

Axis Mundi

ČASOPIS PRE ŠTÚDIUM KULTÚR A NÁBOŽENSTIEV SVETA
JOURNAL FOR THE STUDY OF WORLD CULTURES AND RELIGIONS

1 • 2023

Ročník / Volume 18



Axis Mundi

ČASOPIS PRE ŠTÚDIUM KULTÚR A NÁBOŽENSTIEV SVETA
JOURNAL FOR THE STUDY OF WORLD CULTURES AND RELIGIONS

1 • 2023
Ročník / Volume 18

Obsah

Studies

Spiritualita etnika Matsés: žabí jed Kambo jako vakcína proti smůle a součást loveckých praktik DAGMAR CIVIŠOVÁ, JR.	1
The role of Imam Hatip Schools in the resistance of religious people against the campaign for a secular country FADIME YILMAZ	8
Forum internum (nija) v islámu LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK	15
Book Reviews Dévímáhátinja: Oslava bohyně RÓBERT GÁFRIK	26

Obálka/Cover:

Príslušníci amazonského etnika Matsés získavajú jed zo žaby Kambo.
Foto: Dagmar Civišová

Spiritualita etnika Matsés: žabí jed Kambo jako vakcína proti smůle a součást loveckých praktik

Dagmar Civišová, jr

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií
Národní ústav duševního zdraví, Výzkumný program veřejné duševní zdraví

Klíčová slova: Kambo, žába, Matsés, spiritualita, *Phyllomedusa bicolor*, Amazonie

Abstrakt: Všechny amazonské skupiny původních obyvatel za posledních 100 let výrazně změnila populační charakteristiky, využívání zdrojů i strukturu osídlení. Hlavním vnějším faktorem těchto změn nebyla pouze nehostinná amazonská příroda, ale byli to především lidé prahnoucí po přírodních komoditách, jdoucí ruku v ruce s technologickým rozvojem, který s sebou nese stále nové a nové materiálové potřeby. Ačkoli rozvoj vždy něco přináší, zákonitě někde bere, v tomto případě fragmenty divokého prostředí, hmotné statky, ale i životy členů domorodých etnických skupin. Přes drsné podmínky, nemoci a ztráty, které za poslední stovky let proměňovaly amazonskou krajinu, se podařilo přírodě a jejím obyvatelům adaptovat na vlivy vnějšího světa a neztratit přitom spirituální citění. Konkrétně etnikum Matsés, jedni z posledních lovců a sběračů, žijící na hranici Brazílie a Peru, využívá některé přírodní dary pro komunikaci s duchovním světem doposud. Tradice se však postupně vytrácí a je jen otázkou času, kdy vliv moderní společnosti odpoutáváající člověka od přítomného okamžiku a magických rituálů promění i tyto zbytky důkazů o vysoce rozvinutém spirituálním životě.

Tento článek zkoumá historický kontext, v němž se Matsés dostali do kontaktu s vnějším světem (stalo se tak během období kaučukového boomeru), následných konfliktů nebo pozdějšího nenásilného kontaktu prostřednictvím misijní organizace a otevírá témata současných magických metod, z nichž některé se v posledních letech šíří do celého světa. Ukazuje se, že přestože skupina prošla turbulentními událostmi, její kultura si stále uchovává spojení s duchovním světem prostřednictvím tradičních praktik, jako je „šňupání“ halucinogenní směsi ně-ně a užívání jedu z žáby Kambo. Tyto zvyklosti nejen symbolizují spojení s přírodou, ale také mají pro etnikum praktické využití, například zlepšování loveckých dovedností. Kambo se navíc využívá jako prostředek k očistě a ochraně, ale také vykazuje „moderní potenciál“ v léčbě určitých onemocnění. Studie dále diskutuje, jak tyto praktiky ovlivňují individuální transformaci a prožívání jednotlivců, což je důležitým prvkem v uchování kultury a spojení s duchovním světem v rámci moderního kontextu.

1. Úvod

Peruánská Amazonie v sobě skýtá neskutečné přírodní bohatství, ale i magickou moudrost, kterou domorodí obyvatelé udržují až doposud prostřednictvím tradič-

ních šamanských praktik. Přežívá tak i víra, že určité rostliny hostí duchy, od nichž lze získat poznání o různých světech. Této znalosti se dá údajně dosáhnout užitím některých přírodních látek za určitých podmínek,

jako je například sexuální separace či specifická strava (Luna 1986, 2).

Duchovní světy amazonských etnik se zdají být stejně složité a různorodé, jako je společnost, ve které žijí se svými různými kulturními tradicemi. Kosmologie tamních lidí je ponořena do obecného animistického náboženského pozadí, kde jsou přírodním bytostem propůjčovány lidské dispozice a sociální atributy (Descola et al. 1994, 84). Animismus věří v duchovní síly přírody, která na sebe při komunikaci s lidskými bytostmi bere antropomorfní nebo teriomorfní podobu (Rival 2012, 71). Tamní obyvatelé čelí neustálým, často násilným, náhlým změnám v sociálních a ekonomických strukturách, náboženské indoktrinaci a vlivu moderních technologií. Navzdory tomu je víra v duchovní entity v místní společnosti stále silně zakotvena (Luna 1986, 22).

Obecně by se daly považovat za nejznámější pomůcku pro komunikaci s duchovními silami přírody rostliny, nicméně není to jediná forma, kterou amazonská příroda nabízí. Některé magické metody mají kořeny i ve zvířecí říši a právě o to se opírá i tato studie lidí Matsés a jejich vztahu k přírodě a společnosti, jejíž data vycházejí z terénního výzkumu prováděného v celkovém součtu šesti měsíců v Peru, ve městě Iquitos a jeho okolí a v rezervaci uvedeného etnika. Ona zvířecí metoda se širokospektrými účinky je zároveň i loveckou pomůckou: jedná se o aplikaci jedovatého sekretu z žáby přezdívané „Kambo“.

Kambo se stalo hybridním fenoménem, původní praktika je v důsledku globalizace a vzrůstu své popularity modernizována a vznikají tak brikolážní rituály, ve kterých se kombinují různé kulturní prvky. V dnešní podobě Kambo rituálu ve společnostech mimo domovinu žáby se tradiční přístupy používané v původních kulturách Amazonie snoubí s moderními trendy a zájmy týkajícími se zdraví, osobního rozvoje a duchovna.

Jak popsal již v roce 1970 ve svém díle *Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montana* americký antropolog Robert L. Carneiro, Kambo je jednou z nejsilnějších loveckých magií ze všech a i přes náročný fyzický stav, který s sebou užití jedu přináší, je stále praktikováno a jeho uživatelé jsou přesvědčeni, že aplikace zákonitě následně zlepšuje lovecké schopnosti a dovednosti (Carneiro 1970, 340). Různorodost dostupných zdrojů nejen výrazně a nepravidelně kolísá z roku na rok, ale vegetační mozaika se mění také v reakci na klimatické změny. To vede k tomu, že lovec pravděpodobně nikdy nenarazí na stejné podmínky jako v předchozím roce (Winterhalder 1981, 80). Z toho důvodu lovci obvykle usilují o použití optimální strategie, která se snaží maximalizovat čistý zisk energie a úspěšná lovecká taktika vzniká

v průběhu evolučního procesu (Descola et al. 1994, 31). Abychom pochopili, jak se Kambo projevuje v duchovním i praktickém životě Matsés a jaký je obecný náhled etnika na svět, je nutné znát určitý historický rámec, který dynamiku společnosti postupně proměňoval a formoval do současné podoby.

2. Kaučukový boom, útoky a příměří

Dochované informace o rané historii Matsés jsou velmi útržkovité, ale zdá se, že k jejich prvnímu setkání s vnějším světem došlo v době expedice, kterou vedl Španěl Don Diego Vaca de Vega v roce 1621. Jejich dnešní území se nachází ve vlastní rezervaci kolem řek Yavarí, Yaquerana, Chobayacu a Gálvez v oblasti peruánsko-brazílské hranice. V roce 1976 komunity etnika skýtaly asi 820 členů, ale od té doby se populace více než ztrojnásobila a v současné době je Matsés asi 3200. Jejich společenství bylo ovlivněno dopady misí, zavlečených nemocí, takzvaným kaučukovým bohem a především moderní byrokracií, která se šířila postupně pod tlakem vnější společnosti (Romanoff 1984, 20). Ačkoli je amazonská divočina v určitých směrech nehostinným prostředím, mnohem nebezpečnější rámec pro tamní obyvatele představovaly především sociální pohyby a změny. Většina kritických problémů, kterým Matsés museli čelit za posledních 150 let, souvisela s jednáním s cizinci, kteří dočasně okupovali jejich území a snažili se těžit kaučuk, ruku v ruce s expanzí nadnárodních společností do džungle, což mělo zřejmě na místní přírodu a společnost ten nejdrastičtější dopad.

Toto období nazývané kaučukový boom začalo na konci devatenáctého století a přetrvávalo zhruba do roku 1920, kdy poklesla cena produktu i jeho výroba. Kaučuk byl tehdy klíčovým materiálem pro výrobu pneumatik, diktovanou prudkým rozvojem automobilismu. Amazonská oblast byla jádrem, kde se boom odehrál. Do té doby byla industrializací téměř nedotčena. Do dříve nedostupných míst tak začali proudit investoři a podnikatelé, hledající zdroje kaučuku a celý proces získávání komodity začal vyžadovat levnou pracovní sílu. V období recese, po zhroutení obchodu s kaučukem, se většina kaučukových rančů zavřela, přesto příležitostně strany stále přicházely těžit jakýkoli produkt, který v té době dosáhl vysoké ceny. Na přelomu minulého století Matsés lovili foukačkami a nosili na těle různé ozdoby. K pracím, které se dnes provádějí mačetami, noži a ocelovými sekerami, nepoužívali ocelové nástroje, ale kamenné sekery a speciálně upravené ostré zuby hlodavců (Kovasna 2009, 18-19).

Ačkoli byla oblast zcela prostoupena kaučukovými pozemky, kontakt s domorodci byl velmi řídký, přede-

vším proto, že se Matsés stáhli ze všech velkých řek a izolovali se v meziříčních oblastech. Tím, že se vyhýbali kontaktu, zachovali svou autonomii a vyhnuli se otroctví, úplnému vyhynutí nebo asimilaci, čímž byly postiženy jiné skupiny v Amazonské pánvi. V pozdním kaučukovém boomeru na počátku 20. let 20. století docházelo k zotročení některých členů komunity, populace byla v té době velmi malá a na místě začaly vznikat konflikty a zuřivé útoky proti nepřátelům i proti peruánské vládě. Během tohoto období Matsés prováděli prudké násilné nájezdy na jiná okolní etnika s cílem získat ženy, kterých byl v komunitách nedostatek, zbraně a kovové nástroje. Tyto nájezdy přispěly k zachování jejich populace a rozvoji zemědělství, nicméně hnacím motivem rozčilených mladých mužů, kteří útoky vedli, nebyla jen snaha zajmout ženy, ale také touha po pomstě za útoky na jejich území (Romanoff 1984, 34-47). Každá ztráta na životech je vyjádřena nutnou kompenzací a projevuje se formou reciproční predace (Descola et al. 1994, 91). Když Matsés například potřebovali kánoe, unesli a oslepili dobrého výrobce kánoí, obvykle mestice – mišence, který jim poté radil, jak kánoe vyrobit a oni se o něj zároveň starali a přinášeli mu dostatek jídla i žen. Tato krutost byla vnímána jako nedílná součást každodenního života, o nic méně důležitá než jakákoli jiná činnost (Gorman 2015, 81). Boje a protiútoky s sebou nesly vysoké náklady a ačkoli populace postupně vzrostla přibližně na 600 lidí, na území byly zavlečeny nemoci, které etnikum dříve neznalo (Kovasna 2009, 20).

Konflikty trvaly až do roku 1969, kdy Matsés změnili taktiku a definovali kontakt s cizinci jako nenásilný což přetrvává dodnes. Nájezdy a útoky byly zastaveny a byly navázány vztahy s americkou misijní organizací Summer Institute of Linguistics (SIL), která poskytla skupině především léky, lékařskou péči a také zboží jako oděvy, hrnce, mačety a sekery. Mezi hlavní aktivity SIL patřila evangelizace, distribuce překladů bible nebo lingvistické studium. V období plném obav z cizích útoků fungovala misijní organizace především jako spojovací článek mezi Matsés a okolním světem a hrála například klíčovou roli při vyjednávání s ropnými společnostmi ohledně výstavby cest v jejich oblasti (Romanoff 1984, 51). Po navázání kontaktu se SIL rychle následovaly další kontakty, mimo jiné i s katolickým misionářem, lesníky a s dalšími agenturami. Během tohoto období se sociální prostředí Matsés změnilo nejvýrazněji (Kovasna 2009, 21). Je zřejmé, že svět Matsés byl a stále je svým způsobem drsný. Určitá brutalita je etniku přirozená: když lovci například chytí zvíře k jídlu na druhý den, nemají problém mu zpřelámat končetiny, aby přes noc neuteklo a nechají ho kvílet bolestí, dokud se ráno nepeče nad ohněm (Gorman 2015, 80-81).

3. Duchovní svět Matsés

Z historie je zřejmé, že ustálený a mírový kontakt s vnějším světem nastal teprve nedávno. Lidé Matsés za sebou mají náročné časy plné zvratů a násilí, nicméně jejich určité agresivní vzorce chování, válečné zkušenosti a lovecké charakteristiky neznamenají, že by skupina nevykazovala duchovní citění. Ačkoli jsou Matsés obecně vyobrazováni bez jakéhokoli duchovního přesvědčení, nemají žádnou píseň, žádný tanec ani žádný rituál, z celé řady antropologických kontaktů vyplývá trochu jiná realita. Ta vykresluje, že etnická skupina má naopak velmi silný magický svět, který není oddělován od všedního každodenního života, což potvrdil i terénní výzkum, při kterém byly aplikovány metody zúčastněného pozorování, hloubkové rozhovory a karnální etnografie. Tento výzkum byl prováděn ve městě Iquitos a jeho okolí a v rezervaci Matsés, ve městě Angamos a v osadách San Roque, Estiron a Santa Rosa. Hlavními výzkumnými partnery jsou lidé Matsés, především komunita San Roque a skupina Kambo Naturista, působící v blízkosti města Iquitos.

Spiritualita lidí Matsés se opírá o víru v duchy přírody, animismus a tradiční léčebné praktiky, věří v existenci různých duchů a bytostí, které obývají okolní přírodu a považují je za ochránce a průvodce v jejich každodenním životě (Fabius, Pascal 2013, 56).

Dále věří, že duchové jejich předků se po smrti stávají jeleny a z toho důvodu pralesní jeleny nejedí. Mezi další spirituální aktivity patří i práce s duchovní energií zvířat – animou, která se posílá do pasti se záměrem, aby se do ní chytlo skutečné zvíře (Gorman 2015, 79-80). Domorodí obyvatelé Amazonie mezi sebou sdílejí tradiční znalosti a pověry, které jsou klíčové pro zachování jejich kultury a duchovní identity. Tyto znalosti jsou předávány z generace na generaci a poskytují velkou část strategického rámce, v němž jednotlivci a skupiny uplatňují konkrétní možnosti a volby (Descola et al. 1994, 30). Je třeba mít na paměti, že víra a praktiky se mohou v různých komunitách Matsés lišit a měnit se s časem. Dalším determinantem je kontakt s moderní společností a misijními aktivitami, které tradiční praktiky taktéž ovlivňují (Fabius, Pascal 2013, 56).

