

Axis Mundi

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

2 • 2023

Ročník / Volume 18



Axis Mundi

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

2 • 2023
Ročník / Volume 18

Obsah

Studies

The Cave and the Power. Mythological Patterns in the Founding of Maya Political Centers at Uaxactun, Guatemala

MILAN KOVÁČ, FÁTIMA TEC POOL, DORA MARITZA GARCÍA PATZÁN 1

„Použij teotl, Luku!“ Problém „energií“ v současných teoriích aztéckého a mayského náboženství

ZUZANA MARIE KOSTIČOVÁ 28

Kult medvěda v komparativní perspektivě

TOMÁŠ BOUKAL 37

Divination and Political Administration at Ugarit

FRANTIŠEK VÁLEK49

Obálka/Cover:

Výrez z mayskej predklasickej nástennej maľby s podobou jaskyne v „Kvetinovej hore“, ktorá sa nachádza na severnej stene miestnosti Las pinturas Sub-1A v San Bartolo. Prevzaté z: Saturno, W. - Taube, K. - Stuart, D. 2005. Digitálne upravil Carlos Duarte Casillas.

The Cave and the Power. Mythological Patterns in the Founding of Maya Political Centers at Uaxactun, Guatemala

Milan Kováč

Department of Comparative Religion, Faculty of Arts,
Comenius University in Bratislava

Fátima Tec Pool

Department of Comparative Religion, Faculty of Arts,
Comenius University in Bratislava

Dora Maritza García Patzán

Department of Archaeology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts,
Comenius University in Bratislava

Abstract: This research focuses on the use of caves as elements of ritual power in Uaxactun, one of the oldest pre-Columbian Maya cities in the Petén, Guatemala. From a linguistic analysis, the terminology of the meaning of cave and its symbolic implications to current Mayan languages are explored. These are then applied to urban-power models as the concepts labeled *chan ch'e'n* Sky-Cave and *kab' ch'e'n* Earth-Cave. In this way, the cave-pyramid complex is analyzed as a scenario associated with the legitimization of power. Through examples documented in central Mexico and the Maya area, the hypothesis that these places were key to the urban configuration of cities and their periphery have been proved. This model is applicable for the social groups that inhabited Uaxactun since the Preclassic period to the beginning of the Early Classic period. The caves fulfilled this political and religious functions at different levels. Six caves investigated in the power centers of Uaxactun and three caves in its periphery were analyzed, finding out their characteristics according to the proposed theoretical concepts. Additionally, the research explored perspectives of anthropogony, eschatology and cosmology present in Maya and Mesoamerican myths. According to that, the caves symbolize both the cyclical rebirth linked to the Maize god and a source of sustenance and fertility linked to the Flower Mountain. Finally, the study is a contribution to understand a very early political model in Uaxactun and its possible influence to other Maya and Mesoamerican centers.

Resumen: Esta investigación se enfoca al uso de las cuevas como elementos de poder ritual en Uaxactún, una de las ciudades mayas prehispánicas más antiguas del Petén, Guatemala. Desde un análisis

lingüístico, se aborda la terminología del significado de cueva y sus implicaciones simbólicas desde el maya clásico hasta los actuales idiomas mayenses, así como los conceptos *chan ch'e'n* – cueva celestial- y *kab ch'e'n* - cueva terrestre-. De esta manera, se analiza el Complejo Cueva-Pirámide como escenario asociado a la legitimación de poder. A través de ejemplos documentados en México central y área maya, se refuerza la hipótesis de que estos lugares fueron claves para la configuración de las ciudades y su periferia. Este modelo, es claramente visible para los grupos sociales que habitaron en Uaxactun, que desde el periodo Preclásico y del inicio del Clásico Temprano, las cuevas cumplieron funciones políticas y religiosas en distintos niveles. Se analizaron 6 cuevas investigadas en los centros de poder de Uaxactun y 3 cuevas en su periferia, averiguando sus características según los conceptos teóricos propuestos. Adicionalmente, la investigación aborda enfoques desde la antropogonía, escatología y cosmología presentes en los mitos mayas y mesoamericanos donde las cuevas simbolizan tanto el renacimiento cíclico vinculado al Dios del Maíz como la Montaña florida, un modelo cosmológico de sustento y fertilidad. Finalmente, el estudio es una aportación para comprender un modelo político muy temprano en Uaxactun y su influencia posible en otros centros mayas y mesoamericanos.

