. kř. érou bylo nalezeno až sto různých teonymů, z nichž však mnohé mohou být i epitety týchž božstev, případně vícečetnými jejich inkarnacemi.²⁵ Mezi nimi se vzpomíná i *Zu s-Samáwát*, dosl. Vládce Nebes, uranické božstvo, kterému do chrámu jistý člen severojemenského kmene 'Ámir věnoval zlatou sochu velbloudice.²⁶ Na to, že by mohl být nejvyšším jemenským božstvem a tedy snad místním epitetem Alláha, ukazuje záznam, kdy jej jistý uctívač velebí za to, že rozsoudil v jeho prospěch mezi ním a Astarem, mužským božstvem Venuše, jinak uváděným na čelním místě seznamů starojemenských bohů.²⁷ Ten byl hlavním uctívaným božstvem všech Jemenců, zatímco jednotlivé místní kmene měli i své vlastní božské patrony – obyvatelé Sáby 'Almaku, Mínejci *Wadda* (přibl. Milující), Katabánci 'Ámma (přibl. Bůh všeho lidu) a Hadramauťané *Sájina*, obdobu mezopotámského Sína, boha měsíce. Z hlediska kultického byla právě tato božstva nejdůležitějšími a zajišťovala společenskou kohezi jednotlivých kmenů a jejich městských států. Božstvům se přinášely dary v podobě drahých kovů a kamení, obětovalo se kadidlo, úroda a zvířata. V jejich jménu se vedly i vzájemné války. Katabánci uctívali i božstvo vláhy *Anbaje*.²⁸ Známa byla i bohyně slunce Šams.²⁹ Jemenští obchodníci šířili kultury svých božstev i dále na sever po obchodních cestách a do kolonií na západním i východním pobřeží Arabského poloostrova. Sami přijímali i božstva svých severních arabských i nearabských sousedů a božstva egyptská.

25 HOYLAND, Robert G. 2001. *Arabia and Arabs, from the Bronze Age to the coming of Islam*. London: Routledge, str. 140.

26 JAMME, A.; Doe, D.B. 1968. *New Sabeian inscriptions from South Arabia*, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2-25 (1968), str. 2119. Citováno z HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 140.

27 *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes*, 2.189. Louvain, Peeters, 1977. Citováno z HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 140.

28 *Ibid.*, str. 141.

29 ZBÍRAL, David. 2008. *Náboženství předislámské Arábie*. K dispozici na <<http://www.david-zbiral.cz/Predislam.htm>> [k 6. 1. 2014].

V Jemenu je však polyteizmus po protržení hráze v Ma'ribu r. 545 př. kř. érou a následném kolapsu místní zemědělské společnosti postupně nahrazen zejména judaizmem a zčásti etiopským křesťanstvím, jež v předvečer příchodu islámu již dominují. Původní jemenští polyteisté i se svými kulty migrují na sever do pouště.

III. Severoarabský panteon

Panteony méně rozvinutých společností severní Arábie byly omnoho chudší a seznamy božstev zde neexistují. Jednotliví bohové jsou tedy většinou zmíněni jen ojediněle na skalních nápisech. Tak se obyvatelé oázy Dedán obraceli k vegetačnímu božstvu Zú Ghábovi. Mínejší osídlenci na pobřeží Rudého moře znali kromě Wadda také patrona písma *Aktaba*.

Nabatejci na severu Arábie a východě Levanty uctívali jako svého kmenového boha Dušará' (Zu Šará', tj. Vládce Šará') spjatého s vládnoucí dynastií a kultem Síría. Antické prameny jej jmenují Dusares. Byl znám i kmenům 'Azd a Ghatafán.³⁰ V Petře a v Hidžázu uctívali též *al-'Uzzá* (tj. Mocná). Nabatejci a všichni severní Arabové znali i *al-Lát* (dosl. Bohyně) a Manát (dosl. Dárkyně hojnosti), která byla uctívána i v Hidžázu. Ochranným božstvem a patronem karavanních cestovatelů byl *Šaj'u l-Kawm* (přibl. Ochránce Lidu), vzývaný na skalním nápisu jistého 'Ubajda ibn Ghaníma ibn Sa'dallát z roku 141 kř. éry.³¹ Lachmovci před přijetím křesťanství uctívali 'Ukajsira.³²

Panteon kosmopolitní Palmýry je utvářen rozličnými komunitami přistěhovalců. Základní triádu tvoří Bél, Jarhiból a Agliból. Bél je nejvyšším božstvem místního panteonu, Jarhiból původním kmenovým božstvem oázy a Aglibólův kult sem byl přinesen imigranty ze severu Sýrie. Vedle těchto zde byla známa všearabská *al-Lát*, dále původem mezopotámské solární božstvo Šamaš a jeho družka Herta.