Komunikace se spirituálním světem se uskutečňuje skrze různé metody a jednou z těch klíčových je pro etnikum šňupání halucinogenní směsi ně-ně, která se aplikuje do obou nosních dírek prostřednictvím foukačky – dutého zahnutého dřeva ve tvaru brčka. Tato směs má psychotropní účinky, její vysoké dávky mohou vyvolat i vize. Užívání ně-ně údajně umožňuje jasnější vnímání zvířat, která mají být lovena, nicméně využití šňupací směsi je širokospektrální. Stařešinové foukají směs ně-ně směrem k mrakům, aby zabránili dešti (aby nepršelo na jejich kánoe nebo tábory), stejně tak jako se

ně-ně fouká do zvířecích pastí, aby se zvýšila úspěšnost v lovu. Směs nejen navozuje spojení s přírodou, ale pro Matsés slouží také jako užitečný nástroj s praktickým využitím (Gorman 2015, 80). Od roku 2018 užívání ně-ně ve zkoumaných komunitách rapidně kleslo, při poslední návštěvě rezervace v červnu roku 2023 v navštívených osadách šňupací směs kromě pár výjimek skoro nikdo nepoužíval, nicméně množství směsi se liší podle ročního období.

O spiritualitě, lovu a přírodních látkách pohovořil i 62letý César, stařešina Matsés: „Většina lidí nepokračuje v přenosu tradic. Existují tu i jiné rostliny, které způsobují vize, používají se tak, že se v nich osoba vykoupe, jde spát a během snů má zhruba 5 hodin vidění, která mohou ukázat spoustu věcí. Vize přinášejí především vzhled do budoucnosti, například v nich můžete vidět, že zítra při lovu najdete na stromě dvě opice. Obvykle to funguje tak, že druhý den jde osoba, která se v rostlinách koupala, za moudrým stařešinou, který mu vize pomůže lépe pochopit, následně udělá vše, co je v těch vizích a ty se poté vyplní. Může tam být cokoli, v mých vizích například bylo, že mě uštkl had a v souvislosti s tím jsem usoudil, že ten den raději nepůjdu lovit, protože by to mohlo být nebezpečné. Ale vize se nemusí týkat jen lovu, mohou se týkat všeho, třeba i toho, že někoho potkáme.“

Podle Césara a jeho přítele Carlose mladší generace už tyto magické praktiky odmítá, protože to, co jim přírodní medicíny ukážou je pak moudří stařešinové nutí udělat, přičemž oni sami se tím řídit nechťejí.

4. Jedovatá žába zlepšující lovecké dovednosti

Je zřejmé, že džungle skýtá neskutečné bohatství, nicméně psychotropní rostliny a směs ně-ně nejsou pro Matsés jedinými přírodními pomocníky při lovu, mezi hlavní nástroje patří i takzvané Kambo, jed z žáby s latinským názvem *Phyllomedusa Bicolor* (česky Listovníce dvoubarvá). Názvem Kambo se označuje nejen jedovatý sekret, ale též samotná žába i rituál, při kterém se jed užívá (Caramaschi, Cruz 2002, 6).

Co se týče genderových aspektů užívání Kamba uvnitř Matsés komunit, výzkum ukázal, že látka se aplikuje jak mužům, tak ženám a dětem. Aplikovat Kambo jsou sice ženy oprávněny, ovšem obecně v tomto směru převažují muži a jsou obvykle těmi, kdo Kambem druhého provádí. Dětem je aplikováno Kambo, aby dobře rostly a rychle běhaly, nebo aby nebyly líné. Ženy mají na starosti obvykle péči o potomstvo a přípravu pokrmů, ale podílí se i na obstarávání potravy a odchytu Kamba pro extrakci.

Bíle zbarvená látka extrahovaná z kožní sekrece zelené stromové žáby je oblíbená nejen v regionu Ama-

zonie, ale v současné době i po celém světě v alternativních komunitách. Aplikuje se tradičně přes čerstvě vytvořenou kožní ránu způsobenou rozžhaveným klacíkem, obvykle na rameno nebo dolní končetiny a účinky se dostávají během několika minut (Elghblawi 2020, 26). (Obr. 1)

Jedná se především o nevolnost, zvracení, bušení srdce, hypotenzi, průjem a otok obličeje. Tyto projevy jsou způsobeny především bioaktivními peptidy, které jedovatá směs obsahuje a postupně ve většině případů do hodiny odezní, přičemž následně nastává parasympatický stav s celou řadou fyziologických a emocionálních procesů. Každý z obsažených peptidů v jedovatém sekretu má jiné vlastnosti, některé jsou antibakteriální a antimikrobiální a zvyšují propustnost hematoencefalické bariéry, což umožňuje Kambo dostat se tam, kam se jiné látky nedostanou. Jiné peptidy mají vysoký potenciál v boji proti zánětlivé bolesti, některé zase chrání tělo před potenciálně škodlivými organismy a napomáhají imunitnímu systému a další zase mohou pomáhat v boji s určitými typy rakovinných buněk (Keppel Hesseling, Winkelman 2019, 28).

Kambo obývá vlhké prostředí, kde je celá řada predátorů a mnoho mikroorganismů a peptidy jsou tak z kožních žláz produkovány především proto, aby se živočich mohl účinně bránit (Liu et al. 2021, 2). Jedná se o složitý koktejl, který se od konce minulého století stále více používá v moderních společnostech mimo lékařský kontext jako alternativní „léčivá“ směs. V současné době je žabí medicína zkoumána pro potenciální medicínské přínosy v oblasti léčby rakoviny a pooperační bolesti (Keppel Hesseling, Sacerdote 2019, 1). (Obr. 2)

V tradičním pojetí je Kambo užíváno po celá staletí domorodými lidmi nejen jako lék k posílení přirozené obranyschopnosti těla a zahnání smůly (panemy), ale u Matsés je jedním z hlavních nástrojů ke zvýšení úspěchu při lovu (Silva, Monteiro, Bernarde 2019, 1). Kambo má schopnost obnovit lovecké dovednosti, které mohly být ztraceny nebo oslabeny. Existují záznamy o loveckých příbězích, kde po užití Kamba lovci přinesli domů více masa, než sami dokázali spořádat, proto je Kambo vnímáno jako praktika, která přináší štěstí a zároveň jako vakcína, která chrání proti škodlivým vnějším faktorům (Nogueira et al. 2022, 1).

Právě především fyziologické detoxikační projevy produkované Kambem symbolicky podporují proces „očistění se“ od zlých vnějších vlivů a stejně tak symbolicky vyjadřují „očkování se“ proti nim. Kambo má tak transformační charakter a předpokládá se, že pomáhá tělu vypudit špatné vlivy a obnovit optimální zdravé tělesné mechanismy. Mimo fyziologické účinky mnoho uživatelů potvrzuje hluboké změny v pro-



Obrázek 1. Extrakce jedovatého sekretu z žáby *Phyllomedusa Bicolor*. Autor: Dagmar Civišová



Obrázek 2. Večerní odchyt žab. Autor: Dagmar Civišová

žívání, které mají terapeutický charakter. Jedovatý sekret amazonské žáby je tak využíván po celém světě nejen pro osobní rozvoj, ale i kvůli transformačnímu účinku, který substance v kombinaci s rituálem vytváří. Kambo přispívá k individuální proměně uživatelů prostřednictvím vnitřního významu, který přináší nejen zmíněnou očistu, ale také posiluje spojení s přírodou a spouští hluboké změny v prožívání jednotlivců (Keppel Hesseling, Winkelman 2019, 28). Jak popsal svou zkušenost s látkou Peter Gorman, žurnalista, který dlouhodobě zkoumal etnikum Matsés: „Po užití „sapo“ (takto označoval Kambo – pozn. redakce) nemáte žádné sny ani vize; můžete se dokonce divit, k čemu je to vůbec dobré, dokud se neprobudíte. Pak se cítíte jako bůh. Vaše fyzická síla je obrovská, bez jídla se můžete obejít několik dnů a džunglí běhat celé hodiny bez únavy. Ve tmě vidíte bez námahy, vnímáte zvířata dříve, než ona vidí vás a cítíte, které rostliny jsou benevolentní a které ne. Máte pocit, že jste povzneseni a jaksi v souladu s džunglí, jako by vám „sapo“ vlilo do krve rytmus džungle.“ (Erspamer et al. 1993, 1002). V současné době v komunitách, jež byly

předmětem tohoto výzkumu, frekvence užití Kambo spíše klesá, zájem o užití Kambo především v osadě San Roque byl obnoven v důsledku pandemie COVID-19, kdy se frekvence aplikací z preventivních důvodů zvýšila. Z hloubkových rozhovorů vyplývá, že pro některé jedince, kteří Kambo doposud užívají více frekventovaně, doba užití souvisí i s počasím a sezónním charakterem. Když prší, žába je níže, lépe se chytá, a proto je období dešťů pro rituál Kambo vhodnější tím, že je látka dostupnější.

5. Závěr

Účinky této přírodní „vakcíny“ byly potvrzeny (nejen) výzkumy Gormana, které zahrnovaly pozorování etnika v jeho domovině, ale i nespočetem vlastních aplikací. Drastická očista těla s údajnou eliminací toxických látek může podle Vittoria Erspamera, který byl za výzkum Kambo nominován na Nobelovu cenu, umožnit lovcům ztratit svůj lidský pach a přiblížit se tak ke kořisti a snáze ji chytit. „Magický“ efekt Kambo zároveň může zesílit účinky jiných látek, které jsou užívány před nebo po jeho aplikaci, tedy i účinky uvedené psychotropní

směsi ně-ně. Je tedy těžké určit, kolik extatických transových zkušeností může být připisováno žabímu jedu a jak moc jiným substancím. Je však třeba zdůraznit, že Gorman zaznamenal centrální účinky „cítit se jako bůh“, po aplikaci samotného Kambo.

Výzkum v Amazonii udělal od počátku 70. let působivé pokroky, přesto je stále na začátku cesty. Kulturní a ekologické změny, zejména ty stimulované nepůvodními společnostmi, jsou velkým problémem, zintenzivňují se staré i nové procesy změn často s destruktivními následky, což činí prostředí náročným, ale zároveň vytváří i vzrušení a určitou naléhavost (Sponsel 1986, 67). V současné době Matsés s Kambem obchodují, substance se masivně sbírá, přeprodává a posílá do všech koutů světa. Přírodní komodita se tak stala jedním z jejich druhů obživy a je jen otázkou času, kdy plně vymizí

z tradičních magických loveckých praktik. Společenská struktura Matsés se v důsledku komercializace Kambo příliš nemění a komunity v rezervaci spolu spolupracují na sběru a vzájemně se podporují, nicméně v okolí města Iquitos se sběrači sekretu vydávají za příslušníky etnika Matsés, přestože jimi nejsou, jen proto aby dostali lepší pozici na trhu a aby zvýšili prodej.

Rostoucí poptávka po Kambu jako po alternativní medicíně a sebe-rozvojové praktice si žádá mnohem větší materiálové potřeby než dříve. Dopad je tak znatelný nejen na zvířata, ze kterých se látka získává, ale i na potřeby etnika, které se v důsledku tlaku moderní společnosti mění a neustále přizpůsobuje.

Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 197723).

REFERENCIE

- Caramaschi, Ulisses., and Carlos A. G. Cruz. 2002. „Phyllomedusa: posição taxonômica, hábitos e biologia (Amphibia, Anura, Hylidae).“ *Phyllomedusa: Journal of Herpetology* 1 (1): 5–10. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9079.v1i1p05-10>.
- Carneiro, Robert L. 1970. „Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montana.“ *Ethnology* 9 (4): 331–41. <https://doi.org/10.2307/3773039>.
- Descola, Philippe, Gíslí Pálsson, eds. 1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge.
- Elghblawi, Ebtisam. 2020. „The Kambo Ritual.“ *Internet Journal of Internal Medicine*. 12 (1): 25–27. 10.5742/MEJIM.2020.93792.
- Erspamer, Vittorio et al. 1993. „Pharmacological studies of “sapo” from the frog Phyllomedusa bicolor skin: A drug used by the Peruvian Matsés Indians in shamanic hunting practices.“ *Toxicon* 31 (9): 1099–1111. 10.1016/0041-0101(93)90125-3.
- Fabius, Carine, Pascal, Giacomini, and P. G. And. 2013. *Jagua, a journey into body art from the Amazon*. Kouraj Press.
- Gorman, Peter. 2015. *Sapo in my soul: The Matsés Frog Medicine*. Gorman Bench Press.
- Keppel Hesselink, Jan M., and Paola Sacerdote. 2019. „Frogs as a Rich Source for New Treatment Principles: A Review of Bio-Active Peptides in Phyllomedusae (Phyllomedusa Bicolor) and Bombinae (Bombina Variegata).“ *SL Pharmacology And Toxicology* 2 (1): 1–8. <https://scientificliterature.org/Pharmacology/Pharmacology-19-116.pdf>.
- Keppel Hesselink, Jan M., and Michael Winkelman. (2019). „Vaccination with Kambo Against Bad Influences.“ *Processes of Symbolic Healing and Ecotherapy* 51 (1): 28–48.
- Kovasna, Anna. 2009. *Building bodies, balancing powers: – of insides, outsides and changing notions of male and female personhood among the Matsés of the western Amazon*. Master Thesis. Lund University.
- Liu, Han et al. 2021. “Frog Skin Derived Peptides With Potential Protective Effects on Ultraviolet B-Induced Cutaneous Photodamage.” *Frontiers in Immunology* 12: 1–11. <https://doi.org/10.3389/fimmu.2021.613365>.
- Luna, Luis Eduardo. 1986. *Vegetalismo: shamanism among the Mestizo population of the Peruvian Amazon*. Acta Universitatis Stockholmiensis 27. Almqvist & Wiksell International.
- Nogueira, Thais A. C. et al. 2022. „The Amazonian kambô frog Phyllomedusa bicolor (Amphibia: Phyllomedusidae).“ *Frontiers in Pharmacology* 13: 1–22. <https://doi.org/10.3389/fphar.2022.997318>.
- Rival, Laura. 2012. „Animism and the meanings of life: reflections from Amazonia.“ *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, edited by Marc Brightman, Vanessa Elisa Grotti, and Olga Ulturgasheva. Bergahn Books.
- Romanoff, Steven A. 1984. *Matsés Adaptations in the Peruvian Amazon*. PhD diss., Columbia University.
- Romanoff, Steven A. 2004. *Matsésën Nampid Chuibanaid. La vida tradicional de los matsés*. CAAAP.
- Silva, Francisco Vaniclei Araújo da, Wuelton Marcelo Monteiro, and Paulo Sérgio Bernarde. 2019. „‘Kambô’ frog (Phyllomedusa bicolor): use in folk medicine and potential health risk.“ *Revista da Sociedade Brasileira de Medicina Tropical* 52: 1–2. <https://doi.org/10.1590/0037-8682-0467-2018>.
- Sponsel, Leslie E. 1986. „Amazon Ecology and Adaptation.“ *Annual Review of Anthropology* 15 (1), 67–97. doi:10.1146/annurev.an.15.1001.
- Winterhalder, Bruce. 1981. Optimal foraging strategies and hunter-gatherer research in anthropology: Theory and

models. In *Hunter-Gatherer Foraging Strategies: Ethnographic and Archeological Analyses*, edited by Bruce Win-

terhalder and Eric Alden Smith. University of Chicago Press.

Spirituality of the Matsés people: Kambo – frog poison as a vaccine against bad luck and part of hunting practices

DAGMAR CIVIŠOVÁ, JR.^{A,B}

(^A CHARLES UNIVERSITY, FACULTY OF HUMANITIES, CZECH REPUBLIC, PRAGUE, ^B DEPARTMENT OF PUBLIC MENTAL HEALTH, NATIONAL INSTITUTE OF MENTAL HEALTH, CZECH REPUBLIC, KLECANY)

Abstract: All Amazonian indigenous groups over the last 100 years have significantly changed in population characteristics, resource utilization, and settlement structure. The primary external factor driving these changes was not just the inhospitable Amazonian nature; but mostly people craving natural commodities, marching hand in hand with technological advancement, which continuously exhibits new and evolving material needs. Although development brings something, inevitably it takes something elsewhere – in this case fragments of the wild environment, material goods, and even the lives of the members of indigenous ethnic groups. Despite harsh conditions, diseases, and loss that have transformed the Amazonian landscape over the past centuries, nature and its inhabitants have managed to adapt to the influence of the outside world without losing their spiritual sensitivity. Specially the Matsés ethnic group among the last hunters and gatherers living on the border of Brazil and Peru, still utilizes some natural gifts for communication with the spiritual world. However, traditions are gradually fading, and it's only a matter of time before the influence of modern society, detachment of humans from the present moment and magical rituals, will transform even these remnants of evidence of a highly developed spiritual life.