Key words: Maya, Uaxactun, cave-pyramid, myth, ritual, power

Linguistic approach

The Classic Mayan term for “cave” (*ch'e'n*) is based on the Proto-Mayan term *k'e'en*, which, however, meant “mountain”, or “hill” (Velásquez et al. 2017). Some reflections of these roots are found in the Huastec expression *tx'een* for “mountain” or “hill” (Kaufman 2003, 432). The standard classic meaning of *ch'e'n* is “cave/hollow/well” (Kettunen and Helmke 2020, 81), and with the meaning of cave – *ch'e'n* the Maya Hieroglyphic Dictionary presents (Fig. 1) up to eight basic forms of glyphs (Montgomery 2006, 77-78). Nevertheless, we can see very clearly from the Early Classic inscriptions onwards that completely identical glyphs with the same phonetic value were used in conjunction with a local toponym and thus had a key meaning as a city/settlement/political center. The term for settlement has a very close connection with the original mountain. Homonyms for “mountain” and “settlement” are not rare in Mesoamerica. The most famous example is from the Nahuatl language: *āltepētl*, which is a common expression with the meaning of “political entity”. The word is a combination of the Nahuatl words *ātl* (meaning “water”) and *tepētl* (meaning “mountain”). A characteristic Nahua mode how to express the totality of the people of a region (Sousa et al. 1998).

Therefore, we can assume that the terms for mountain/hill and city had probably already begun to merge in Proto-Mayan. The reasons may have been cosmological, but certainly relate to the fact that settlements were built on elevated sites for better defense possibilities. However, a cave does not seem to fit into this semantic chain, which would sound

identical to a city/settlement. We certainly cannot derive the first Maya urban units from settlements in caves. This theory is not supported by archaeological findings either. Rather, they indicate that caves, from the beginning of Maya history, had a significance that goes far beyond the practical designation of geomorphological formations. It is in the deep symbolism of these elements that we must anchor the homonymy between the words for a city and cave.

The Mayan languages Chorti, Chol, Chontal, Tzotzil, Tzeltal and Tojolabal, for example, operate with the base *ch'e'n* or very close forms of the word with the meaning “cave”. The identical expression means “cave”, but also “pit, hole, well” in Yucatec, Chorti, Chontal, Motozintlec and Tuzantec. The same expression also means, for example, “rock” and, in a completely modernized form, “iron” (as a synonym of “hardness”) in Chuj, Kanjobal, Acatec, and Popti (Kaufman 2003, 432). According to Dienhart’s Mayan Comparative Vocabulary, the terms for cave in contemporary Mayan languages can be divided into 6 groups. The first group has as its base the verbal root *jol*, apparently already based on Proto-Mayan, since Huastec and Chicomuceltec also sound like this. The related *jul* is adapted in Ixil, Mam, Aguacatec, Tzutuhil, Pocomchi or Kekchi. The second group has as a base the term *jobon*, which is found in Yucatec and Mopan, cognate *jaban* in Lacandon. The third group is associated with the word *aktun*, the cave so denoted by Yucatec, Itza, Mopan and Lacandon. A fourth group with the root *xab*, which occurs only in Chuj, is unique and separate, and a fifth group with the root *olan* occurs only in Kanjobal. Finally, the closest to Classic Mayan

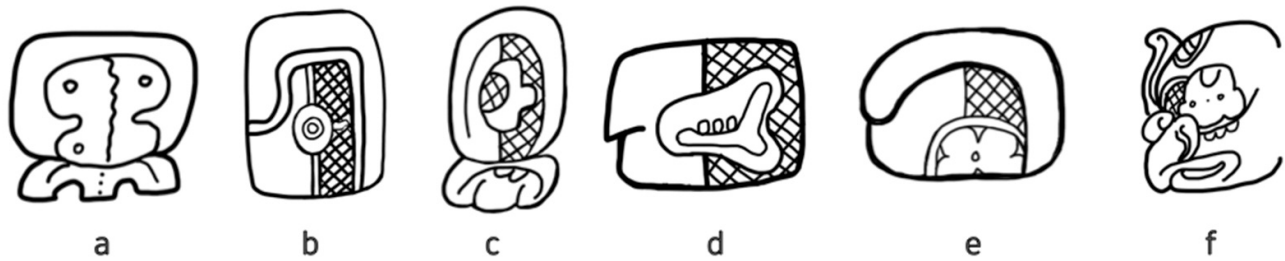


Fig. 1a-f. Some variants of the hieroglyph CH'E'N. Drawing by Fátima Tec Pool.

remained the sixth group with a root *ch'e'n* at Chol, Tzotzil, Itza, Mopan, and as cognates *k'en* at Tojolabal and Motozintlec (Dienhart 1989, 109-110).