IV. Středoarabský panteon a Ibnu l-Kalbího soupis model

Městským božstvem Mekky a kmenovým božstvem Kurajšovců byl Hubal, podle legendy dovezený ze severu, z Levanty. Dále zde uctívali Alláha, tři bohyně, zvané *dcery Boží*, zmíněné a odsouzené v

30 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *op.cit.*, str. 33.

31 HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 142.

32 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *Kitábu l-asnám*, str. 34.

Koránu³³ - al-Lát, 'Uzzá a Manát. Vedle nich stály v Ka'bě sochy božstev mnoha dalších arabských kmenů, v počtu okolo 360. Byly zde i obrazy Abraháma, Ismaele, Ježíše a Marie.³⁴

Ibnu l-Kalbí uvádí soupis božstev Arábie v Prorokově době. Wadd byl uctíván kmenem Kalb v Dímatu l-Džandal. Kmeny Mazhí a Džuraš ucítali Jághúsa. Ja'úka uctívali obyvatelé Chajwínu u Mekky. Nasr byl božstvem Himjarských, než přijali židovskou víru. Jihoarabského původu byla i bohyně Suwá' (uctívána kmeny Lihján a Huzajl). Kurajšovci vedle Hubala uctívali také Manáfa.³⁵ 'Aniza v nehostiném vnitrozemí uctívali Su'ajra.³⁶ Dalším, menším kmenům připisuje místní modly Fals, Ja'búb, Bádžar, Nuhm a A'im.³⁷

3.3 ZÁKLADNÍ KATEGORIE REKONSTRUOVATELNÝCH MÝTŮ

Dochované mýty abstrahované z pramenů vzniklých v období *chalífátu* můžeme rozlišit do kategorií:

1. Teogonické mýty.

Pojednávají o původu jednotlivých božstev a vztahů mezi nimi. Příkladem může být příběh o tom, jak 'Amru ibn Luhajj, praotec kmene Chuzá'a, porazil kmen Džurhum, jemenské vysídlence do Mekky a následně přinesl z Levanty do Arábie modly, uctívané údajně již Noemovým lidem před potopou.³⁸

Zmíněný 'Amru ochořel a léčbu hledal v horském prameni Balka v Sýrii, kde se s kultem model seznámil. Když se uzdravil, další modly vykopal a přenesl je do Arábie.³⁹

Podle další verze vznikl rituál obcházení uctívaných model a provolávání jejich jmen analogií k pouti do Mekky.⁴⁰

33 Viz *Korán*, 53: 19 – 20.

34 Viz IBN KASÍR. *as-Síra*, 3/411.

35 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *op.cit.*, str. 8

36 *Ibid.*, str. 36

37 *Ibid.*, str. 53-54.

38 *Korán*, 71: 23.

39 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *op. cit.*, str. 28.

40 *Ibidum.*

Patří sem i mýtus, dle něžž byly bohyně a andělé dcerami Alláhovými,⁴¹ leč sami pohané své prvorozené dcery zabíjeli.

II. **Kosmogonie a kosmologické mýty**

Korán uznává vznik všeho živého z vody, podobně jako jiné západoasijské texty.⁴² První praformou světa měla být podle lidových podání perla, jež se na Boží příkaz rozpadla na vody, z jejichž pěn vznikla souš.⁴³

Do této kategorie spadají různé mýty o uspořádání světa. Mnoho z nich hladce přežilo nástup islámu a zachovaly se v takřka nezměněné podobě v lidových představách. Svět dle nich obklopuje oceán, zem drží anděl na hřbetě býka stojícího na rybě, či hadu.

III. **Antropo(resp. etno)gonické mýty.**

Arabové patrně nic nenamítali koránské verzi o stvoření člověka z hlíny. Vysvětlující původ a stvoření člověka, arabského národa a jednotlivých jeho kmenů či klanů.⁴⁴ Příkladem je mýtus o Ismaelově sňatku se ženou z jihoarabského kmene Džurhum, z jejichž potomstva vzešli severní arabské kmeny zvané *al-musta'riba*.⁴⁵ Náleží sem také všechny uváděné genealogie kmenů a klanů.

IV. **Aitiologické mýty.**

Vysvětlují rituály, zvyklosti a pojmenování. Příkladem může být mýtus Abraháma, jeho syna Ismaele a Hágar, vysvětlující rituály hadždže – běh mezi as-Safá a Marwa jako hledání vody⁴⁶, porážce obětiny při Ka'bě jako zástupné oběti Abrahámově,⁴⁷ nebo mýtus, který jim připisuje losování pomocí šípů.