This article explores the historical context when the Matsés came into contact with the outside world during the rubber boom, subsequent conflicts, and later non-violent contact through missionary organization. It is shown that despite the turbulent events the Matsés went through, their culture still maintains a connection with the spiritual world through traditional practices such as snuffing the hallucinogenic mixture *në-në* and using frog poison Kambo. These customs not only symbolize a connection with nature but also hold practical value for the ethnicity, such as improving hunting skills. Furthermore, Kambo is used as a means of purification and protection, while also showing modern potential in treating certain illnesses. The study further discusses how these practices influence individual transformation and experiences, which are essential elements in preserving culture and spiritual connections within a modern context.

Keywords: Kambo, frog, Matsés, spirituality, *Phyllomedusa bicolor*, Amazonia

The role of Imam Hatip Schools in the resistance of religious people against the campaign for a secular country

FADIME YILMAZ

Szeged University, Doctoral School of Educational Sciences

Abstract: The resistance of religious people in Türkiye against state-supported secularization can be symbolized in the history of the religious schools of Imam Hatip Liseleri (IHLs). As a Muslim country that has clearly articulated secular ideology in its constitution, Türkiye defined the major objectives of education as raising individuals who are aware of their duties towards the democratic and secular Turkish Republic. In line with this aim, the new Republic abolished the existing duality between secular and religious education and centralized the whole system on March 3, 1924. However, the need for religious prayer leaders continued, and to educate imams (prayer leaders), IHLs were opened under the control of the Ministry of Education (Milli Eğitim Bakanlığı -MEB). The goal was to teach a true version of Islam that would not oppose secular life. Despite this goal, IHLs turned into an apparatus for religious people to enter the secular public sphere, becoming symbols of resistance. Their conditions fluctuated because of the strong impact of the political environment on the educational system. They were banned or supported, and have remained an issue of serious debate in the country since their establishment. This paper will briefly present the milestones in the history of IHLs to show how they managed to survive in the era of strict secularism with the support of religious people who wanted their children to receive religious education. Following this brief outline, the main focus will be on how they have proliferated in the last decade and helped “religious” people resist the secular state. This study aims to understand how the resistance of religious people sustained the IHLs and how these schools became one of the main symbols of the vertical social mobilization of religious people.

Keywords: Imam Hatip Schools, religious people, Türkiye, secularism, Islamism, resistance

Introduction

Imam Hatip Liseleri (IHLs) are defined as “institutions that offer training at the secondary education (high school) level in the national education system by not only providing vocational training for students but also sending them to all fields of higher education”

(Tanrıku and Uçar 2019, 10). For some families with high Islamic sensitivity, IHLs are schools where both religious sciences and modern sciences are taught, and families prefer IHLs because they see those schools as superior to others. IHLs are considered vehicles to “raise intellectual officials of religion” in official

discourse, and thus it is claimed that the schools can raise officials of religion, as described by the state. Such an approach is likely to be accepted by those who argue both for and against IHLs. While some Islamist circles consider these schools a domain of Islamic reawakening, some sects may claim that IHLs cause degeneration of the religion. Some secularists, on the other hand, consider IHLs schools where anti-republican militants are raised, believing that those militants will overturn the Republic and abolish secularism. Since their establishment, all the debates on IHLs have taken shape according to the approaches adopted by the governments, political movements, and different groups. This debate is classified in the literature in different ways. Some studies consider it a conflict between secularists and Islamists (Özgür 2012), while some others analyze the issue as a conflict between modern and traditional, known as the center-periphery dualism (Gökaçtı 2005).

This dualism was first used by Dr. Şerif Mardin. He claimed that the most important social cleavage underlying Turkish politics was the confrontation between the center and the periphery. The conflict was between elite managers, Westernists, which is the center, and civil society, pious and conservative, which is the periphery. One of the factors that deepened this social cleavage was the restriction of educational opportunities (Mardin 1973). Gole (1997) argued that the center-periphery division in the early Republic appeared as a top-down secularization, which was a part of social engineering. Secularization was removing religion from the public sphere, and this shift from Islamic to Western values created cultural distinctions in society. The center had access to education while the periphery did not have the same opportunity for decades. However, starting from the 1950s, “peripheral groups moved into urban centers where they accessed secular education and found opportunities for upward social mobility” (Yılmaz 2014, 35). With this movement from the periphery to the center, religion also moved to the center (Göle 1997).

“Religion and religious education performed significant functions in activating the groups in the war of hegemony between dominant classes...” (Buyruk 2020, 4). IHLs were institutions established and maintained by the support of the periphery. The periphery, the poor people, and the working class considered themselves more religious and more essentially Turkish compared to the secular elites in the center and supported political parties that fought against the center and preached Islamic ideology. They have gained more social capital since the 1980s. Especially since the Islamist-background political party consolidated its position in 2012, the previous elites

have lost more power at the state level, and the conservative periphery displaced the secular center to some extent.

This study aims to understand how the resistance of religious people sustained the IHLs and how these schools became one of the main symbols of the vertical social mobilization of religious people. To achieve this goal, I will briefly present the milestones in the history of IHLs to show how they managed to survive in the era of strict secularism with the support of religious people who wanted their children to receive religious education. Following this, the main focus will be on how they have proliferated in the last decade and helped “religious” people resist the secular state.

Imam Hatip Schools until AKP Era

During the late Ottoman period, children of families in the center benefited from modern education, while children in the periphery received only religious education. Thus, religion became the border between the center and the periphery. With the establishment of the new Republic, the educational system underwent radical changes. Education was centralized to build the nation-state and nationalist/Republican elites, and secularism played an instrumental role in this transformation. The Law of Unification of Education was introduced in 1924, and all educational institutions were placed under the control of the Ministry of Education. Religious education was brought under strict state control, and the government developed a single curriculum under the auspices of the regime.

This new educational approach created new secular elites, and the reforms bestowed upon these elites cultural and symbolic capital. They were called progressives, while the previous religious elites were labeled as reactionary. Those from the former elites who could not adapt to the new values were disempowered and lost their social status and symbolic capital (Göle 1997).

They also lost their schools. In 1924, 479 madrassas (old religious schools) were closed, and some madrassas were transformed into Imam Hatip Schools (IHSs) in 1924. There were 29 IHSs all over the country in that year (Çakmak 2009, 829). However, the state policy was not favorable toward IHSs. IHSs were not allowed to have a free boarding system, and graduates of IHSs could not attend secular higher education institutions. As a result, the popularity of secular public schools increased, and the number of students in IHSs decreased. IHSs were closed in 1930 (Buyruk 2020).

However, there was a need for imams (religious prayer leaders), and the state wanted to raise qualified imams under its control, rather than letting religious sects

do so. These official imams would follow the state's philosophy and act as a barrier against reactionary activities. There was another reason: an opposition political party, the Democrat Party (Demokrat Parti – DP), which promised to reopen IHSs. To protect its position, the ruling party put the religious school issue on its agenda and, following this, offered Imam Hatip Courses before the elections. However, this effort did not help: the DP came to power in 1950, and IHSs were reopened.

The 1950s marked the true beginning of IHSs. They were opened in seven cities and supported by different associations. Through IHSs, religious people came together, got organized, collected money, and kept these schools alive. From the beginning, most of the buildings of IHSs were built by the public. In 1995, 263 out of 400 buildings were built by different foundations. The students of IHSs mostly came from rural areas, thus there was a need for dormitories. By 1995, 35 hostels were built by the state, 58 by non-governmental organizations, and 28 in cooperation with state-citizens (Ünsür 1995).

The IHLs issue became a kind of meeting point for religious people in their resistance to the secular state, and sustaining IHSs was the main goal. It seems that it was a reciprocal process: IHSs survived with the help of religious people and foundations, and in turn, Islamist movements emerged and gained strength through the IHS cause. Peripheral groups started to appear in urban centers and had a chance to attend secular schools. However, they did not want to send their children, especially daughters, to secular schools as they were mixed and had dress codes. The only way to receive a sound education was in IHSs. This fact put IHSs in the center of the fight between secularists and Islamists.

It was clear for both sides that having a school that teaches religious and secular subjects together and allows students to follow Islamic dress codes and rituals would play a significant role in the distribution of cultural capital. It was a fight over controlling the cultural model of Turkish identity. It was a fight to create “a counter-cultural model of modernity, a new paradigm for self-definition, and a new elite, Islamist counter-elite” (Göle 1997, 53). Göle explained this fight between two parts using the terms “elites” and “counter-elites.” Elites are the intellectuals who acquired cultural capital through secular and modern education, universal scientific language, and professional skills. Islamist counter-elites “can be both actors in the Islamist movements and professionals and intellectuals aspiring for political power” (Göle 1997, 47). She argued that the Turkish ruling elites, “since the end of

the 19th century, have been engaged in reforming, modernizing, and secularizing Turkish society while Islamists have challenged this essentially Western model of change” (Göle 1997, 47).

Between 1950 and 1960, there were many debates about IHSs, but they continued to grow. The Democrat Party was also criticized and accused of being the center of activities against secularism and nationalism. In 1960, a military coup took place, and the planners of the coup argued that they would protect religion from politicization. IHSs survived this coup, and their numbers even increased. This was because the state elites perceived them “as the instrument to raise religious officials who were under state control and who adopted secularism and made no moves against IHSs to obtain social consent” (Buyruk 2020, 10).

IHSs now became assets to build legitimacy for the ruling elites or parties because supporting anything religious would help gain the consent of Muslims. As a result of this acceptance, in the middle of the 60s, IHS graduates started to appear in administrative positions. This ended with the 1971 military coup, which described IHSs as vocational schools and closed their secondary school sections. Female students were banned. Yet, this did not last long. In 1973, the name of IHSs was changed to Imam Hatip Lisesi (IHL – Imam Hatip High Schools), and this change allowed graduates to enroll in any university program. In the 1974-75 academic year, secondary school sections were reopened, and female students were officially accepted.

Accepting female students and providing separate classrooms were not enough. There was a demand for separate IHLs for girls. IHLs for female students were established in the 1976-77 academic year. Following this, there was a tremendous increase in the number of female students. Secularists lost once more, and religious people gained another advantage. This can be seen as a step towards the Islamization of Turkish society in general.

A political Islamist party, MSP (Milli Selamet Partisi – National Salvation Party), won 48 seats in the parliament in the 1973 elections and became a partner in the coalition government. This led to many changes in religious education. Religious people were now in power. “According to MSP, IHSs were the building blocks on which Türkiye was to be founded. Therefore, they would be the institutions raising the organic intellectuals of a new order beyond raising religious officials or offering religious knowledge” (Buyruk 2020, 11).

The meaning that MSP attributed to IHLs made these schools more politicized. MSP promised to open IHLs in every district. Seeing the power of religious

people in the elections, other parties joined the competition. In addition, the number of Islamic foundations increased, and they financed new schools. The number of the schools increased dramatically and reached 334.

In 1980, on September 12, another military coup occurred. It was expected that IHLs would be closed as the military coup council had arguments against reactionism and political Islam. However, what happened was the opposite of expectations, and between 1980 and 1983, five new IHLs were opened.

Another significant change in the life of IHLs was the opening of Anatolian IHLs (Anadolu Imam Hatip Lisesi – AIHLs). They offered foreign language education and had computer laboratories and sports facilities. AIHLs tried to meet the needs of the new era, which caused heated debates. The question was whether religious officials would need any of these improvements if the aim of these schools was to educate religious officials. However, the aim of religious people was not just to raise religious officials but to equip their children with the knowledge necessary to live in the modern world, alongside religious knowledge. AIHLs quickly became very popular. Religious groups and foundations played an active role in supporting IHLs and their students. Political Islam gained more power.

The situation alarmed the state elites. The increase in the quantity and quality of IHLs was questioned. Some claimed that it was against the Unification of Education Law as it brought a kind of dual structure to the education system. IHLs were blamed for being the backyard of the Islamist parties and for encouraging reactionary activities. All of this ended with the February 28, 1997, post-modern coup. With a new system in the university entrance exam, different coefficients were applied that reduced the scores of IHL graduates if they wanted to enroll in any faculty different from their fields. The middle schools of IHLs were closed, and eight years of compulsory education were introduced. At this point, IHLs lost most of their students. The number of new entrants decreased rapidly. They were the schools that helped religious people receive an education first and then propelled them into politics. Moreover, Islamist politicians gained their power by supporting IHLs. Nevertheless, they were now in crisis, facing the risk of perishing.

Imam Hatip Schools in the AKP Era

The generals of the 28th of February coup said that it would continue for a thousand years. However, it did not. In 2002, the AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi – Justice and Development Party), a party with an Islamist background, won the election.

As explained before, the place of IHLs underwent changes throughout their entire history. What the state thinks about religion and education, and how people reacted to it, have affected the design of IHLs completely. Turan (2019) argued that those who come into power always “use religion and religious education within the terms of their own political and ideological conditions” (p. 270). IHLs turned into one of the biggest battlefields in the power struggle between Islamists and secularists in the AKP era.

When the AKP came to power, it had to face many restrictions imposed by the establishment. The fight centered mainly around religious symbols and rituals like the headscarf and IHLs (Akyüz 2016). The existing controversy surrounding IHLs revolved around two main arguments. Those who considered themselves secularists, mainly supporters of the opposition party CHP, opposed IHLs because they believed that the graduates of IHLs were being educated to undermine the founding principles of the Republic (Özgür 2012, 2). On the other hand, supporters of IHLs, in many cases also supporters of the AKP, argued that removing the restrictions was a matter of eliminating discrimination (Rabasa and Larrabee 2008, 55).

Secularists considered the IHL issue a threat to the secular system. In response to this claim, the AKP preferred to frame the IHLs and other issues as human rights and freedom problems, without emphasizing the religious aspects of the problems. They did not present themselves as a pure Islamist party; on the contrary, they wanted to be seen as a party with the goal of uniting various segments of society. In the early years of the AKP, its supporters engaged only in neutral discussions on IHLs. One of the renowned theologians and supporters of the AKP, Karaman (2001), claimed that using IHLs in political rhetoric did not help the schools and actually hindered opportunities. This was in reaction to a discourse that aimed to allow IHL graduates to enter military colleges. Religious people saw this cautious position as a necessity until they gained enough power to effectively govern the country.

Supporting IHLs meant supporting Islam for religious people. However, in the initial period of its government, the AKP did not prioritize the demands of Islamists and avoided confrontations with the secular side. They did not insist on solving the problems of IHL graduates and monitored their statements and actions carefully. The first attempt to change the coefficient system in the university entrance exam was in 2009, and it was invalidated by the Higher Education Council (Yüksek Öğretim Kurumu – YÖK). Kemal Gürüz, the president of the YÖK between 1995-2003, defended the

restrictions by saying, “The most basic characteristic of the Republic is secularism. Türkiye cannot have a dichotomy in its educational system. All of them will be systems that are oriented towards the secular Turkish State and Nation and to the West” (Gönenç and Kontacı 2005, 148). He believed that IHLs manipulated students because they taught a worldview that was not based on reason but faith (Özgür 2012).

When the AKP encountered the power of the establishment, it preferred to avoid conflicts with it. “As such, it downplayed issues pertaining to Islamic identity and invoked universal principles of human rights and democracy...” (Çınar 2018, 135). Consequently, the AKP could not fulfill the requests of pious citizens until the third term of its government. However, despite continuously declaring itself a non-Islamist party, religious people perceived it as a political party that would eliminate injustices.