The words collected by Dienhart for settlement/village/town, together with their variations in individual Mayan languages, represent a total of up to 110 expressions (Dienhart 1989, 692-694), but none show affinity for any of the six roots for cave listed above. The term *ch'e'n* as a designation for a cave, which was applied very probably in the Preclassic and certainly in the Classic and Postclassic periods, is now restricted to a narrow group of modern Mayan languages. Its reference to an urban or political entity, however, has not survived at all. Such a meaning must therefore be regarded as an archaism in Mayan languages and, above all, as a contemporary cultural construct. The phenomenon was probably closely tied to cognitive operations having their basis in the mythological-ritual context of the time. When this context ceased to exist, the meaning of city/settlement as associated with it very quickly lost its justification. It is surprising that it did not become conventional over such a long period of time. Otherwise, it would have left a stable trace in contemporary Mayan languages. Unlike hundreds of other elements of animate and inanimate nature that have survived to the present day, one essential denotatum of the term *ch'e'n* has at least disappeared from the public space. At the same time, this fact testifies to its very specific context.

Symbolic approach

The Classic glyph for the cave has a high variability. It may contain symbolism of darkness or semi-darkness, suggesting a combination of light and darkness. A common variation is that the head of a human femur is placed in the center, either cut in profile or as seen from above (Fig. 1a, c). However, in the center of the blending of light and dark, there may also be a sign for a human jawbone (Fig. 1d), which has an identical meaning – death, similar to the cut of the bone. Another sign at the center of the blending of dark and light is the impinged eye (Fig. 1b), which was also used to

evoke death, thus similar to the bone. At the identical interface, however, we also find the sign *k'in*, i.e. sun/day, which perhaps this time emphasizes the light side from the same interface of darkness and light (Fig. 1e).

This sign is sometimes schematized into the quatrefoil form which is the traditional sign for the cave. The polysemy in this case is often a deliberate play, where the horizontal section of the femoral head with the four semi-arches, the *k'in* sign, and the quatrefoil sign are confused. All with the same meaning of *ch'e'n*. There is also a head variant of the glyph *ch'e'n*, which probably depicts the cave as an animate concept (Fig. 1f). It is the skull or head of a bird monster with a trifoliate eye. The head resembles the head/skull of a bird, and features for a rock sometimes appear on it, and a palm overlay in the mouth area. This symbol indicates that the creature is not from the realm of the living. In some depictions, volutes appear above this head. In the case of the face of Stele 5 of Uaxactun, these volutes above the head of the *ch'e'n* have been misinterpreted as flames or smoke from the destroyed city after Sihyaj K'hak' conquered it. In fact, this is a common diagnostic feature that is associated with the depiction of the cave as early as the mural at San Bartolo (Fig. 2) (Saturno 2009, 18). It apparently depicts vital forces emanating from sacred figures or objects (Stuart 2017), similar to the Central Mexican concept of *tonalli* (López Austin 2004, 210, 367-369; González 1991, 182), perhaps the same one that Érik Velásquez identifies among the Maya as *k'ihn* (Velásquez and Tiesler 2019, 89-92).

For us, however, the most interesting motif is the standard classic glyphic form, where the human femur is depicted in cross-section, on the border of darkness. We believe that in this case the notion of *ch'e'n* needs to be semantically linked to the grave. Again, it refers to something that is found in the depths of the earth. However, while for cave and well we have a verified single term *ch'e'n*, grave and all derived forms have a different root *muk* (Kaufman 2003, 173). The only explanation here is that it refers to a grave in a cave.



Fig. 2. Cave of the "Flower Mountain", part of the mural in the North Wall, Las Pinturas Sub-1A, San Bartolo. Taken from Saturno-Taube-Stuart 2005.