41 *Korán*, 6: 100.

42 *Korán*, 21: 31.

43 Viz AL-KISÁÍ; PAULÍNY, Ján (překl., ed.) 1981. *Kniha o počiatku a konci a rosprávania o prorokoch*. Bratislava: Tatran, str. 19.

44 Srov. *Korán*, 4: 1; 49: 13 apod.

45 IBN KASÍR, ADILOVIĆ, Ahmed(překl.). 2008. *Kazivanje o vjerovjesnicima*. Bužim: Ilum, str. 141.

46 *Ibid.*, str. 143.

47 *Ibid.*, str. 143.

Každý kmen navíc disponoval mýty zdůvodňujícími jeho jméno. V menší míře totéž platilo i pro jednotlivce.

V. **Eschatologické a soteriologické mýty.**

Popisující konec světa či spásu vybraných jedinců. Příkladem může být nevíra Arabů v Den Soudu, často kritizovaná Koránem. Tento podtext mají i vyprávění o zkáze dávných kmenů a národů, tzv. *'arabu l-bá'ida*, za porušení pravidel a smlouvy s Bohem. Takové jsou příběhy lidu 'Ád, Samúd a obyvatel Midjanu či Sáby.

Specifickým druhem jsou mýtické sankce za poškození rituálních zákazů:

„Milenci Isáf a Naíla z kmene Džurhum, přicestovavší na pouť z Jemenu, zcizoložili přímo u Ka'by a za trest namístež zkameněli.“⁴⁸

3.4 NÁBOŽENSKÁ DIVERZIFIKACE OSOB, MAJETKU, PROSTORU A ČASU

Arabové drželi vyhraněná místa jako svetiště, nazývaná *híma*, *haram*, nebo *mahram*, neboť se s nimi pojily zákazy obhospodařování a lovu. Zmiňuje se o nich již Diodoros.⁴⁹ Nejdůležitějším v celé Arábii byla Ka'ba v Mekce a její bezprostřední okolí. Podobného půdorysu byly i svatyně nazývané ka'ba, popisované v Nadžránu (později křesťanský chrám a spolu s kostelem Kalís v San'á nejdůležitější kostel tehdejší Arábie), či v Sindádu na jihu Mezopotámie.⁵⁰ Mimo ně v Hidžázu, v Lihjánu i mezi Nabatejci existovaly menší přírodní svatyně nazývané *afkál*. Typickou a nejjednodušší rituální praktikou v Arábii bylo obcházení svatyně, arab. *tawwáf*.

Vedle svatyně byly uctívány i přírodní objekty, jako skalisko Sa'd kmene Kinána,⁵¹ nebo posvátné stromy Zu l-Kaffajn kmene Daws⁵², či Zátu l-Anwát.

48 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *op. cit.*, str. 8.

49 HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 159.

50 IBNU L-KALBÍ, Hišám. *op.cit.*, str. 39-40.

51 *Ibid.* str. 29.

52 *Ibid.*, str. 32

V Jemenu byl základním chrámem al-'Awwám v Ma'ribu, kde byl uctíván především 'Almaka. O chrámu a kultu se zmiňuje i Plinius Starší. Ten popisuje i rituály na počest hadramautského božstva Sájina:

„Po stanovený přesný počet dní božstvo přijímá své hosty na hostině.“⁵³

Ústřední úloha v kultu nebyla dostupná každému. V Sábě měla zvláštní chrám, sloužící i jako orákulum bohyně Zátu l-Ba'dán. Sloužili zde ženské kněžky a bylo zakázáno provádět obřad bez jejich přítomnosti. Právě ony interpretovaly snová vnuknutí věřících. V Hadramautu kněží fungovali i jako soudcové rodinných sporů. Pořádala se poutní procesí, zejména v čase letných dešťů, k 'Alkamovi do Ma'ribu, k Tal'abovi do Hamadánu, k Sájinovi do Šabwá, nebo k Zu s-Samáwát do Jasilu.⁵⁴ Existence skutečně velkých svatyní a specializovaného, hierarchizovaného kněžstva, či jiného chrámového personálu je však typická jen pro jižní Arábii.