It took years of legal struggle to change the coefficient system. It was the first significant step taken by the AKP and its religious followers. When the restrictions were removed, at the opening ceremony of the 2012-2013 academic year, Erdoğan emphasized the changes made in the system and said, “We are taking the first steps toward the important reforms that we have realized in national education. ... From now on, Imam Hatip schools are returning to their former bright days. Those who were afraid of these schools ... unfortunately locked the doors of these schools. They closed the middle part of the IHLs and introduced a coefficient factor to decrease the demand for the high school part. ... What damage did you see from IHLs? What did they do? Did you close them because they were not raising terrorists or anarchists? Did you close them because they raised young people who have a love for serving the motherland?” (Sabah 17.09.2012).

The next crucial change they wanted to make was reopening the IHL secondary schools. In the 2012-2013 school year, compulsory education was extended to 12 years, divided into three different stages: 4+4+4 (MEB, 2012). With this change, the middle level of IHLs reopened, and children could attend IHLs at this stage again. Yet, this change was met with many criticisms claiming that “such religious orientation is too early and is often dictated by parents’ choices and demands” (Altinyelken, Çayır, and Ağırdağ 2015, 477). The Ministry of Education claimed that the new structure aimed to build a flexible program and develop the characters of the children. In contrast, despite the Ministry of Education’s claims, Ali Boğa, a deputy from the AKP, said that the 4 + 4 + 4 system gave them the chance to transform all schools into Imam Hatip (Hürriyet 24.08.2012).

Another effort the AKP made for IHLs was providing tremendous support to make them suitable for families with smart children. Financial, cultural, and social support from AKP members was significant. In a meeting organized by ÖNDER (Imam Hatipliler Derneği – Imam Hatip School Graduates and Members), Erdoğan said, “IHLs are the schools that our beloved nation has literally put forth to build, sustain, and protect. ... Imam Hatip graduates will continue to be both the servant and the pride of this nation, this country, and even humanity from now on” (Sabah 25.04.2012). IHLs were described as a model school for other countries. They were seen as solutions to the problems humanity faces in this age (DOGM-MEB, 2021). As the main institute for raising a pious generation, not just religious officials, IHLs were promoted in every possible way.

The increase in the number of students was rapid after the restrictions were removed. Secularists still staunchly opposed IHLs, claiming that they were not simple vocational schools. “It turns out that the Imam-Hatip schools did not serve to extend the previous social system, in which the upper class continued to enjoy its privileges, but quite the opposite, they helped lower-class religious families to enter the state apparatus. As an Imam-Hatip graduate, Recep Tayyip Erdogan became the prime minister of Türkiye, thereby confirming the fears of the elites” (Yılmaz 2014, 40).

The next step taken was converting general schools. Well-equipped schools with fewer infrastructure problems were converted into IHLs. To fight against the conversion, “Do not touch my school coordination” (Okulumu Dokunma Koordinasyonu) was established by parents, students, educators, lawyers, and psychologists in July 2014. On many occasions, when a school was converted, parents protested, started signature campaigns, and held forums. They expressed objections to the administrative actions that caused a decrease in the quality of education. Zeytinlioğlu (2016) gives examples: “The gradual removal of coeducation in basic education, turning venues designated for science, art, and culture into IHL classrooms with the project of ‘school within school,’ financially supporting the converted schools while not supporting others...” (p. 51-52). Despite all the protests, the conversion of schools did not stop. Since the beginning of 2010 until now, it has remained an issue discussed in the media.

Furthermore, to reciprocate the support it had received from religious groups, the government assigned IHL graduates to important positions in government departments. Rabasa and Larrabee (2008) stated that both sides of the debate, secularists and religious people, were aware of the possible impacts of this change; it would turn IHL graduates “into the state

apparatus, which may be one of the leading vehicles for changing the secular-religious balance over time” (p. 19).

The government financially supported religious or conservative groups. Especially with increasing electoral support, Özen claimed that “the AKP turned to reinforcing an Islamic-conservative imaginary. Specifically, it has been attempting, in quite authoritarian ways, to restructure the whole of society by propagating religiously inspired values and norms in certain aspects of life” (Özen 2015, 6). As mentioned by Inal (2004), issues such as education, curricula, and textbooks are not only part of sociological modernity projects but are also associated with political power, the state, and their relations with civil society and non-governmental organizations (Inal 2004).

Since the AKP came to power, support for religious education has increased dramatically. The number of students in middle schools reached 700,000 students, and in high schools, it reached 650,000. The number of IHL buildings increased to 4,000 schools by 2017. Religious subjects in regular state high schools were increased, and some of them were converted into Imam Hatip schools (1,477 public schools by 2018). IHLs have received a significant portion of funding from the government: 23% of funding (roughly 1.68 billion dollars) even though their students make up only 11% of total high school students (Genç 2018).

Conclusion

Islamists articulated their ideology, but it was not merely about ideas. They also struggled to legitimize and expand their symbolic and cultural capital. Imam Hatip Schools (IHLs) were among the clearest examples of this struggle. After the 1980s, the legal monopoly on religious education underwent a significant transformation. Since 2012, power has been shifting gradually. Now, religious people are taking center stage, while secularists are trying to maintain their positions. The educational system has a close but not always visible relationship with power, and educational institutions serve a “reproductive ideological function in social and economic inequality” (Acar and Ayata 2002, 90).

The cultural accomplishments of the elites in the new Republic can be summarized in one sentence: they established secular education to accumulate cultural and economic capital and move to the center (Tuğal 2011). The Act of Unification of Education in 1924 aimed to centralize this power in the hands of the state, placing all types of education under a single authority vested in the Ministry of National Education. Education played a major role in state formation and later in the foundation of a national culture and a modern economy (Rutz and Balkan 2009, 37). The secular elite class positioned itself above the people and sought to reshape society according to its will. The elitists believed that only they had the right to govern, permit, ban, define, or explain, and they did not tolerate the existence of things that were not meaningful or beneficial to them (Aktas 2006).

The same assertion can be applied to the achievements of religious people and the new counter-elite of Islamists. They established a new type of school, IHLs, and through these schools, resistance against the secular state gained strength. Cultural and educational gaps have closed during the last two decades between secular and conservative segments, especially among the younger generation. Even though IHLs were under the control of the secular state, for years, graduates of IHLs have nurtured new generations of Islamists who advocate for the Islamization of the state.

It is important to remember that from the beginning, the majority of IHL students have come from rural areas. These individuals strongly identify themselves as Muslims. Moving from small villages to cities and living in poverty has strengthened their attachment to this identity. “The only chance of survival these people have had has been to hold onto religious institutions and schools” (Çakmak 2009, 838).

Therefore, even under challenging circumstances, IHLs have consistently attracted students. They have remained one of the essential institutions for religious people to protect their Islamic identity. Moreover, IHLs have been and continue to be the main source of energy for the mobility and growth of religious people in Türkiye.

BIBLIOGRAPHY

- Akyüz, İsmail. 2016. “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Din Politikalarında Etkili Olan Temel Dinamikler” / The Basic Dynamics of The Justice and Development Party’s Religious Policies. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi / International Journal of Political Studies* 2 (3): 38–58.
- Altinyelken, Kosar Hülya, Çayır, Kenan and Agirdag, Orhan. 2015. “Turkey at a crossroads: critical debates and issues in education.” *Comparative Education* 51 (4): 473–83. 10.1080/03050068.2015.1089076.
- Başbakan Erdoğan’dan önemli açıklamalar. *Sabah*, September 17, 2012. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012-09/17/basbakan-erdogan-konusuyor>.
- Bermek, Sevinç. 2019. *The Rise of Hybrid Political Islam in Turkey*. Palgrave Macmillan, Cham.

- Bütün okullar İmam Hatip tartışması. *Hürriyet*, August 24, 2012. <https://www.hurriyet.com.tr/eg/butun-okullar-imam-hatip-tartismasi-21295507>.
- Buyruk, Halil. 2020. “The role of religious education in hegemony construction: The case of Imam Hatip Schools in Turkey.” *Paedagogica Historica* 1–18. 10.1080/00309230.2020.1762677.
- Çakmak, Diren. 2009. “Pro-Islamic Public Education in Turkey: The Imam-Hatip Schools.” *Middle Eastern Studies* 45 (5): 825–46.
- Çınar, Fatih. 2018. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler Expectations of Imam Hatip High School.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research* 11 (60): 1243–59. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2870>.
- Dagi, İhsan. 2008. “Turkey’s AKP in power Article in Journal of Democracy.” *Journal of Democracy* 19 (3): 25–30. 10.1353/jod.0.0015.
- Din öğretiminde serencam, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. October 5, 2021 (15). http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_-dosyalar/2022_03/04183335_Serencam_15.pdf.
- Erdoğan: İmam Hatipler göz bebeği olacak. *Sabah*, April 25, 2012. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2012/04/25/erdogan-imam-hatipler-goz-bebegi-olacak>.
- Genç, Muhammet Fatih. 2018. “Values Education or Religious Education? An Alternative View of Religious Education in the Secular Age, the Case of Turkey.” *Education Sciences* 8 (4): 1–16. 10.3390/educsci8040220.
- Gökacı, Mehmet Ali. 2005. *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*. İletişim Yayınları.
- Gole, Nilüfer. 1997. “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites.” *Middle East Journal* 51 (1), 46–58.
- Gönenç, Levent, and Ersoy Kontacı. 2005. “Yaşayan anayasa 2003 ve 2004 yılları anayasa gelişmeleri.” *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 61: 107–240. <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2005-61-184>.
- Inal, Kemal. 2004. *Eğitim ve İktidar; Türkiye’de Ders Kitaplarında Demokratik ve Milliyetçi Değerler*, (Education and Power: The Democratic and National Values in the Textbooks in Turkey). Utopya Yayınevi.
- Karaman, Hayreddin. 2005. *İmam hatiplilik Suuru* [Imam Hatip Consciousness]. Ensar Nesriyat.
- Mardin, Şerif. 1973. “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” *Daedalus, Post-Traditional Societies* 102 (1): 169–190. <http://www.jstor.org/stable/20024114>.
- Özen, Hayriye. 2015. “An Unfinished Grassroots Populism: The Gezi Park Protests in Turkey and Their Aftermath.” *South European Society and Politics* 20 (4): 533–552. 10.1080/13608746.2015.1099258.
- Özgür, İren. 2012. *Islamic Schools in the Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*. Cambridge University Press.
- Rabasa, Angel, and F. Stephen Larrabee. 2008. *The Rise of Political Islam in Turkey*. RAND Corporation. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/mg726osd>.
- Resmi Gazete [Official Gazette]. “İlköğretim ve Eğitim Kanunu, Milli Eğitim Temel Kanunu, Çıraklık ve Mesleki Eğitim Kanunu, Milli Eğitim Bakanlığının Teşkilat ve Görevleri Hakkında Kanunu ile 24.03 1988 tarihli ve 3418 Sayılı Kanununda Değişiklik Yapılması ve Bazı Kağıt ve İşlemlerden Eğitime Katkı Payı Alınması Hakkında Kanun”, August 16, 1997. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4306.pdf>.
- Resmi Gazete [Official Gazette]. 2012/28261. “İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kazunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun”, April 11, 2012. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm>.
- T. C. Millî Eğitim Bakanlığı. 2012. 12 Yil Zorunlu Eğitim, Sorular – Cevaplar. https://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2012/12Yil_Soru_Cevaplar.pdf.
- Tanrıku, Faik, and Muhammed Ali Uçar. 2019. *Religious Teaching in Turkish Educational System: Imam Hatip Schools*. ÖNDER İmam-Hatip School Graduates and Members. <https://onder.org.tr/Content/pdf/Papers//a8a075d3-3fc7-4602-b9e2-68d21f43da48.pdf>.
- Tuğal, Cihan. 2011. “The Islamic making of a capitalist habitus: The Turkish sub-proletariat’s turn to the market.” *Comparing European workers part A: Experiences and inequalities research in the Sociology of work* 22: 85–112.
- Turan, İbrahim. 2019. “Cumhuriyet Türkiye’sinde din eğitimi politikaları” / Religious education policies in Republican Turkey. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* (19) 2: 269–292. 10.33415/daad.486187.
- Ünsür Ahmet. 1995. “Bir mesleki eğitim kurumu olarak İmam-hatip liseleri.” PhD diss., İstanbul Üniversitesi.
- Yılmaz, Selman. 2014. “Social Mobility and its Discontents: The Center-Periphery Cleavage of Turkey.” *Journal of History Culture and Art Research* 3 (2): 28–44. 10.7596/taksad.v3i2.356.
- Zeytinoğlu, Yasemin. 2016. “Okuluma Dokunma Koordinasyonu Pratiğinde, İmam Hatip’e Dönüştürülen Devlet Okullarının Durumu.” In *Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK’lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü*, edited by S. Özçelik. Yurttaşlık Derneği.

Forum internum (níja) v islámu

LUKÁŠ DE LA VEGA NOSEK

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

V této studii bude představena role „intence“, „úmyslu“ (arabsky *níja* – نية) v islámu. Jedná se o téma, ve kterém se propojují klíčové dimenze této monoteistické tradice. Vyjdeme-li z fenomenologií ovlivněných osmi dimenzí náboženství Niniana Smarta, pak můžeme říci, že intence hraje v islámu důležitou roli např. v rituální, věroučné, zkušenostní, resp. mystické, i etické dimenzi.¹

Příspěvek nechce řešit otázku po ontologii a metafyzice intence, zdali je intence adekvátním vyjádřením niterné struktury lidských aktů, jak to tvrdil Tomáš Akvinský,² ani nechce otvírat s tím spjaté otázky ze současné etiky,³ či filosofie jednání, mysli či vědomí,⁴ nebo přínosy kognitivních věd.⁵ Příspěvek se bude pohybovat pouze na rovině religionistického bádání, specificky pak na poli deskripce a analýzy textů.

Téma je pochopitelně značně široké a mnohokrát (zvláště v cizině) zpracované, žel chybí zásadnější zpracování v českém či slovenském jazyce. V českém prostředí se téma řeší pouze slovníkovým způsobem. Nestor české islamologie Luboš Kropáček termín překládá jako

zbožné předsevzetí, záměr, jež v duchu formuluje věřící i před modlitbou, půstem... (Kropáček 2008, 332).

Jinde k tomu doplňuje důležité srovnání:

Touto kategorií islám vlastně do svého právního myšlení začlenil etický princip blízce příbuzný hodnocení kvality podle záměru, jaká je vlastní evropské křesťanské a filosofické tradici (Descartes, Kant aj.) (Kropáček 2006, 149, 94, 111).

Překlad termínem „předsevzetí“ – bez Kropáčkem navrženého vymezení adjektiva *zbožné, dobré* – pak užívá Zdeněk Müller, podobně pak i Miloš Mendel.⁶

1 Srov. Smart, Ninian. 1998. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. University of California Press.

2 Srov. Aquinatis, Thomas, *Summa theologiae, Vol. II, Pars I (Prima Secundae Partis)*, q. 6-21.

3 Srov. Bratman, Michael. 2018. *Planning, Time, and Self-Governance*. Oxford University Press; Černý, David. 2016. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Academia; Shaw, Joseph. 2006. „Intention in Ethics.“ *Canadian Journal of Philosophy* 36 (2):187–224; Bratman, Michael. 1999. *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*. University Press; Bratman, Michael. 1987. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Harvard University Press.

4 Srov. Dvořák, Petr. 2020. *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga; Hříbek, Tomáš. 2017. *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofía; Peregrin, Jaroslav. 2014. *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl. Dokořán*; Harris, Sam. 2012. *Svobodná vůle*. Dybbuk; Hříbek, Tomáš. 2008. *Metafyzika antiindividualismu*. Filosofía; Anscombe, Gertrude E. M. 2022. „Úmysl (výbor).“ In *Problémy etiky I*, edited by Ondřej Beran and Kamila Pacovská. Pavel Mervart; Dennett, Daniel C. 1997. *Druhy myslí. K pochopení vědomí*. Archa; Searle, John R. 1994. *Mysl, mozek a věda*. Mladá Fronta.