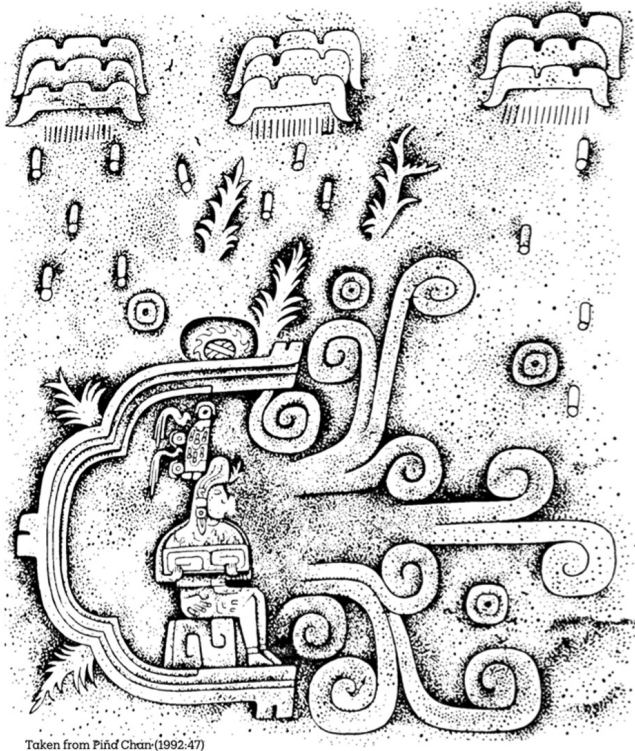
This type of burial was widespread in all Maya periods. However, we do not know what conditions the deceased had to meet in order to be buried not under his dwelling, which was the most common practice, but particularly in a cave. What appears more evident is the high popularity of this type of funerary rite in the Preclassic period. Graves under dwellings were not nearly as widespread then as they were later. They are usually not identifiable at all. In the area of our research at Uaxactun, the absence of graves from a period as long as approximately 1000 years (800 BCE – 200 CE) has been shown to be mainly due to the fact that these were cremation graves. The ashes may then have been dumped into a water feature, seasonal rivers, or water pools in line with the mythological pattern that we know from the *Popol Vuh* (Tedlock 1996), and therefore archaeologically unidentifiable. On the other hand, there were extensive depositories of cremated remains in caves. Thick layers of ash with burned bones from the Preclassic period were found in El Respiradero cave in Uaxactun Group A (Tec Pool 2010, 583). Charcoal samples have been able to date the beginning of activity in this cave to around 700 BCE and 600 BCE, i.e. the middle part of the Mamom phase. It is quite possible, therefore, that it is in the Preclassic period that the original grave/cave pattern expressed in the later glyphic abbreviation should be



Fig. 3. In the top image, a priest or ruler emerges from a cave in the face of the Olmec God I, Altar 4 from La Venta. In the lower image, a child sacrifice at the mouth of a cave, Altar 5 from La Venta. Photo by Milan Kováč.

sought. It was then that the basic ideas of this pattern, later expressed both visually and in hieroglyphic signs, emerged. The human bone in semi-darkness was a very natural sign for a cave and therefore an intelligible logogram of *ch'e'n*.

It is very important to note the evidence of the very beginnings of cave imagery associated with Mesoamerica in the Olmec culture. Here the cave appears as a theriomorphic monster with jaguar features and vegetation elements. Joralemon classifies this being as God I, where the opening to the cave is its mouth in the form of a quatrefoil, as seen in Relief IX from Chalcatzingo, or as a complete theriomorphic monster, as seen in Monument 6 from La Venta (Joralemon 1971, 49-50). Later Maya depictions do not assume the complex Olmec iconography. The quatrefoil and vegetation elements remain, but the monster elements have been transformed into different Earth monsters. They seem to be adopted mainly by Mexican cultures. There they find expression in the *Tepeyolotli* being "the



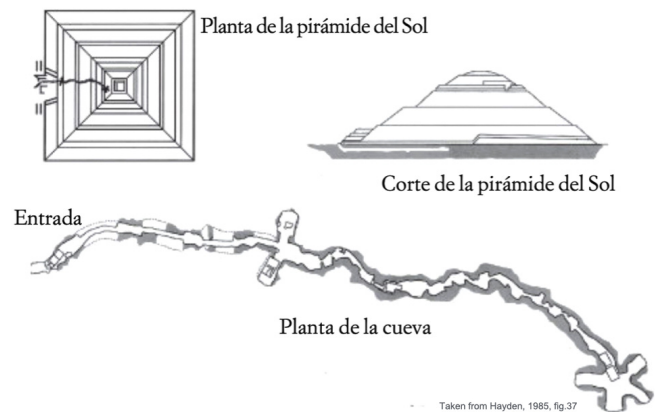
Taken from Piña Chan (1992:47)