Sever se naopak vyznačoval individuálnější religiozitou, obětníci byli jednotlivci. Věštec zde byl znám jako *káhin*, strážce svatyně jako *sádin*, mág jako *sáhir*. Tyto funkce byly však i zde často dědičné a v ojedinělých případech, jako např. v Mekce, docházelo i zde k přenosu náboženské funkce na vícero osob stejného rodu. Jednotlivé klany Kurajšovců si tak mezi sebe rozdělili správu Ka'by ('Abbásovci) nebo zásobování poutníků vodou (Hášimovci). Navíc se věřilo, že určité kmeny mají u uctívaných božstev vyšší postavení a tvoří jakousi vyšší kastu nábožensky zanícených, nazývanou *al-hums*, s větší znalostí správné náboženské praxe. Mezi *al-hums* patřili i Kurajšovci. Na rozdíl od jiných jim bylo dovoleno obcházet Ka'bu i v šatech. Ostatní museli obcházet buď nazí, nebo v novém, speciálně pro tuto příležitost zakoupeném oděvu, který po použití zahodili.

Nejrozšířenějším druhem chrámové úcty byla oběť, ať už pravidelná sváteční, nebo z díku, nebo kvůli usmíření osudu či po vítězství ve válce či soudním sporu. Čím vzácnější a dražší oběti byly, tím byly považovány za cennější. Nejčastějšími libacemi byly úroda, mléko, víno, kadidlo, zvířata (nejčastěji skot, velbloudí, ovce, řidčeji lovná zvěř a drůbež se neuvádí vůbec)⁵⁵, drahé kovy, sochy, či architektonické doplňky. Zvláštní místo zaujímaly obětiny z první sklizně, či prvorozených mláďat dobytka.

53 HOYLAND, Robert G. 2001. *op.cit.*, str. 142.

54 *Ibid.*, str. 161.

55 *Ibid.*, str. 164.

Zbožní příslušníci kmene 'Ukajsir ze syrské stepi obětovali v chrámu svého božstva vlastní vlasy smíchané s moukou. Chrámům se zasvěcovali na jihu Arábie i otroci, člověk mohl dokonce vstoupit do otroctví konkrétního božstva. V pozdější době za sebe spíše lidé věnovali zástupné sochy. Ojedinele se obětovali i lidé, zejména otroci zajatí v kmenových válkách, či takto získaná válečná kořist.⁵⁶

S chrámy a svetištěmi byl spjat i kult nedotknutelného dobytka, vzpomínaný na mnoha místech v Koránu.⁵⁷ Sem spadala *al-wásila*, tedy bahnice či velbloudice, která porodí dvě mláďata nestejného pohlaví a v druhém vrhu další samičku. Dále zde byla *al-bahíra*, velbloudice, jíž bylo zakázáno dojit, posvátný plemenný samec *al-hám* a samice *as-sáiba*, na které bylo zakázáno nakládat břemena.

Podobně jako existovala vyvolená místa a nábožensky oceňovaní jedinci, existovala i posvátná roční období. Rok, původně lunární, později byl sladován se solárním, dělil se do 12 měsíců, jejich názvy přešly i do kalendáře používaného později muslimy. Čtyři z těchto měsíců byli posvátné, tj. zakázané pro boj, tři po sobě jdoucí souvisely s poutí do Mekky jakožto všearabské svatyně – zú l-ki'da, zú l-hidždža a muharram. Čtvrtým byl radžab uprostřed roku. Postavení právě tohoto měsíce se mezi kmeny lišilo, Mudar jej umisťovali na též místo, kde se nachází dnes a Rabí'a jej umisťovali na místo, kde se dnes nachází ramadán. Kdykoli však z nějakého důvodu potřebovali příkaz porušit, vsunuli neposvátný měsíc na místo posvátného, což Korán kritizoval.⁵⁸

3.5 DÉMONI, BOŽSTVA NIŽŠÍ KATEGORIE A MAGIE

Mezi všemi vrstvami obyvatelstva byla rozšířena víra v džiny, spjaté s lokálními prameny, pouštěmi, údolím či horami. Rozšířena byla také víra v patrony měst, kmenů, klanů a rodů. V jihoarabských nápisech jsou tyto rodové patroni nazýváni kolektivně a anonymně jako *m-n-d-h-át* a vzývání jako *slunce* předků. V Palmýře byli označováni jako *ginnája*.

Korán zmiňuje na mnoha místech mužské a ženské bytosti zvané *džinn*. Byli stvořeni Bohem, sice z ohně, ale zrovna tak, jako lidé. Proto se proti jejich uctívání jako božstev ostře vymezuje:

56 *Ibid.*, str. 163.

57 *Korán*, 6:138; 5: 103 i jinde.

58 *Korán*, 9: 37.

„A oni učinili z džinů společníky Bohu, zatímco byl to On, jenž je stvořil, a v neznalosti své vymysleli Mu syny a dcery. Chvála Jemu, jenž povznesen je nade vše, co mu připisují!“⁵⁹

Věštcí a básníci byly podle rozšířených představ v kontaktu s těmito džiny. Také se věřilo, že džin může člověka posednout, pobláznit a zlákat. Zvláštní typ džina žijící v poušti, nazývaný *hátif*, působil putujícím ztrátu orientace a uštvál je k smrti. Jiný džin, zvaný *karín*, souputník, člověka provázel jeho životem.