5 Srov. Churchlandová, Patricia S. 2015. *Mozek a důvěra aneb Co nám neurověda říká o morálce*. Dybbuk; Petřů, Marek. 2007. *Fyziologie myslí. Úvod do kognitivních věd*. Triton; Damasio, Antonio R.. 2000. *Descartův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Mladá Fronta.

6 Srov. Mendel, Miloš. 2018. *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Dingir, s. 120, 137.

Předsevzetí (arab. nija)- právní termín, předpoklad k tomu, aby všechny rituální úkony byly věrohodné a platné (modlitba, pouť do Mekky, ihrám, recitace Koránu). Muslim pronáší předsevzetí nahlas před svědky nebo potichu pro sebe, jinak se např. modlitba mívá účinkem. Spolu s rituální očistou tvoří předsevzetí součást přípravy před výkonem obřadu. Na tomto smyslu předsevzetí se shoduje právní věda i mystika (Müller 2003, 120, 137).

Asi nejuceleněji a nehlouběji téma představil v českém jazyce Bronislav Ostřanský z Orientálního ústavu AV ČR a Filosofické fakulty UK:

Nija – upřímný úmysl, záměr. Představuje klíčový aspekt islámské etiky (achlâq) a nezbytnou podmínku platnosti mnoha náboženských úkonů. Rovněž tak představuje účinnou zbraň v boji s pokrytectvím (nifâq); zabraňuje (nebo alespoň by měla zabraňovat), aby se muslimské bohoslužebné činy nestaly pro věřícího pouze mechanicky opakovaným sledem úkonů. Věřící v této souvislosti často zdůrazňují, že víra bez skutků je prázdná, ale též činy bez upřímného přesvědčení jsou nedostačující (Ostřanský 2009, 147).

Následující text bude následovat klasickou metodu muslimských věd (tzv. *usûl al-‘ulûm*),⁷ tedy nejprve bude podroben krátké analýze Korán,⁸ pak hadíthy a dějiny muslimského myšlení. Pochopitelně nepůjde o kompletně zpracované téma, spíše o jakýsi reprezentativní průřez. Závěrem bude krátce představeno téma ze súfijské perspektivy.

1. Korán o intenci

Hned zpočátku se nachází nesnadná obtíž. Slovo *nija* – na které se odvolávají právníci⁹ – a které znamená intenci, či úmysl, v Koránu absentuje.¹⁰ Pokud muslimští autoři hovoří o intenci, jakým způsobem se odvolávají na Korán? Italský islamolog Ignazio de Francesco shrnuje, že mezi arabskými autory panuje značná shoda v koránských základech tématu intence.¹¹

Nejprve ke kořenu slova *nija*, které je derivátem kořene *n-w-j*. V Koránu nalezneme pouze jedinou derivaci *al-nawâj* s významem jádro, pecka (viz K 6,95):¹²

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ

Bůh je ten, jenž rozštěpuje zrno i pecku datlovou, vyvádí živé z mrtvého a mrtvé z živého. Takový je Bůh – jak jen mohli jste se od Něho odvrátit?

Jak upozorňuje de Francesco, tento koránský výraz odkazuje na nitro, na jádro. Akteřem v tomto verši je Bůh, který vede sílu života z tvrdého jádra pecky ke stromu, potažmo až k plodům. Podobně tak bude jednat tehdy, kdy z mrtvých vyvede živé.

V citované 6. sůře je užito sloveso *falaqa* s významem *rozetnout, rozštěpit*. V této souvislosti je tedy Bůh ten, kdo rozetne tvrdé jádro pecky, aby mohlo vydat zárodek života. Význam tohoto spojení nám přibližuje americký historik náboženství Gabriel Said Reynolds. Ten ve své komparaci Koránu s biblickou i parabiblickou literaturou k dané koránské pasáži dodává paralelu z Janova evangelia (Jan 12,24):¹³

7 Srov. al-Aš‘arí, Abú al-Hasan, *al-Ibána ‘an usûl al-dijána*. Dár Ibn Zajdún, s.d., s. 28-31. Obecně k metodě v islámu Waardenburg, Jacques. 2007. *Muslims as Actors. Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*. Walter de Gruyter, s. 109.

8 Pro český překlad Koránu, viz překlad Ivana Hrbka z roku 1972 uveřejněný mj. na tanzil.com.

9 Srov. Tarábzúnlí, Haná‘ al-Muhádžir. 2008. *al-Nija wa-atharuhá fi al-‘ibádát*. Dár an-Nawádir; al-‘Uthajmín, Muhammad ibn Sálíh, ed. 2011. *Šarh al-arba‘in al-nawawija* (ta‘alíf Abú Zakarija al-Nawawí, ta‘alíf fadílát M. b. S. al-Uthajmín). Dár al-hudá al-muhammadi; al-Qaradáwí, Júsuf. 1995. *al-Nija wa-l-ichlâs*. Maktabat wahíba.

10 Srov. Abu Zayd, Nasr Hamid. 2002. „Intention.“ In *The Encyclopaedia of the Qur‘ân, Vol. 2*, edited by Jane Dammen MacAuliffe. Brill.

11 Srov. de Francesco, Ignazio. 2014. *Il lato segreto delle azioni. La dottrina dell‘intenzione nella formazione dell‘islam come sistema di religione, etica e diritto*. PISAI, s. 37.

12 Srov. ‘Abd al-Báqí, Muhammad Fu‘ád. 1996. *al-Mu‘džam al-mufahris li-‘alfáz al-qur‘án al-karím*. Dár kutub misrí, s. 721.

13 Srov. Reynolds, Gabriel Said. 2018. *The Qur‘ân and the Bible: Text and Commentary*. Yale University Press, s. 236.

Amen, amen, pravím vám, jestliže pšeničné zrna nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek. (Český ekumenický překlad)

Mezi dalšími koránskými texty, které autoři užívají, aby hovořili o intenci, se objevují především následující čtyři:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

...s výjimkou těch, kdož pokání činili a napravili se, na Boha se pevně spoléhali a upřímně mu zasvětili svou víru. Tito budou patřit mezi věřící a Bůh zajisté dá věřícím odměnu nesmírnou (K 4,146)

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

Věru jsme ti seslali Písmo v pravdě, uctívej tedy Boha a zasvěcuj Mu svou víru upřímnou! (K 39,2)

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

Rci: „Bylo mi poručeno, abych sloužil Bohu, upřímně mu zasvěcuje víru“ (K 39,11)

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنْفَاءً وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

A přitom jim bylo pouze poručeno, aby uctívali Boha, zasvěcujícíce mu upřímně svou víru jako hanífově, aby dodržovali modlitbu a dávali almužnu - a toto je náboženství neměnné. (K 98,5)

Ve všech případech jde o podtržení upřímné víry. Užitéj termín (*achlasa, muchlis*) je derivací od jmenného kořene *ch-l-s*, jenž má v arabštině řadu významů a širokých souvislostí. V Koránu se vyskytuje v devíti derivacích (*chalasa, achlasa, istachlasa, chális, chálisa, muchlis, muchlisún, muchlas, muchlasún*) celkově 31x. Deriváty mají podobný význam, tedy *zachránit a být zachráněn, osvobodit a být osvobozen, očistit a být očištěn, být poctivý, věrný, upřímný, věrný, oddaný, potažmo záchrana, spása, to, co je čisté, to, co je vybrané*.¹⁴

V souvislosti s 98. súrou je dobré upozornit na spojitost upřímné víry a termínu *haníf*, což v koránské arabštině značí před-islámského monoteistu. Tímto termínem je označen i Abrahám (viz 3,67).¹⁵ To je jistě znamená i propojenost upřímnosti a jakékoliv víry, která není explicitně a přímo vázána na islám. V upřímné víře jde o *upřímné obrácení srdce*. Zdá se, že právě zde jsou klíčové koránské pasáže ke studovanému tématu. Například dva verše ze 49. súry (K 49,14 a 15):

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

A říkají kočovní Arabové: „Uvěřili jsme!“ Rci: „Neuvěřili jste!“ Spíše řekněte: Přistoupili jsme k islámu!, neboť víra ještě nevešla do srdcí vašich. Budete-li poslouchat Boha a posla Jeho, On věru nedopustí, aby ztratilo se něco ze skutků vašich, vždyť Bůh je odpouštějící, slitovný!

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

Věřícími jsou pouze ti, kdož uvěřili v Boha a posla Jeho a poté nepodlehli pochybnostem, nýbrž bojovali majetky i osobami svými na cestě Boží – a tito jsou věru upřímní.

Nyní je snad zřejmé, že islám může být pouze povrchním přilnutím k náboženství. Opravdová víra, však vstupuje do nitra srdce, nebo spíše z něho vyvěrá. Tedy právě v srdci se rodí skutek, jak tvrdí např. saúdský

¹⁴ Srov. Badawi, Elsaid M., and Muhammad A. Haleem. 2008. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Brill, s. 276-277; Ambros, Arne A., and Stephan Procházka. 2004. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Reichert Verlag, s. 89.

¹⁵ „Abraham nebyl ani židem, ani křesťanem, avšak byl hanífem odevzdaným do vůle Boží; a nepatřil mezi modloslužebníky.“ K 3,67.

učenec Muhammad b. Sálíh al-‘Uthajmín (z. 2001) ve své interpretaci hadíthu o intenci (viz dále).¹⁶ Povrchní opakování rituálů a slov neznamená vůbec nic, pokud není přítomna upřímnost a ryzost srdce.

Nyní se hodí uzavřít pasáž slovy egyptského liberálního myslitele Nasr Hámíd Abú Zayda (z. 2010):

Korán jasně říká, že důležité není náboženské jednání samo o sobě, ale vnitřní zbožnost ... srdcí (taqwā l-qulūb, Q 22:32 ...). Pro svou důležitost je zbožnost srdce základem pro hodnocení činů. Korán silně zdůrazňuje, že domýšlivé chování nemá cenu, protože Bůh vždy sleduje vnitřní víru srdce každého jednotlivce. Vždyť jemu jsou známá všechna tajemství na zemi, na nebi i mezi nimi, a ví, co leží v srdcích lidí.¹⁷

2. Hadíthy o intenci

Sunna (psaná tradice) je klíčovým pramenem práva, etiky a muslimské zbožnosti, a to – i přes obsahové a formální rozdíly – sunnitské i ší‘itské tradice.¹⁸ Pro zmapování celé šíře sunnitských hadíthů a ší‘itských *achbarů* by bylo třeba vypracovat samostatnou studii opřenou o speciální metodologii. Pro naše účely snad postačí lingvistické vyhledání těch hadíthů, které užívají termín *niĵa* v kontextu intence jednajícího. Bádání bylo omezeno na klíčové sunnitské sbírky.

V tomto zkoumání bylo nalezeno 34 hadíthů dále rozdělených do třech typologických skupin.¹⁹

První skupina je variací na slavný hadíth (srov. *Sahíh al-Buchári* 1,1), který zdůrazňuje, že odměna za činy se posuzuje podle úmyslu aktéra.

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

Odměna za činy závisí na úmyslech, každý člověk dostane odměnu podle toho, co zamýšlel. Takže kdo emigroval za světskými výhodami nebo za ženou, aby se oženil, pak jeho emigrace je k tomu, k čemu emigroval.²⁰

Tento hadíth je prvním v jedné z „nejkanoničtějších sbírek“ al-Buchářího, a to mezi dalšími sedmi a půl tisíci dalšími. Je velmi zajímavé se ptát, proč editor sbírky Muhammad al-Bucháří (z. 870) tento hadíth vetkl na první místo? Ignazio de Francesco hovoří o tom, že snad může jít i o jakési *motto* celé mohutné sbírky.²¹ Prvním je pak i v dalších sbírkách, jako např. *Miškát al-Masábih*. Imám al-Nawawí ho vetkl – opět jako první – do sbírek *al-Arba‘ún* i *Rijád al-Sálíhín*.

Druhá varianta hadíthů o intenci je vztažena k pojům hidžra a džihád.

لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا

Již není hidžra po dobytí Mekky, nýbrž džihád a úmysl, pokud budete vyzváni, pak konejte. (Rijád al-Sálíhín 3)²²

16 Srov. al-‘Uthajmín, Muhammad ibn Sálíh, ed. 2011. *Šarĥ al-arba‘ún al-nawawíja* (ta‘alíf Abú Zakaríja al-Nawawí, ta‘alíf fadílát M. b. S. al-Uthajmín). Dár al-hudá al-muhammádí, s. 13.

17 „The Qur‘ān clearly states that what is important is not the religious action in itself, but the internal piety [...] of the hearts (taqwā l-qulūb, Q 22:32 [...]). Because of its importance, piety of the heart is the basis for judging action. The Qur‘ān strongly emphasizes that pretentious behavior counts for nothing because God is always watching the internal belief of everyone’s heart. As all the secrets on the earth, in the heavens, and in between are well known to him, he knows what lies in people’s hearts (Abu Zayd 2002, 549-551).“

18 Srov. Brown, Jonathan A. C. 2018. *Hadith. Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*. Oneworld Publications; Potměšil, Jan. 2012. *Šarī‘a. Úvod do islámského práva*. Građa, s. 64-74; Pelikán, Petr. 2008. „Předmluva překladatele.“ In *Zahrady spravedlivých. Sbírká výroků proroka Muhammada*, by Imám Jahjá an-Nawawí. A.M.S., s. 22-56; Pelikán, Petr. 1997. *Sunna. Pramen islámského práva*. Pdf UK, s. 82-122.

19 Všechny překlady hadíthů jsou dílem autora.

20 Stejná varianta, nebo jemně odlišná viz *Sahíh al-Buchári* 2,47; 3,222; 49,13; 63,123; 67,8; 83,66; 90,1; *Sunan al-Nasá‘í* 1,75; 27,49; 35,34; *Sunan Abí Dáwud* 13,27; *Džámi‘ al-Tirmidhí* 22,30; *Sunan ibn Mádžah* 37,128; *Musnad Ahmad* 2,85; 2,207; *al-Arba‘ún al-Nawawí* 1; *Rijád al-Sálíhín* 1; *Miškát al-Masábih* 1,1 (vše konzultováno podle sunnah.com).

21 Srov. de Francesco, Ignazio. 2014. *Il lato segreto delle azioni. La dottrina dell’intenzione nella formazione dell’islam come sistema di religione, etica e diritto*. PISAI, s. 11.

22 Stejná varianta, nebo jemně odlišná viz *Sahíh al-Buchári* 28,14; 56,2; 56,41; 56,282; 58,30; *Sahíh al-Muslim* 15,506; 33,125; 33,127; *Sunan al-Nasá‘í* 39,21; 39,22; *Sunan Abí Dáwud* 15,4; *Džámi‘ al-Tirmidhí* 21,52; *Miškát al-Masábih* 10,205; 19,31; *Bulúĥ al-Marám* 11,7.

Z hadíthu, který vznikl zřejmě krátce po dobytí Mekky – tedy někdy kolem roku 629 – se zdá, že Muhammad zde formuluje nové povinnosti, které mají nahradit ty staré. Konkrétně je původní povinnost hidžry nahrazena novou povinností, a to džihádu a intence.