Fig. 4. Relief I of Chalcatzingo. This Preclassic carving depicts a cave with a ruler or priest regulating the rain. Taken from Piña Chan 1992: 47.

heart of the mountains" (Kováč 2002, 234), which will be closest to the legacy of the Olmec concept. Also the child sacrifice associated with Olmec caves, as we see for example in Altars 4 and 5 from La Venta (Fig. 3), has been transferred to Mexican mythological ideas and ritual practices in particular. They are reflected in the sacrifice of children during the Mexican month of *Atlcahualo* (Graulich 1999, 265-278). This was done under the patronage of the rain god *Tlaloc*. Here we might see a connection between rain and caves in the Maya representation of the rain god *Chahk*. However, this connection is also discernible in Olmec art. In Relief I from Chalcatzingo (Fig. 4), for example, the relationship between the cave, the clouds and the rain is made explicit (Joralemon 1971, 49, 87). The connections in the Maya environment will be explored below in relation to mythology and power.

The cave-pyramid concept

The concept of the "cave-pyramid complex" in Mesoamerican archaeology has been studied in depth by several researchers who have identified the symbolic and functional relationship between caves and pyramids in various cultures, especially in the Maya area and central Mexico. It is Heyden (1975a) who argues that the pyramids in Teotihuacan (especially the



Taken from Hayden, 1985, fig.37

Fig. 5. Plan and profile of the Pyramid of the Sun and the subterranean cave at Teotihuacan. Taken from Hayden 1985, fig. 37.

Pyramid of the Sun) were built over natural or artificial caves that symbolized the connection with the underworld; these subterranean formations functioned as the mythical point of origin, and the pyramids served as sacred mountains representing the Mesoamerican cosmology (Fig. 5).

Authors such as Brady (1993), Brady and Bonor (1993), Brady and Prufer (2005a), Stone (1989) and Broda (1991) argued that Maya pyramids were seen as "sacred mountains" that served as a connection between the underworld (caves) and the celestial world. Since then, the concept has been expanded and explored by various researchers to encompass both architectural structures and symbolic meanings at different sites.

The cave-pyramid complex is observed in different Maya sites (Fig. 6) such as the Ossuary of Chichén Itzá, located 300 m southwest of the Castillo (Brady and Bonor 1993), whose building was built over a natural cave and used for ritual purposes as a burial chamber, demonstrating its close relationship with the concepts of the underworld and the dead. Fragments of human bones, seven burials and offerings of lithics, vessels and incense burners were found inside (Montero 2011). The cave-pyramid complex is also observed in the Satunsat or Oxkintok Labyrinth, built on a natural sinkhole of limestone rocks, which makes it look like a cavern (Bonor 1991) or the Kinich-Kakmo building in Izamal (Millet 1989) whose underground gallery is under the structure. Other examples of this cave-pyramid relationship in Yucatan are: Xikukikan (Knigh 2017) Actun Xcoch cave (Weaver et al. 2015) and Ch'en Mul cenote in Mayapán (Brady and Bonor 1993), to mention a few examples where caves are located under buildings, to the side or associated with them.