Předislámská poezie džiny překypuje, ještě více však o nich zaznamenali muslimští sběratelé lidových vyprávění. V opuštěných budovách a v pustinách se zjevovali pocestným strašliví ghúlové. Al-Mas'údí je popisuje jako bytosti s potměšilýma kocouříma očima, rozeklaným jazykem, oslími kopyty a psím skalpem. Před nimi měla ochránit usmiřovací modlitba:

„Ó oslonohý, raději se ztrat', my planinu neopustíme, ani cestu neztratíme!“⁶⁰

Všeobecně rozšířené byly i magické praktiky známé jako *síhr*. Jihoarabové zaměstnávali čaroděje označované ve skalních nápisech jako *r-k-t*, aby magickými praktikami přivolali déšť či zaháněli stesk po zesnulých zemřelých, kteří míchali vodu s prachem z hrobů předků a tuto směs pak pili.⁶¹

Magii užívali dávní obyvatelé Arábie i k útoku na své nepřátele. Obětí mága Labída ibn A'sama stal i Prorok. 'Áiša popsala balíček, který čaroděj při magickém rituálu vhodil do nedaleké studny:

„Byl očarován pomocí hřebene, na kterém byly jeho vlasy. Ty byly uloženy do okvěti samčího květu datlovníku.“⁶²

Černá magie byla u Arabů spojována se světem džinů a bílá magie či léčitelství naopak se snahou tyto zlé síly eliminovat. K tomu sloužila zařikávání, známá jako *rukja*. Používaly se také amulety na ochranu před džiny a zlým okem i talismany mající za cíl přinést svému nositeli užitek. Často do nich byly vepsány jména božstev.

59 *Korán*, 6:100.

60 HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 142.

61 *Ibid.*, str. 152.

62 Viz al-Bucháří v *Sahíhu*, 4/67.

Věštění se v *džáhilíji* netýkalo jen budoucnosti, ale i tajů minulosti. Věštírna (v jihoarabských nápisech označovaná *m-s-'-l*, tj. *síň otázek*) byla důležitou institucí a proces vyřčení věštby měl rysy náboženského dramatu.⁶³ Někdy žádal tazatel o přímou odpověď, jindy prosil o snové vnuknutí a jindy promlouvalo za božstvo médium.

Z věšteckých praktik byla známa ornitomantie, geomantie, astrologické představy i věštecké praktiky využívající vnitřnosti a krev obětovaných či ulovených zvířat. Toto uvádí jak Sunna, tak i antické prameny – Cicero a Josephus Flavius.⁶⁴

Věřilo se na dobrá a zlá znamení. Pro vynesení důležitých rozhodnutí losovali severní i jižní Arabové pomocí šípů, na kterých bylo nejčastěji napsáno „ano,“ „ne,“ či příkaz k opakování věštby. Tyto šípy byly též zasvěceny místním božstvům, jako byli Zu l-Chulasa nebo Hubal. Právě druhému jmenovanému podléhaly další čtyři losovací šípy, o nichž Ibn Hišám uvádí:

„Byl mezi nimi i šíp nadepsaný „cena za prolitou krev,“ který se losoval při sporech ohledně krevní msty. (...) Byl zde i šíp nadepsaný „voda,“ který losovali, pokud chtěli vykopat studnu. Další dva byly nadepsány „vás“ a „není vás“ a tahaly se při sporech ohledně vlastnictví či původu. V takovém případě musel zadavatel věštby losovači přinést sto stříbrných a jednoho poraženého velblouda darem.“⁶⁵

Arabové měli obecně o duši a o posmrtném životě jen mlhavé představy. Existenci Božího soudu tvrdošijně odmítali, jak zdůrazňuje Korán na mnoha místech.⁶⁶ Věřili, že duše neprávem zabitého, sídlící snad v jeho hlavě či v jeho krvi, se po jeho smrti přetvoří na sýčka, arab. *háma*, který tklivě pláče, dokud není zabitý pomstěn.⁶⁷

3.6 PARALELY S JINÝMI NÁBOŽENSKÝMI PŘEDSTAVAMI STAROVĚKÉHO PŘEDNÍHO VÝCHODU

63 HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 154.

64 *Ibid.*, str. 154.