Nejprve k tématu hidžra. První hidžra, tedy exodus, únik z místa nebezpečí do místa bezpečí, je ta spjatá s rokem 615, kdy Muhammad údajně vyslal první věřící z Mekky do Aksumského křesťanského království, protože jim šlo v Mekce o život. Druhá hidžra – ta mnohem slavnější a známější – nastala roku 622, kdy sám Muhammad a jeho věřící prchli z Mekky do Jathribu (pozdější Medíny).²³ Mekka se v následujících letech proto stává synonymem pro místo neznalosti (*džáhilíja*), nevíry (*kufr*), polyteismu (*širk*), zatvrzení a modloslužby, jak např. ukazují první verše 9. súry.²⁴ Utéct nejen z tohoto místa, ale z tohoto způsobu chování je pro muslima (potažmo pro každého člověka, alespoň podle muslimského *weltanschauungu*) povinností. Ve chvíli, kdy Muhammad se svým vojskem dobyl Mekku, se symbol zla a zatvrzení rozpadá, a symbol zatvrzelé Mekky bere za své. Mekka se tedy „pročišťuje“ monoteistickou zvěstí. Podle hadíthu, tak přestává platit povinnost prchnout odtud. A nastává podle hadíthu jiná povinnost věřícího, tedy džihád a úmysl. Všimněme si dvou současných komentářů, obou z per muslimů. Nejprve český konvertita Petr Pelikán píše:

Pro další šíření islámu mělo obrovskou důležitost kázání, ve kterém Muhammad vyhlásil, že po dobytí Mekky již propříště neexistuje hidžra – odchod věřících k Muhammadovi – avšak až do soudného dne je povinností muslimů džihád – boj za ochranu a šíření islámu, čímž byl položen nábožensko-právní základ pro budoucí expanzi sjednocených islamizovaných arabských kmenů (Pelikán 1997, 64-65).

Je zajímavé, že Pelikán zde podtrhuje klíčový aspekt džihádu – šíření víry, ale plně opomíjí intenci (*nija*), která je v uvedeném hadíthu na stejné pozici, co do důležitosti. Arabská syntax se mi zdá jako průkazná, džihád a *nija* jsou propojeny spojkou *wa* a zachovávají stejný mluvnický pád (nominativ, *marfú*), tedy spojka nese význam „a“ (...*nýbrž džihád a úmysl*). Z arabistického pohledu je ovšem také možné – snad až příliš násilné – číst termín *nija* po spojce *wa* v akuzativu (*mansúb*), tedy jako *nijatan*. Pak by spojka nesla význam „s“. Spojení by pak znělo *nýbrž džihád s intencí*. Buď jak buď, v obou případech je podtržena intence (*nija*), o které se Pelikán vůbec nezmiňuje.

Dalším muslimským autorem, který hadíth komentuje je italský konvertita a islamolog Massimo Campanini (z. 2020). I ten opět komentuje spíše termín džihád. Ovšem vnímá jej, nikoliv jako „svatou válku“, ale v rovině – ve středověku a novověku rozpracovaných – schémat spravedlivé války (*bellum iustum*). Čímž propojuje džihád s intencí, resp. upozorňuje na klíčovou roli intence v povinnosti džihádu. Sám odkazuje na Asmu Afsaruddinovou, americkou islamoložku, která si všimla, že v traktátech o džihádu nejde jen o rozpínavé hlásání víry, ale o teoretické pojednání o právu na válku (*ius ad bellum*), případně o právo ve válce (*ius in bello*). V tématech džihádu se tedy řeší, kdo je legitimní autoritou k vyhlášení džihádu (*legitima potestas*), jak definovat oprávněný důvod (*causa iusta*), jaký je správný úmysl (*recta intentio*). Oproti křesťanským koncepcím, které zde jen naznačujeme, si americká autorka – potažmo Campanini – naopak nevšímají, zdali válka (*džihád*) je posledním řešením (*ultima ratio*).²⁵

Podle hadíthu je tedy džihád novou povinností, stejně jako mít správný úmysl. Muslim tedy má šířit víru, a ve všem, co dělá, má mít správnou intenci (*salámat al-nija*).

Třetí varianta hadíthů o intenci se věnuje úmyslu při přísaze.

الْيَمِينُ عَلَى نِيَّةِ الْمُسْتَحْلِفِ

Prísahu je třeba vykládat podle úmyslu toho, kdo ji přísahá. (Miškát al-Masábih 15,11)²⁶

23 Srov. Mendel, Miloš. 2006. *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. OÚ AV ČR.

24 Shrnující komentáře k pasážím 9. súry (a prvním 35 veršům), viz Nasr, Seyyed Hossein, ed. 2016. *The Study Quran. A New Translation and Commentary*. Harper Collins, s. 503-516.

25 Srov. Campanini, Massimo. 2020. *Maometto, l'Inviato di Dio*. Salerno Editrice, s. 125-126; Asma Afsaruddin, *Striving in Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

26 Stejná varianta, nebo jenně odlišná viz *Sahih al-Muslim* 27,31; *Džámi' al-Tirmidhi* 15,34; *Sunan ibn Mádžah* 11,31; *Bulúgh al-Marám* 13,3.

I tento hadíth je výmluvný. Důsledná četba hadíthu říká, že přísaha – tolik v arabské kultuře rozšířená instituce – se zakládá nikoliv na tom, kdo přísahá, či co je předmětem přísahy, ale na intenci toho, kdo přísahá. Pokud přísahá neupřímně – tedy nechce dodržet závazek plynoucí z přísahy - pak je přísahá neplatná.

Ve třech typech hadíthů se tedy dají identifikovat dva zásadní významy. První klíčový pro celou muslimskou nauku o intenci: *Odměna za činy závisí na úmyslech*. Druhý význam je neméně výmluvný, *totiž intence je povinností věřícího*, a to vedle *džihádu*.

3. Sběr jiných muslimských myslitelů

Na takto krátkém prostoru nelze předložit kompletní systematický výzkum dějin muslimského myšlení. Bádání se zastaví jen u několika významných jmen. Již zmiňovaný Imám al-Nawawí (z. 1277), který sám sesbíral několik slavných sbírek hadíthů (*Rijád al-sálihín*, *Arbaʿín*,...) ve svém komentáři k uvedenému hadíthu tvrdí, že existují tři typy užití intence.²⁷ Vše vysvětluje na příkladu zbožných skutků:

*Buď muslim koná zbožné skutky ze strachu z Boha, to je ovšem zbožnost otroků;
nebo muslim koná zbožné skutky kvůli nebeské odměně, to je pak zbožnost obchodníků;
nebo muslim koná zbožné skutky ve studu před Bohem, což je projev pravé zbožnosti a vděčnosti.*²⁸

Opomenout myšlenky slavného Abú Hámida al-Ghazálího (z. 1111)²⁹ by jistě bylo hrubou chybou. Tento věhlasný myslitel, který je znám svým epitetem *důkaz pravdy islámu (hudždžat al-islám)* se otázce věnoval vícekrát. Ve svém *Mízán al-ʿamal (Rovnováha skutků)* v sedmé kapitole píše:

*Milosrdenství se vylévá na mystika, odhaluje mu tajemství Nebeského světa a vyjevuje mu pravdy. Nejde o nic jiného než o přípravu na samotnou očistu, o přivedení úmyslu spolu s upřímnou vůlí, v plné zíně a pozornosti v očekávání, až ho Bůh osvíti ze svého milosrdenství.*³⁰

V jednom ze svých teologických traktátů pak intenci propojuje s vůlí a poznáním:

*Intence je vůle, která motivuje schopnost, jenž vychází ze znalosti.*³¹

Al-Ghazálí sepsal také sumu *Ihjá ʿulūm al-dīn (Oživení věd náboženských)*, která je důležitým příspěvkem islámskému *weltanschauungu*. Jde o jistou sumu teologie, práva, etiky a mystiky. Intenci se zde věnuje v poměrně velké části posledního svazku, kde rozvádí předešlé myšlenky.³² Doslova zde tvrdí:

*Vězte, že intence, vůle, záměr jsou synonymy, které vyjadřují jeden význam, jeden stav, jednu kvalitu srdce, jež zahrnuje dva elementy: poznání a akt. Poznání předchází akt, protože je jeho pramenem a podmínkou. Akt následuje poznání, protože je jeho větví a plodem. Proto každý akt, každý promyšlený i volný pohyb či klid, aby byl dokonalý, tak musí obsahovat tři elementy: poznání, vůle, schopnost. Vždyť člověk netouží po tom, co nezná, a je nutné, aby to poznal. A nekoná to, co nechtěl, a je nutné, aby to bylo podle vůle.*³³

V další pasáži textu pak dodá slavnou větu:

27 Všechny překlady z arabštiny jsou dílem autora.

28 أن يفعل ذلك خوفا من الله تعالى. وهذه عبادة العبيد. أن يفعل ذلك لطلب الجنة والثواب. وهذه عبادة التجار. أن يفعل ذلك حياء من الله تعالى. .. (al-ʿUthajmín 2011, 7-13).“

29 K al-Ghazálímu existují v češtině dvě monografie: al-Ghazzálí, Abú Hámid. 2005. *Zachránce bloudícího*. Překlad Luboš Kropáček. Vyšehrad; al-Ghazzálí, Abú Hámid. 2012. *Výklenek světél*. Překlad a studie Zora Hesová. Academia.

30 فاضت عليه الرحمة. وانكشف له سرّ الملكوت. وظهرت له الحقائق. وليس عليه إلا الإستعداد بالتصفية المجردة. واحضار النية. مع الإرادة. .. (al-Ghazálí, al Imám 1964, 222).“

31 هي الإرادة الباعثة للقدرة المنبثقة عن المعرفة. (al-Ghazálí, Abú Hámid 2003, 225).“

32 Text vyšel i samostatně v anglickém překladu, viz al-Ghazálí. 2016. *On Intention, Sincerity and Truthfulness – Kitāb al-niyya wa ʿl-ikhlāš wa ʿl-šidq. Book XXXVII of the Revival of the Religious Science - Ihya ʿulūm al-dīn*, translated with an Introduction and notes by Anthony F. Shaker. The Islamic Texts Society.

*Povinnost víry konaná bez intence, je neplatná.*³⁴

Nebo

*Intence je duch skutku.*³⁵

V klíčovém referenčním prameni islamologů *Encyclopaedia of Islam* pak nizozemský autor hesla o intenci Arendt Jan Wensinck (z. 1939) odkazuje na bývalého rektora a vrchního imáma káhirskeho al-Azharu Ibráhíma al-Badžúrího (z. 1860). Ten definoval čtyři podmínky, jenž musí být splněny, aby byla intence platná:

*Ten, kdo to vyslovuje, musí být muslim, užívající rozumu compos mentis, dobře obeznámený s aktem, který chce provést, a musí mít důvod tento akt provést.*³⁶

Ali Izedbegović (z. 2003), který není znám, jen coby bosenský politik, ale i zajímavý myslitel, v reflexi úmyslu v rámci morálky tvrdí:

Mravnost není v činu samém, je v touze žít spravedlivě, v sepětí s vůlí, v boji za spasení (Izedbegović 1997, 140).

A pokračuje antropologicky, že totiž právě úmysl dělá člověka člověkem.

Podle náboženství naopak existuje v nitru každého člověka místo, jež jej zásadně odlišuje od zbytku světa. Je to dni každé bytosti – duše. Úmysl znamená vnitřní krok do hloubi něčeho niterného já, na toto dno... Člověk není tom, co dělá, nýbrž tím, čím chce, co si opravdu přeje (Izedbegović 1997, 140-41).

Podle zmíněných autorů je tedy intence natolik *klíčová*, že má předcházet jakémukoliv úkonu. To pak opravňuje al-Ghazálího a Ezedbegoviče k antropologické reflexi, ve které propojují vůli s intencí a propojují ji s poznáním. Alegoricky to doplňuje současný syrský právník ‘Abd ar-Rahmán Hasan Habannaka al-Majdání (z. 2004), který si vypůjčí obraz z přírody, a klíčovou – protože životodárnou – intenci přirovná k míze stromu. Od samotného al-Ghazálího si pak vypůjčil obraz struktury muslimské víry jako stromu, se svými kořeny, větvičkami, mízou a plody. Intenci pak vnímá právě jako mízu stromu, která přináší živiny i do nejbližší větve i do nejvyšších pater stromu.³⁷

4. Pár slovy o sůfismu

Stálo by jistě za to předešlé doplnit o sůfijské texty a důrazy.³⁸ Studie se ovšem spokojí pouze s jedním pozoruhodným textem. Jde o příběh známého sůfijského mistra Abú Bakr aš-Šiblího (z. 945).³⁹ V příběhu je správná intence předložena na základě vyprávění o jednotlivých rituálních úkonech poutě do Mekky (tzv. *al-hadždž*).⁴⁰ Giuseppe Scattolin (nar. 1942), italský misionář a islamolog na příběh upozorňuje z pohledu vyjasnění toho, že

*jednotlivé rituální úkony jsou ukazateli k dosažení Pravdy, která se skrývá za viditelnou formou. Pokud se k této Pravdě nedospěje, pak zůstávají pouhou rutinou bez obsahu.*⁴¹

33 اعلم أنّ النية والإرادة والقصد عبارات متواردة على معنى واحد، وهو حالة وصفة للقلب يكتنفها أمران: علم، عمل. العلم يقدمه لأنه أصله، والعمل يتبعه لأنه ثمرته وفروعه، وذلك لأن كل عمل أعني كل حركة وسكون اختياري فإنه لا يتم إلا بثلاثة أمور: علم، وإرادة، وقدرة. لأنه لا يريد الإنسان ما لا يعلمه فلا بد وأن يعلم، ولا يعلم ما لم يرد فلا بد من إرادة“ (al-Ghazálí, Abú Hámid 2012, 7).

34 „(al-Ghazálí, Abú Hámid 2012, 11).“

35 „(al-Ghazálí, Abú Hámid 2012, 20).“

36 „He who pronounces it must be Muslim, *compos mentis*, well acquainted with the act he wants to perform, and having the purpose to perform this act (Wensinck 1995, 67).“

37 Srov. al-Majdání, ‘Abd ar-Rahmán Hasan Habannaka. 2009. *al-‘Aqida al-islámíja wa-ususuhá*. Dár al-qalam, s. 77.

38 Základní historický přehled autorů především z 8.-9. stol. podává de Francesco 2014, 121-232.

39 Srov. Skátúlin, Džúzibí, and Ahmar Hasan Anwár. 2012. *al-Tadžalíjât al-rúhíja fí al-islám. Nusús súfíja ‘abr al-tárich*. al-Hí’ a al-misríja al-‘áma al-kitáb. s. 223-26.

40 K popisu úkonů viz např. Kropáček 2006, 110-113.

41 „حيث يشير إلى أن الطفرس الدينية رموز للوصول إلى الحقيقة وراء الشكل الظهري والإستبقى ممارسات دون معنى.“ (Skátúlin and Ahmar Hasan 2012, 223).

Příběh začíná vyprávěním jistého ‘Abd Alláh b. Munázila o jeho pouti do Mekky.⁴² Vypráví, že ještě před tím zašel navštívit svého mistra Abú Bakr al-Šibliho, aby ho o pouti zpravil. Mistr mu navrhl, aby se po pouti vrátil a zašel zase za ním. Po návratu tak ibn Munázil učinil. Následuje řada otázek mistra al-Šibliho, při nichž se ibn Munázila ptá na řadu jednotlivých po sobě jdoucích rituálů poutě, které muslim či muslimka musí při pouti vykonat. Struktura jednotlivých otázek je vždy stejná: al-Šibli se ptá, zdali vykonal ten či onen rituál; Ibn Munázil stvrzuje; al-Šibli se následně zeptá, zdali ten každý konkrétní úkon provázal s konkrétním adekvátním úmyslem; Ibn Munázil odpovídá, že ne, leckdy i explicitně stvrzuje, že vykonal jen rituál, bez adekvátního úmyslu. Po mnoha otázkách a odpovědích, ve kterých Ibn Munázil dokazuje, že snad nikdy neměl správný úmysl, mistr řekne:

*Pak jsi nevykonal pout' al-hadžď, ani jsi nic nenavštívil, musíš se tam vrátit!*⁴³

Evidentní pointou příběhu je důraz na správný úmysl. Opětovně tak nacházíme argument al-Ghazálího: *vykonaná povinnost víry bez intence je neplatná*.⁴⁴ Tím se ovšem propojuje úmysl s duchovní cestou súfijského adepta. Súfijská cesta se přece popisuje často jako trojí dynamika: *šarí‘a – tariqa – haqíqa / boží zjevené právo – cesta a škola – pravda a realita* (někdy se přidává i čtvrté stadium: *ma‘rifa / poznání*).⁴⁵ V řadě súfijských manuálů pak platí pravidlo, že není poznání pravdy bez důsledného prožívání šarí‘e v tariqce. Ze studovaného textu lze pak doplnit: není adekvátního prožívání šarí‘atických úkonů, když absentuje adekvátní úmysl.