65 IBN HIŠÁM. *Síratu n-nabawíjja*, str. 97-98.

66 Viz např. 6: 29; 11: 7; 13: 5; 17: 49-51; 23:37 aj.

67 Zaznamenal al-Buchári v *Sahihu*, hadís č. 5757.

Po karavanních a námořních trasách byly do Arábie přinášeny cizí vlivy a kultury nepůvodních božstev. Sumerský mýtus o Enkim a Ninchursag vypráví, že Ninsikila se stal pánem Maganu a Inzak pánem Dilmunu, situovaného do východní Arábie. Z vytesaného textu zádušní modlitby objeveného v Mulejha ve Spojených Arabských Emirátech se vzpomínají také mezopotámský Nabu a Šamaš, řečtí Poseidon a Artemis, kan'ánský Běl a západoarabští Kahl a Manát.⁶⁸

Teonym *Alláh* jako semitský *deus otiosus* se nezdá naprostou výjimkou. Analogickým protějškem v levantském prostředí může být *El* a v mezopotámském *Ílu*.

Jihoarabský panteon je sice podobný ostatním semitským, zajímavou zvláštností je vnímání Venuše jako mužského a Slunce jako ženského božstva. Každý městský stát disponoval hlavním místním božstvem, kterému byla podřízena božstva místní.

Kmenové kultury a hierarchie božstev má svou obdobu i v Anatolii a dokonce až na Kavkaze, podobně jako praktika chrámového otroctví či zasvěcování dobytka.

4. ZÁVĚR

Veškeré zmíněné teorie orientalistů nejenže neposkytují žádné informace o dávném náboženství Arabského poloostrova, ale zároveň je nelze navzájem sjednotit v jeden celistvý obraz, vyjma jim společné presumpce neautenticity *insiderovských* záznamů. Mnoho interpretací se i přesto nedostalo dále než jen ke zopakování údajů v arabských zdrojích.

W.F. Paden píše:

„Pro interpretaci obecně je typické, že stejně jako jazyk obsahuje i ona jistou politiku, v míře, jež je ovlivněna útočnou, nebo obrannou rolí, kterou interpretační postoj jedince hraje ve společnosti. Interpretaci můžeme využít k tomu, abychom zaútočili, vyvolali hádku, uvedli věci na pravou míru, nebo něco odmítli.“⁶⁹

Někteří orientalisté byli motivováni také koloniálními a církevními kruhy, v nichž zastávali svá místa a kde nacházeli sponzory. Jejich polemiky s *insiderovskými* pohledy lze jen těžko označit za nestranné.

68 HOYLAND, Robert G. 2001. *op. cit.*, str. 154.

69 PADEN, William F.; KUČEROVÁ, Lucie; SEDLÁČEK, Ondřej (překl.). 2002. *Bádání o posvátnu*. Brno: Masarykova Univerzita, str. 27.

„To, co je v rámci tohoto diskurzu považováno za fakt, např. že Muhammad je falešným prorokem, je složkou diskursu, výrokem, ke kterému diskurs vyzývá, kdykoli se Muhammadovo jméno objeví.“⁷⁰

Apriorní nedůvěra vůči *insiderovským* zdrojům je, jak ukazují Edward W. Said a Talal Asad jen další podobou *orientalizmu*, šablony nutící západní badatele interpretovat všechna další nová zjištění o nezápadních společnostech jen svým vlastním omezujícím prizmatem, z pozice nadřazenějšího, mocnějšího a vládnoucího.⁷¹ V tomto případě upírá orientalizmus Arabům a sekundárně i ostatním muslimům jejich vlastní historiografii.

Muslimové nebyli cizorodým prvkem, minimálně do hidžry představovali vnitřní opozici v rámci staroarabské společnosti. Korán a Sunna, stejně jako stěžejní díla hlavních žánrů klasické arabské historiografie poskytují, s přihlédnutím k jejich vlastním limitům a agendě, solidní a ucelenou představu o náboženském životě v Arábii před 7. stoletím. Vystává obraz zaniklého světa konkurujících si náboženských idejí původních i zdomácnělých z příbuzného prostředí jemenského, levantského, či židovsko-křesťanského. Prakticky všechny příběhy rozpracováváné mekkánskými súrami v Koránu byly staré arabské ústní tradici alespoň v hrubých rysech známy již předtím.

Velmi užitečným nástrojem pro porozumění náboženství *džáhilije* je jazyk a rozdílnost sémantických vztahů a fónových pozadí mezi klíčovými termíny náboženské lexiky v době před Koránem a po něm. Obsáhlou analýzu těchto pojmů i s doklady použití v dobové poezii předložil Toshihiko Izutsu.

Arábie nebyla izolovaná od světa. Docházelo k čilé výměně na úrovni materiální a duchovní kultury. Přejímána byla ve velké míře i božstva okolních národů, tento proces probíhal po velmi dlouhou dobu a vyvrcholil širokým sdílením náboženských představ napříč celou jihozápadní Asií. Z tohoto moře neurčitých a všeobecných představ krystalizovaly v konkrétních bodech času a místa příběhy zachycené texty.

Nelze však s určitostí zjistit, jak dlouho již tato zrekonstruovaná situace v Arábii panovala a co tomuto nejpozdějšímu stádiu vývojově předcházelo v obdobích starších a které ze zmiňovaných prvků označit jako čistě arabské. Prameny národů mimo Arábii nás opravňují domnívat se, že rozvinutý polyteistický

70 SAID, Edward W; NAGYOVÁ, Petra (překl). 2006. *Orientalizmus – západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, str. 87.

71 Viz též ASAD, Talal; OWEN, Roger. 1980. *The Critique of Orientalism. A Reply to Professor Dodd*. in Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies) sv. 7, č. 1 (1980) str. 35.

system tu existoval minimálně tisíc let před Muhammadem, může se však rovněž jednat i o zkrácení vlivem jejich interpretace zvenčí. Před ním tu mohla existovat stejně tak i monoteistická představa podobná náboženství starých Izraelitů, o které v 5. století hovořil křesťanský autor Sozomenos.⁷²

Také je pravděpodobné, že zde byla dobře známa i monoteistická, či alespoň henoteistická představa a všechny tyto názory spolu mohly určitou dobu koexistovat.

Podnětem pro další výzkum může být otázka, nakolik širší rozšíření gramotnosti a větší vázanost víry i praxe na jednotný text pomohlo islámu rozšířit se na úkor ostatních náboženství Arábie. Zkoumat lze také míru vlivu monoteizmu na sjednocení Arabů a vznik chalífátu.

5. OBSAH:

1. ÚVOD 2

2. METODIKA 3

2.1 ORIENTALISMUS A HISTORIE *DŽÁHILÍJE* 3

2.2 HYPOTÉZA 6

2.3 PRAMENY A *INTERPRETATIO ISLAMICA* 7

3. STAROARABSKÉ NÁBOŽENSKÉ PŘEDSTAVY 9

3.1 MOC PŘÍBĚHŮ 9

3.2 *DÍN* ARÁBIE PŘED PROROKEM 10

3.3 PANTEONY A VZTAHY BOŽSTEV 11

3.4 ZÁKLADNÍ KATEGORIE REKONSTRUOVATELNÝCH MÝTŮ 14

3.5 NÁBOŽENSKÁ DIVERZIFIKACE OSOB, PROSTORU A ČASU 16

3.6 DÉMONI, BOŽSTVA NIŽŠÍ KATEGORIE A MAGIE 18

3.7 PARALELY S JINÝMI NÁBOŽENSKÝMI SYSTÉMY STAROVĚKÉHO PŘEDNÍHO

72 ZBÍRAL, David. 2008. *op. cit.*

VÝCHODU 21

4. ZÁVĚR 21

5. OBSAH 23

6. UŽITÁ LITERATURA 24

7. POZNÁMKY K TRANSLITERACI ARABSKÝCH POJMŮ A JMEN 26

6. UŽITÁ LITERATURA

Primární:

AL-BUCHÁRÍ, Muhammed ibn Ismá'íl. ŠKAPUR, Hasan (překl.). 2008. *Sahihu l-Buhari – Buharijeva zbirka hadisa*, Sarajevo: Visoki saudijski komitet, sv. 4, str. 67; hadís č. 5757.

IBN HIŠÁM. *As-Síratu n-nabawíjja*, vyd. 1970, Bejrút: Dáru l-Džabíl, sv.1, str. 97-98.

IBN KASÍR, ADILOVIĆ, Ahmed (překl.). 2008. *Kazivanje o vjerovjesnicima*. Bužim: Ilum, str. 141; 143.

IBN KASÍR; LE GASSIC, Trevor (prekl.). 1998. *The Life of Prophet Muhammad - As-Síratu n-nabawíjja*. London: Garnet Publishing, 3/411.

IBNU L-KALBÍ, Hišám. FARIS, Nabih Amin (překl.). 1952. *Kitábu l-asnám*. Princeton: Princeton University Press, str. 8, 28, 36, 39-40, 53-54.

AL-KISÁÍ; PAULÍNY, Ján (překl., ed.) 1981. *Kniha o počiatku a konci a rosprávania o prorokoch – Islamské mýty a legendy*. Bratislava: Tatran, str. 19.

Korán (překl. HRBEK, Ivan, 1972), 6:25; 6:100; 8:31; 16:24; 23:83; 25:5; 27:68; 29:61-63; 46:17; 53: 19 – 20; 61: 23; 68:15; 83:13; 109: 1-6.