Závěr

Prozatímní závěry znějí poměrně jednoznačně. Slovy francouzského islamologa Érica Geoffroy (nar. 1956):

*V islámu je každý rituální akt podložen úmyslem, který mu předchází (nija): hodnota činu (‘amal) je plně podřízena této počáteční orientaci.*⁴⁶

Nyní je zřejmé, že skrze adekvátní úmysl se posuzují všechny skutky (etika), i všechny rituály (právo), potažmo zbožnost (súfismus). Z toho plyne, jak klíčovou roli intence v islámu hraje.

Další možné bádání by se pochopitelně mohlo věnovat některým navazujícím otázkám. Nejprve, jak vlastně muslim zjistí, co je tím adekvátním úmyslem? Obecně lze jistě říci, že jeho obsahem je v první řadě pohnutí srdce samotným Bohem. Al-Ghazálí to přirovnává k jakémusi otevření (*futúh*) srdce Bohem.⁴⁷ V anglickém překladu této al-Ghazálího myšlenky překladatelé zvolili potřebu boží inspirace (*inspiration from God*).⁴⁸ V konkrétní rovině činu vyžadujícího úmysl záleží na řadě faktorů. Zdali jde o čin přikázaný Bohem (úmyslem je pak dodržení Božího příkazu), nebo o čin opřený o tradici (úmyslem je konat to, co konal Muhammad či jiní proroci). Přehršel tradičních motivů poskytuje například rituál poutě do Mekky, jak jsme to naznačili již v podkapitole o súfismu.⁴⁹

Dalším možným směrem bádání by jistě mohla být komparace s dalšími teistickými koncepty. V židovství je to instituce *kavana* (*intence*).⁵⁰ Pro středověkého andaluzského filosofa a mystika Bachja ben Josefa ibn Pakudu

42 Srov. Skátúlin, Džúzíbí, and Ahmar Hasan Anwár. 2012. *al-Tadžaliját al-rúhija fí al-islám. Nusús súfija ‘abr al-táríh*. al-Hí‘a al-misrija al-‘áma al-kitáb, s. 223-26.

43 „ما حججت ولا زرت و عليك بالعودة.“ (Skátúlin and Ahmar Hasan 2012, 226).“

44 „العبادة بغير نية باطلة.“ (al-Ghazálí, Abú Hámíd 2012, 11).“

45 Srov. Scattolin, Giuseppe. 2014. *Notes on Islamic Mysticism (An Overview)*. Dar Comboni for Arabic Studies, s. 6-7; Ripplin, Andrew. 2005. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, s. 136-148; Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina, s. 98-187.

46 „Nell’islam, a ogni atto rituale sottende l’intenzione che lo presiede (*niyya*): il valore dell’opera (*‘amal*) è totalmente assoggettato a questo orientamento iniziale (Geoffroy 2007, 720).“

47 وكانوا لا يرون أن يعملوا عملاً إلا بنية لعلمهم بأن النية روح العمل وأن العمل بغير نية صادق رياء وتكلف و هو سبب مقت لا سبب قرب، و علموا أن النية ليست هي قول القائل بلسانه: نويت، بل هو انبعاث القلب بجري مجرى الفتوح من الله تعالى، فقد تتيسر في بعض الأوقات وقد تنعذر في بعضها (al-Ghazálí, Abú Hámíd 2012, 20).“

48 „[The forefathers] did not believe in executing any action without intention because they knew that intention is the spirit of action. Action without a true intention i show and pretence; i tis a cause for rejection, not closeness [to God]. They knew that intention does not consist in merely uttering ‘I intend’ with the tongue. Rather, i tis an incentive of the heart which occurs in the manner of inspiration from God (Exalted is He). At times i tis easy, at times defficult (Al-Ghazálí 2016, 40).“

49 Srov. Skátúlin, Džúzíbí, and Ahmar Hasan Anwár. 2012. *al-Tadžaliját al-rúhija fí al-islám. Nusús súfija ‘abr al-táríh*. al-Hí‘a al-misrija al-‘áma al-kitáb, s. 223-226.

50 Např. Schick, Shana Strauch. 2021. *Intention in Talmudic Law. Between Thought and Deed*. Brill; Botica, Aurelian. 2011. *The Concept*

(1050–1120)⁵¹ je právě tato vnitřní dispozice klíčovou součástí všech činů z pohledu etiky, mystiky i práva (*halacha*).⁵² Podobně je i v křesťanské etice či liturgii podtržen *úmysl*.⁵³ Dokonce celá křesťanská etika je postavena na etice úmyslu.⁵⁴ Není vlastně i dávná otázka křesťanské teologie po ospravedlnění ze skutků či z víry, otázkou stejného charakteru? Pokud, i islámské pojetí *intence* ukazuje, jak klíčovou roli islám přisuzuje osobní zodpovědnosti každého jednotlivce za veškeré své konání, pak je nabíledni považovat teistické koncepce za něčím sobě propojené, snad i vzájemně ovlivněné.

Návaznou otázkou by pak mohlo být, proč tyto teistické systémy tolik podtrhují *úmysl*? Zdá se, že všechny tři tradice propojují *úmysl* s lidskou svobodou a zodpovědností, potažmo s celým lidstvím. Také jej často propojují s Bohem, inspirací či Bohem způsobeným pohnutím srdce. Pak se ovšem můžeme oprávněně ptát, zdali je tento teistický narativ opodstatněný. Je opravdu člověk svobodný? Má opravdu lidská mysl (vnitřní já...) reálnou možnost mít *čistý úmysl*?

Tím se dostáváme k další sadě možných navazujících badatelských otázek. Není nakonec termín *úmysl* jen jakási lidská argumentační zkratka pro popis nám blíže zatím neznámého původu lidského konání? Není to termín, který se snaží tematizovat niternou otázku po povaze člověka? Není termín *úmysl* pokus esencializovat niterné evolučně prožívané a jen podvědomé rozhodování člověka?⁵⁵

Metodou této studie byla deskripce postavená na sběru dat, především textového charakteru a jejich částečná analýza. To je sice adekvátní metoda religionistického výzkumu, ale dnes již nedostatečná. Jak bylo nyní upozorněno, tyto nálezy by bylo dobré konfrontovat se sociologickými, psychologickými či antropologickými výzkumy nejen z oblasti islámu, stejně jako s příspěvky kognitivního studia náboženství, či obecně kognitivních věd, potažmo s filosofií mysli. Jak je vidno, jediné interdisciplinarita nám může pomoci pochopit alespoň částečně komplexní otázku po povaze člověka.

BIBLIOGRAFIE

PRAMENY:

Aquinatis, Thomas, *Summa theologiae, Vol. II, Pars I* (Prima Secundae Partis), q. 6-21.

al-Arba 'ún al-Nawawí 1.

al-Aš'arí, Abú al-Hasan, *al-Ibána 'an usúl al-dijána*. Dár Ibn Zajdún, s.d.

Bible (Český ekumenický překlad). 2001. Česká biblická společnost, 2001: Mt 15,18-19; Mk 7,20-23; 1 K 8, 1-13.

Bulúgh al-Marám 11,7; 13,3.

Džámi 'al-Tirmídhí 15,34; 21,52; 22,30.

al-Ghazálí, al-Imám. 1964. *Mizán al-'amal*, edited by Sulajmán Dunjá. Dár al-ma'rifa bi-misir.

al-Ghazálí, Abú Hámid. 2003. *Kitáb al-'Arba 'in fi 'usúl al-dín fi al-'aqá'id wa-asrár al-'ibádát al-achlâq*, edited by 'Abd Alláh 'Abd Hamíd 'Arwání. Dár al-qalam.

al-Ghazzálí, Abú Hámid. 2005. *Zachránce bloudícího*. Translated by Luboš Kropáček. Vyšehrad.

al-Ghazzálí, Abú Hámid. 2012. *Výklenek světél*. Translated and Introduction Study by Zora Hesová. Academia.

al-Ghazálí, Abú Hámid. 2012. *Ihjá' 'ulúm al-dín, Vol. 5*, edited by Abú al-Fadl 'Abd al-Rahím Ibn al-Husajn al-'Iráqí. al-Maktaba al-tawfíqíja.

al-Ghazálí. 2016. *On Intention, Sincerity and Truthfulness - Kitáb al-niyya wa'l-ikhlâš wa'l-šidq. Book XXXVII of the*

of Intention in the Old Testament, Philo of Alexandria and the Early Rabbinic Literature: A Study in Human Intentionality in the Area of Criminal, Cultic and Religious and Ethical Law. Gorgias Press; Blumenthal, H. Elchanan. 2007. „Kavvanah.“ In: *Encyclopaedia Judaica, Vol. 12 (Kat-Lie)*. 2nd ed. Thompson and Gale, s. 39-40; Neuser, Jacob 2005. „Intentionality in Judaism.“ In *The Encyclopaedia of Judaism, Vol. II (F-K)*. 2nd ed. Brill, s. 1103-1113.

51 Srov. Vajda, Georges. 2007. „Bahya (Bahye) ben Joseph Ibn Paquda.“ In *Encyclopaedia Judaica, Vol. 3 (Ba-Blö)*. 2nd ed. Thompson and Gale, s. 66-67.

52 Srov. Ibn Paquda, Joseph. 2004. *The Book of Direction to the Duties of the Heart. From original Arabic version of Bahya Ben Joseph Ibn Paquda's al-Hidāya ilā Fara'id al-Qulūb*, Introduction, translation and notes by Menahem Mansoor with Sara Arenson and Shoshana Dannhauser. The Littman Library of Jewish Civilisation.

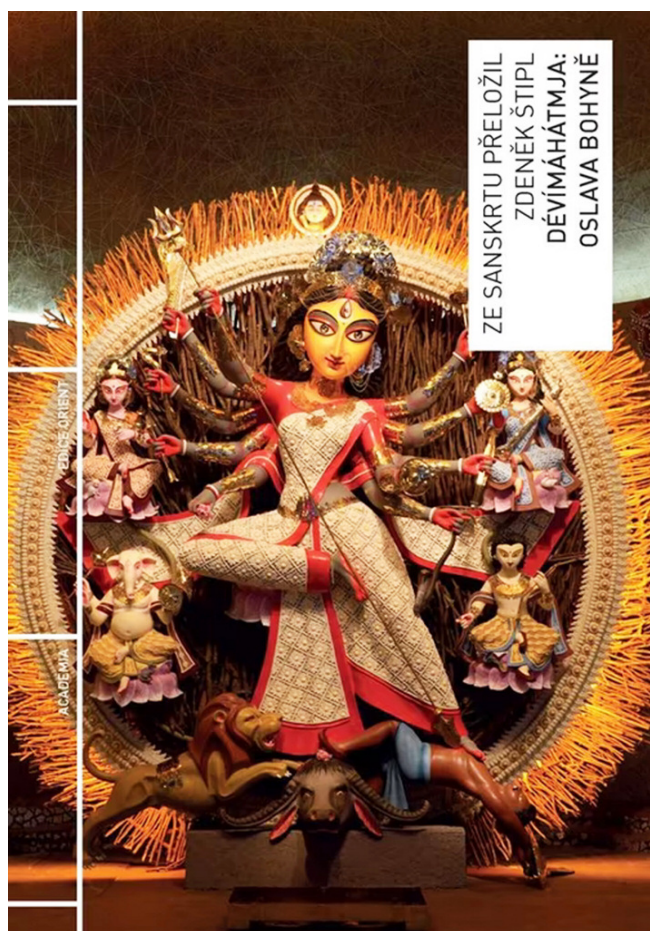
53 Srov. Cozzoli, Mauro. 2004 „Intenzione.“ In: *Dizionario Teologico Enciclopedico*, edited by Luciano Pacomio and Vito Mancuso. Piemme, 2004, s. 536. Z novozákonních textů např. Mt 15,18-19; Mk 7,20-23; 1 K 8, 1-13.

54 Např. „Mravnost lidských činů závisí: na zvoleném předmětu; na vytčeném cíli nebo na úmyslu; na okolnostech jednání (*Katechismus katolické církve* 2001, čl. 1750).“

55 Výborně domýšlí Harris 2012. Popularizačně pak Koukolík 2016.

- Revival of the Religious Science – Ihyā ‘ulūm al-dīn*, translated with an Introduction and Notes by Anthony F. Shaker. The Islamic Texts Society.
- Hrbek, Ivan (transl.). 1972. *Korán*. Odeon.
- Ibn Paquda, Joseph. 2004. *The Book of Direction to the Duties of the Heart. From original Arabic version of Bahya Ben Joseph Ibn Paquda's al-Hidāya ilā Fara'id al-Qulūb*, Introduction, translation and notes by Menahem Mansoor with Sara Arenson and Shoshana Dannhauser. The Littman Library of Jewish Civilisation.
- Izedbegović, Ali. 1997. *Islám mezi Východem a Západem*. TWRA.
- Katechismus katolické církve*. 2001. Karmelitánské nakladatelství.
- Miškát al-Masábih* 1,1; 10,205; 19,31.
- Musnad Ahmad* 2,85; 2,207.
- al-Majdání, ‘Abd ar-Rahmán Hasan Habannaka. 2009. *al-Aqida al-islámija wa-ususuhá*. Dár al-qalam.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. 2016. *The Study Quran. A New Translation and Commentary*. Harper Collins.
- al-Qaradáwí, Júsuf. 1995. *al-Níja wa-l-ichlás*. Maktabat wahiba.
- Rijád al-Sálihín* 1.
- as-Sadlán, Sálih ibn Ghánim ‘Abd Alláh. 2001. *al-Níja wa-atharuhá fí al-ahkám al-šar’ija*, Vols. 1-2, Dár ‘álam al-kutub.
- Sahih al-Buchári* 2,47; 3,222; 28,14; 49,13; 56,2; 56,41; 56,282; 58,30; 63,123; 67,8; 83,66; 90,1.
- Sahih al-Muslim* 15,506; 27,31; 33,125; 33,127.
- Sunan al-Nasá’i* 1,75; 27,49; 35,34; 39,21; 39,22.
- Sunan Abí Dáwud* 13,27; 15,4.
- Sunan ibn Mádžah* 11,31; 37,128.
- Tarábzúnlí, Haná’ al-Muhádžir. 2008. *al-Níja wa-atharuhá fí al-‘ibádát*. Dár an-Nawádir.
- al-‘Uthajmín, Muhammad ibn Sálih, ed. 2011. *Šarh al-arba ‘in al-nawawija* (ta’alíf Abú Zakarija al-Nawawí, ta’alíf fadílát M. b. S. al-Uthajmín). Dár al-hudá al-muhammádí.
- LITERATURE:
- ‘Abd al-Báqí, Muhammad Fu’ád. 1996. *al-Mu’džam al-mu-fahris li-‘alfáz al-qur’án al-karím*. Dár kutub misrí.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 2002. „Intention.“ In *The Encyclopaedia of the Qur’án*, Vol. 2, edited by Jane Dammen MacAuliffe. Brill.
- Afsaruddin, Asma. 2013. *Striving in Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.
- Ambros, Arne A., and Stephan Procházka. 2004. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Reichert Verlag.
- Anscombe, Gertrude E. M. 2022. *Intention*. University Press.
- Anscombe, Gertrude E. M. 2022. „Úmysl (výbor).“ In *Problémy etiky I*, edited by Ondřej Beran and Kamila Pacovská. Pavel Mervart.
- Badawi, Elsaid M., and Muhammad A. Haleem. 2008. *Ara-bic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. Brill.
- Blumenthal, H. Elchanan. 2007. „Kavvanah.“ In: *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 12 (Kat-Lie). 2nd ed. Thompson and Gale.
- Botica, Aurelian. 2011. *The Concept of Intention in the Old Testament, Philo of Alexandria and the Early Rabbinic Literature: A Study in Human Intentionality in the Area of Criminal, Cultic and Religious and Ethical Law*. Gorgias Press.
- Bratman, Michael. 1987. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Harvard University Press.
- Bratman, Michael. 1999. *Faces of Intention. Selected Essays on Intention and Agency*. University Press.
- Bratman, Michael. 2018. *Planning, Time, and Self-Governance*. Oxford University Press.
- Brown, Jonathan A. C. 2018. *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oneworld Publications.
- Campanini, Massimo. 2020. *Maometto, l'Inviato di Dio*. Salerno Editrice.
- Cozzoli, Mauro. 2004. „Intenzione.“ In: *Dizionario Teologico Enciclopedico*, edited by Luciano Pacomio and Vito Mancuso. Piemme, 2004.
- Černý, David. 2016. *Princip dvojího účinku. Zabíjení v mezích morálky*. Academia.
- Damasio, Antonio R.. 2000. *Descartův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Mladá Fronta.
- de Francesco, Ignazio. 2014. *Il lato segreto delle azioni. La dottrina dell'intenzione nella formazione dell'islam come sistema di religione, etica e diritto*. PISAI.
- Dennett, Daniel C. 1997. *Druhy myslí. K pochopení vědomí*. Archa.
- Dvořák, Petr. 2020. *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga.
- Geoffroy, Éric. 2007. „Riti e rituali.“ In: *Dizionario del Corano*, edited by Mohammad Ali Amir-Moezzi (a cura di), edizione italiana a cura di Ida Zilio-Grandi. Mondadori.
- Harris, Sam. 2012. *Svobodná vůle*. Dybbuk.
- Hříbek, Tomáš. 2017. *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*. Filosofía.
- Hříbek, Tomáš. 2008. *Metafyzika antiindividualismu*. Filosofía.
- Churchlandová, Patricia S. 2015. *Mozek a důvěra aneb Co nám neurověda říká o morálce*. Dybbuk.
- Koukolík, František. 2016. *Rozhodování*. Karolinum.
- Kropáček, Luboš. 2008. *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*. Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš. 2006. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad.
- Mendel, Miloš. 2006. *Hidžra. Náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. OÚ AV ČR.
- Mendel, Miloš. 2018. *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*. Dingir.
- Müller, Zdeněk. 2003. „Předsevzetí.“ In *Judaismus, křesťanství, islám*, edited by Helena Pavlincová and Břetislav Horyna. Nakladatelství Olomouc.
- Neusner, Jacob 2005. „Intentionality in Judaism.“ In *The Encyclopaedia of Judaism*, Vol. II (F-K). 2nd ed. Brill.

- Ostřanský, Bronislav. 2009. *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*. Libri.
- Pelikán, Petr. 2008. „Předmluva překladatele.“ In *Zahrady spravedlivých. Sbíрка výroků proroka Muhammada*, by Imám Jahjá an-Nawawí. A.M.S.
- Pelikán, Petr. 1997. *Sunna. Pramen islámského práva*. Pdf UK.
- Peregrin, Jaroslav. 2014. *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Dokořán.
- Petrů, Marek. 2007. *Fyziologie mysli. Úvod do kognitivních věd*. Triton.
- Potměšil, Jan. 2012. *Šari‘a. Úvod do islámského práva*. Grada.
- Reynolds, Gabriel Said. 2018. *The Qur‘ān and the Bible: Text and Commentary*. Yale University Press.
- Rippin, Andrew. 2005. *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge.
- Scattolin, Giuseppe. 2014. *Notes on Islamic Mysticism (An Overview)*. Dar Comboni for Arabic Studies.
- Searle, John R. 1994. *Mysl, mozek a věda*. Mladá Fronta.
- Shaw, Joseph. 2006. „Intention in Ethics.“ *Canadian Journal of Philosophy* 36 (2):187–224.
- Schick, Shana Strauch. 2021. *Intention in Talmudic Law. Between Thought and Deed*. Brill.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina.
- Skátúlín, Džúzíbí, and Ahmar Hasan Anwár. 2012. *al-Tadžáliját al-rúhija fí al-islám. Nusús súfija ‘abr al-tárich. al-Hí‘a al-misrija al-‘áma al-kitáb*.
- Smart, Ninian. 1998. *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World’s Beliefs*. University of California Press.
- Vajda, Georges. 2007. „Bahya (Bahye) ben Joseph Ibn Paquda.“ In *Encyclopaedia Judaica, Vol. 3 (Ba-Blo)*. 2nd ed. Thompson and Gale.
- Waardenburg, Jacques. 2007. *Muslims as Actors. Islamic Meanings and Muslim Interpretations in the Perspective of the Study of Religions*. Walter de Gruyter.
- Wensinck, Arent Jan. 1995. „Niyya.“ In *Encyclopaedia of Islam, Vol. 8 (Ned-Sam)*. 2nd ed. Brill.



Děvimáhátmja: Oslava bohyně

ZE SANSKRUTU PŘELOŽIL ZDENĚK ŠTIPL.
Praha: Academia, 2023. 144 str. +
32 nečíslovaných str. obrazových příloh.

Uctievanie bohyně matky možno nájsť v rôznych obdobiach a rôznych náboženstvách sveta. No asi nikde nemá také bohaté a hlboké zázemie ako v Indii. Dėvimáhátmja (DM), ktorá sa k slovenskému a českému čitateľovi dostáva v preklade českého indológa Zdenka Štipla, je základným indickým textom kultu bohyně. Práve od neho sa odvodzujú vyobrazenia jej charakteru a podoby v neskorších puránových a tantrových textoch, v bhaktickej poézii, či v ikonografii. Uctievanie bohyně má však v Indii staršie korene. Jeden z prvých dôkazov takéhoto uctievania sa objavuje už v Rgvéde. DM samotná je puránovým textom, a teda aj jej autorstvo je anonymné. Je súčasťou Márkandėjapurány. Tá zasa patrí k najstarším príkladom puránového žánru, ako ho dnes poznáme. Purána je označením textov za-

oberajúcich sa širokou škálou tém. Ide najmä o staré príbehy a povesti, týkajúce sa stvorenia vesmíru, ako aj pôsobenia bohov a svätcov. Márkandėjapurána je jednou z hlavných, osemnástich veľkých purán (mahápurán). Niektorí bádatelia ju datujú do 3. storočia n. l. No DM považujú za mladšiu a kladú ju do 6. storočia. Pravdou je, že tento text tvorí samostatný celok a tak sa aj v súčasnosti najčastejšie recipuje. Prítom DM samotná, ako naznačuje jej názov, patrí k žánru zvanému máhátmja. V tomto žánri, ktorého názov sa dá preložiť ako „oslava“ či „eulógia“, ide o vyzdvihovanie veľkosti určitého miesta, rituálu, textu, boha alebo bohyně. DM je známa aj pod názvami ako Durgásaptašatí (Sedemsto slôh o Durge) alebo Čandípáth (Prednes venovaný Čandí, pričom Čandí, „Zlostná“, je ďalším menom bohyně). O veľkej obľube DM svedčí aj skutočnosť, že k nej existuje asi 35 sanskrtských komentárov. Medzi nimi sa nachádzajú komentáre významného tantrika Bháskararāju či známeho učenca Nágėšu Bhattu (oba pochádzajú z 18. storočia), ktoré vysvetľujú filozofiu šáktizmu (t.j. kultu bohyně) a detaily obradov spojených s DM (Sharma 1916).

DM pozostáva zo 700 slôh rozdelených do 13 kapitol. Avšak na účely rituálneho čítania sa pred a za text DM pripája niekoľko ďalších kratších textov, pričom zväčša ide o ďalšie chválospevy na bohyniu. Toto rituálne čítanie je súčasťou osláv navarátri (t.j. deviatich nocí) na počesť bohyně Durgy. Preto sa tieto oslavy nazývajú aj Durgápúdzá. Populárne sú najmä v Bengálsku a Ásame. S DM je spojený obrad čándíhóma, čo je jedna z najvýznamnejších hóm vykonávaných na získanie zdravia a víťazstva nad nepriateľmi. Počas obradu sa za prednesu DM do posvätného ohňa vhadzuje celkovo 700 obiet v podobe ryže, ghí atď.

Keďže DM patrí k žánru máhátmja, nejde o naratívny alebo filozofický text, ale o oslavu bohyně. To však neznamená, že sa v ňom nenachádzajú naratívne a filozofické prvky. DM pozostáva z troch epizód zasadených do rámcového príbehu. Tento príbeh, ktorý rozpráva mudrc Márkandėja, predstavuje kráľa Surathu a kupca Samádhiho. Suratha prišiel o kráľovstvo a Samádhi o svoj majetok. Obaja sa rozhodnú vzdať svetského života a odísť do pustovne mudrca Médhasa, kde sa aj stretnú. Mudrc ich poučí tak, že im rozpovie o troch bitkách bohyně Durgy s rôznymi démonmi. Prvá epizóda opisuje zabitie démonov Madhua a Kaitabhu, druhá démona Mahíšásuru (byvolieho démona) a tretia démonských bratov Šumbhu a Nišumbhu spolu s ich légiou.

Bohyňa je šakti, alebo božská sila, ktorá prejavuje, udržiava a ničí vesmír. Uctievanie bohyně nie je sektárske, nepatrí k jednému kultu. Pod pojmom bohyně (v sanskrte *dėví*) alebo šakti sa rozumie predpoklad

všetkých foriem sily, či energie Boha. V DM je ním Višnu, a preto sa bohyňa nazýva aj Vaišnaví či Višnumájá. Inými slovami, šakti je príčina toho, že sa Absolútno (Brahma) zjavuje ako mnohé. Táto bohyňa je láskavou matkou, ale aj hrôzostrašnou a násilnou ničiteľkou, čo je aspekt prevládajúci práve v DM.

Bohyňa má mnoho mien. Jedným z nich je Durgá. Často sa prekladá ako „Nedosiadnuteľná“, „Neuchopiteľná“, „Nedostupná“. Je pravda, že sa jej meno v tomto význame uvádza aj v renomovaných sanskritsko-anglických slovníkoch (pozri Monier-Williams 1899). Meno Durgá sa skladá z dvoch častí: *dur* + *gá*. Prefix *dur/duh* však nenaznačuje negáciu, ale ťažkosť (*duhkha*). Durgá preto znamená *dur duhkhéna gamjaté 'sjám iti* (Rādhākāntadeva a ďalší 1886), čiže „tá, ktorá je ťažko dosiahnuteľná,“ ako nakoniec na str. 41 prekladá aj Z. Štipl. Podobne ďalšie populárne meno bohyne, Kálí, sa prekladá ako „Čierna“, „Tmavá“ (*kāla* znamená „tmavý“), no niekedy aj ako „Ničiteľka“. Z lingvistického hľadiska však nie je jasné, ako je ostatne menovaný význam možný, hoci je zaužívaný.

DM bola už relatívne skoro preložená do európskych jazykov. Prvý anglický preklad vznikol v roku 1823. V češtine vychádza v úplnej podobe prvý krát. Z. Štipl sa v rozsiahlom úvode venuje samotnému textu, jeho štruktúre, významu, recepcii, kultúrno-historickému kontextu a filozofickému pozadiu, pričom zohľadňuje stav súčasného indologického bádania. Preklad dopĺňa bohatý poznámkový aparát, vysvetľujúci rôzne aspekty textu. Kniha obsahuje aj obrazovú prílohu, v ktorej sa nachádzajú ilustrácie rôznych podob bohyne Durgy zo zbierok Náprstkovho múzea v Prahe, ako aj prekladateľove fotografie z kolkatskej remeselníckej štvrte Kumártuli a fotografie božstiev z Durgápúdzhe konajúcej sa v roku 2022 v Kolkate.

Vydanie DM Z. Štipla prináša českému a slovenskému čitateľovi preklad kanonického textu tzv. šaktizmu a vo fundovanom úvode základné poznatky o tomto indickom náboženskom prúde. Význam tejto publikácie je v našom regióne zjavný najmä v súvislosti so záujmom o poznanie ženského aspektu Boha vo svetových náboženstvách.

RÓBERT GÁFRIK

Ústav svetovej literatúry SAV, v. v. i.

REFERENCIE

- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. The Clarendon Press. <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/2020/web/index.php>.
- Rādhākāntadeva, Vasu, V. – Vasu, H. 1886. *Śabdakalpadrumah or an encyclopedic dictionary of Sanskrit words arranged in alphabetical order giving the etymological origin of the words according to Pānini, their gender, various meanings and synonyms, and illustrating their syntactical usage and connotation with quotations drawn from various authoritative sources such as Vedas, Vedānta, Nyāya, other Darśhanas, Purānithas, music, art, astronomy tantra, rhetorics and prosody and medicine etc.* Barada Prasad Basu and Hari Charan Basu. <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/SKDS/2020/web/webtc/indexcaller.php>.
- Sharma, Hari Krishna, ed. 1916. *Durgāsaptasatīwith seven commentaries*. Venkatesvara Press.

Axis Mundi

ČASOPIS PRE ŠTÚDIUM KULTÚR A NÁBOŽENSTIEV SVETA
JOURNAL FOR THE STUDY OF WORLD CULTURES AND RELIGIONS

1 • 2023
Ročník / Volume 18

Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Uverejnené materiály nemusia nutne vyjadrovať postoj vydavateľa. Za vecnú správnosť údajov uverejnených v príspevkoch ručia ich autori a recenzenti.

Pokyny pre autorov

Príspevky posielajte na journal.axis.mundi@live.uniba.sk v textových formátoch *.doc, *.docx, *.odt.

Akceptujeme príspevky v slovenskom, českom, anglickom a španielskom jazyku.

Rozsah príspevkov:

štúdie v rozsahu do 36 000 znakov (vrátane medzier),

diskusie, eseje do 15 000 znakov (vrátane medzier),

správy a recenzie do 5 000 znakov (vrátane medzier).

K štúdiám prosím priložte abstrakt a 5-6 kľúčových slov v angličtine a autorov krátky osobný profil.

Citačné pravidlá a vzory sú k dispozícii na fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/kpr/axis-mundi/

Uzávierky: 28. február a 30. jún

Instructions for Authors

Manuscripts can be submitted to journal.axis.mundi@live.uniba.sk in format *.doc, *.docx, *.odt.

We accept studies (up to 36 000 characters with spaces),

discussions (up to 15 000 characters with spaces),

book reviews and reports (up to 5 000 characters) in Slovak, Czech, English and Spanish language. Authors are asked to include an abstract and 5-6 keywords and a short personal characteristics of the author.

The guidelines for citations and references are available on fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/kpr/axis-mundi/.

Deadlines: February 28 and June 30

Toto číslo vychádza s finančnou podporou:



BRATISLAVSKÝ KRAJ

Recenzovaný vedecký časopis / Peer reviewed scientific journal
Vychádza dvakrát ročne.

Redakcia:

Šéfredaktor: Matej Karásek

Redaktor: Radoslav Hlúšek

Jazyková redakcia angličtina: Katherine Rollo

Redakčná rada:

Gábor Barna, Luboš Bělka, Jana Benická, Tomáš Bubík, Hans Gerald Hödl, John F. Chuchiak, Halina Grzymala-Mosczyńska, Mihály Hoppál, Miloš Hubina, Luther H. Martin, Gabriel. Pirický, Peter Salner, David Thurfjell, David Václavík, Tatiana Zachar Podolinská

Jazyková redakcia: Hana Hlôšková

Grafická úprava: Eva Kovačevičová-Fudala

Adresa redakcie: Axis Mundi – Katedra porovnávacej religionistiky FiF UK, Gondova 2, 814 99 Bratislava, IČO 30 511 811

e-mail: journal.axis.mundi@live.uniba.sk,

webová stránka: fphil.uniba.sk/katedry-a-odborne-pracoviska/kpr/axis-mundi/

© Katedra porovnávacej religionistiky Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave a Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev

Evidenčné číslo: EV 3747/09

ISSN (ONLINE): 2729-8841

ISSN (ONLINE): 2729-8841

Ev 3747/2009