Sekundární:

ASAD, Talal; OWEN, Roger.1980. *The Critique of Orientalism. A Reply to Professor Dodd*. in Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies) sv. 7, č. 1 (1980) str. 35.

AL-A`ZAMI, Muhammad Mustafa. 2003. *The History of Qur'anic Text from Revelation to Compilation - A Comparative Study with the Old and New Testaments*. Leicester: UK Islamic Academy, str. 15.

CRONE, Patricia; COOK, Michael. 1977. *Hagarism: The making of the Islamic World*. Cambridge:

- Cambridge University Press, str. 3-20.
- CRONE, Patricia. 1987. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Oxford: Gorgias Press, 1-312.
- DONNER, Fred M. 1998. *The Narratives of Islamic Origins*. In *Studies in Late Antiquity and Early Islam*. Princeton: The Darwin Press, str. 3, 29.
- FUDGE, Bruce. 2006. *Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism*, in *Die Welt des Islams*, 46/2. Leiden: Brill, str. 117, 121, 127, 128.
- HAMIDULLAH, Muhammad. 1938. *The City State of Mekka*. in *Islamic Culture*, 12(1938) str. 258.
- HAMIDULLAH, Muhammad. 1939. *Some Arabic Inscriptions Of Medinah Of The Early Years Of Hijrah*. in *Islamic Culture*, sv. 13, str. 438.
- HOYLAND, Robert G. 2001. *Arabia and Arabs, from the Bronze Age to the coming of Islam*. London: Routledge, str. 140, 141, 142, 152, 154, 159, 161, 163, 164.
- HUMPHREY, R.S. 1991. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton University Press, str. 84.
- IZUTSU, Toshihiko. *Islam i džahilijet*. In KARIĆ, Enes (překl., ed.). 1998. *Semantika Kur'ana*. Sarajevo: Bemust, str. 188-191, 336.
- KOREN, J.; NEVO, Y.D. 1991. *Methodological Approaches to Islamic Studies*. In *Der Islam*, 68/1, str. 102.
- MILES, George C. 1948. *Early Islamic Inscriptions near Taif in Hijaz*. in *Journal of Near Eastern Studies*. sv. 6, str. 236-245.
- NÖLDEKE, Theodor; BLACK J.S. (překl.). 1892. *Sketches from Eastern History*. London & Edinburgh: Adam and Charles Black, str. 30.
- PADEN, William F.; KUČEROVÁ, Lucie; SEDLÁČEK, Ondřej (překl.). 2002. *Bádání o posvátnu*. Brno: Masarykova Univerzita, str. 27.
- SAID, Edward W; NAGYOVÁ, Petra (překl.). 2006. *Orientalizmus – západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, str. 87.
- ZBÍRAL, David. 2008. *Náboženství předislámské Arábie*. K dispozici na <<http://www.david-zbiral.cz/Predislam.htm>>

7. POZNÁMKY K TRANSLITERACI ARABSKÝCH POJMŮ A JMEN

Užívám zjednodušené transliterace, zanedbávající rozlišení mezi emfatickými a jinými konsonantami nevyskytujícími se v českém jazyce. Pro odlišení kvantity vokálů používám symbolu čárky nad samohláskou. Určitý člen *al-* přepisuji vždy s malým písmenem, mimo situaci, kdy stojí na začátku věty. Vždy jej odděluji spojovníkem. U *hamzatu l-wusl* se řídím podle *haraky*, která jí předchází na konci předešlého slova, jako v plynulé řeči. Označení *ibn* ve vlastních jménech přepisuji s malým počátečním písmenem, jen pokud stojí na začátku celého jména, píše jej s písmenem velkým. Spojovníků ve shluku souhlásek užívám k přepisu pojmů pocházejících z dobových nápisů, kde není jejich vokalizace zaznačena, zejména v případě jihoarabského materiálu.

SUMMARY

This paper attempts to formulate a new approach towards understanding beliefs and mythology of pre-islamic Arabia, reconsidering the past western attitudes to islamic source material, from the perspective of postcolonial critique and Paden's detection of biases. Due to lack of primary sources of these times themselves and the bias of outside sources, it seems to be imposible to reconstruct innerly coherent image of *jahiliyyah* myths and rituals without using Qur'an, Sunnah or preislamic poetry. Hence, these literatures have to be considered more authentic than previous western academical discourse recognized. In a next step it is necessary to define *interpretatio islamica*, to avoid it in constructing pre-islamic spiritual heritage as a relatively very diversified tradition, with several conflicting streams. Possible influence of monotheism for unifying Arabs, or spreading literacy as a reason for disappearance of polyteism can be base for further research.