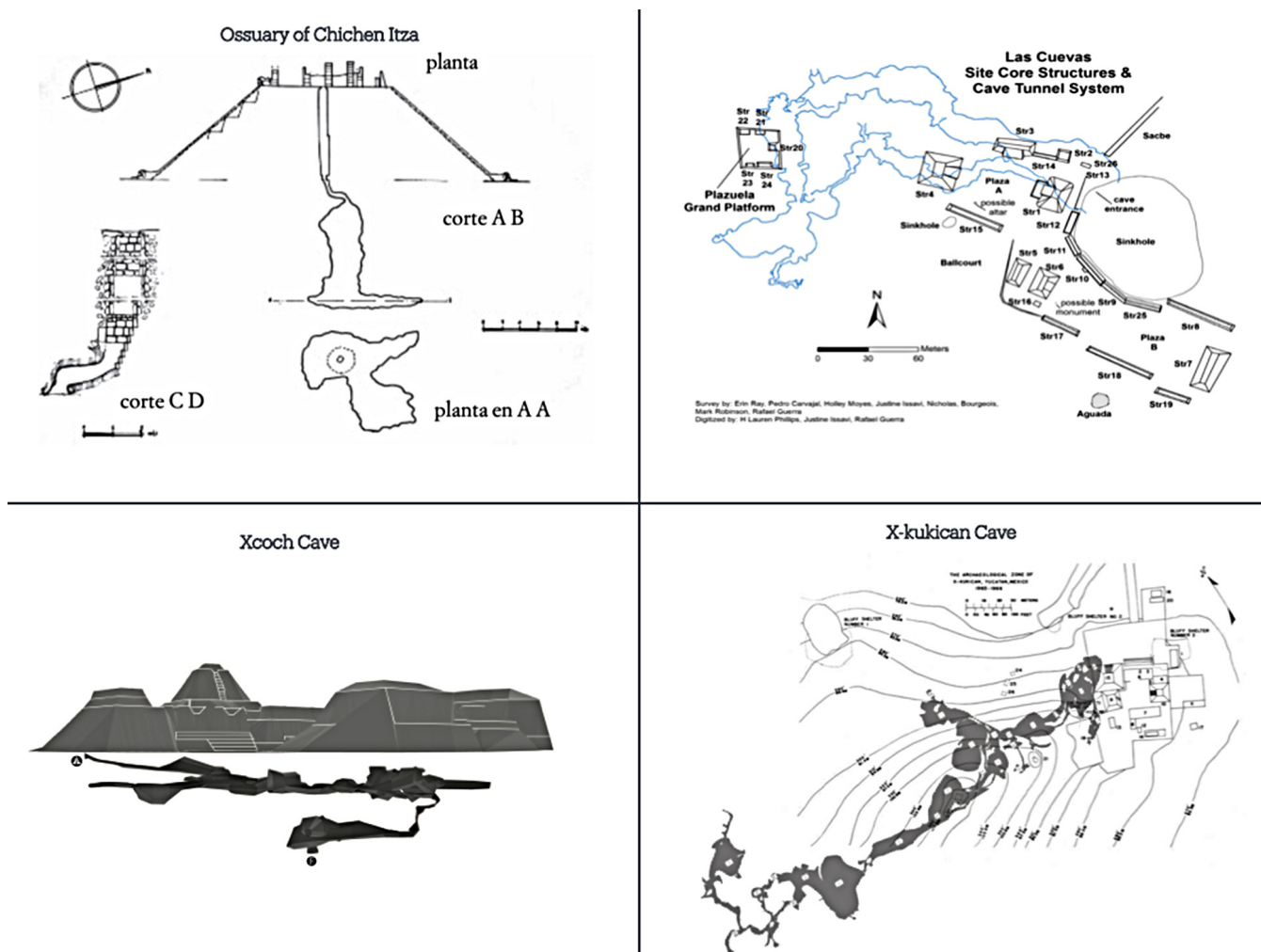


Fig. 6. Caves directly under the centers of some Maya cities. Taken from Marquina, I. 1981, 895; Arksey and Moyes 2015,109; Weaver, E. et al. 2015,122; and James, V. 2017. Modified by F. Tec Pool.

Other regions of the Maya area also show these relationships. Moyes and Brady (2012) demonstrate a relationship between the presence of caves, whether natural or artificial, and the architecture of a site associated with them. As an example, we can mention more famous natural caves associated with surface architecture in Belize: Cahal Witz Na (Awe and Helmke 1998), Ixchel (Reeder 1993 and Webster 2000), Las Cuevas (Digby 1958; Arksey and Moyes 2015), Ma 'ax Na (King and Shaw 2008), Pusilha (Joyce 1929), and Uxbenka (Moyes 2007). The same conditions can be found in the well-known caves related to some ancient Maya cities in Guatemala, for example, Cueva el Duende at Dos Pilas (Brady 1997), Quen Santo (Brady 2009), and Uxbenka. There are also artificial caves associated with surface architecture in Guatemala: Mixco Viejo, La Lagunita, Esquipulas, Utatlan (Brady and Veni 1992), and Xabaj (Smith 1995).

Montero (2011) points out that not only is the cave-pyramid relationship observed in tunnels inside

the buildings, it is also noticed in the decoration of the buildings themselves; thus, for the Maya area we find multiple masks of the Earth Monster in zoomorphic façades, implying a symbolic substitution of the natural cave by the imitative form of the temples' façades. Montero also considers that some of these three possibilities are circumscribed by the cave-pyramid relationship: 1. The cavern naturally presents as the foundation of the structure, showing partial alterations that condition the cavern for a specific ritual or astronomical observation. 2. The artificial cavern is inside the building, either as an observatory, tomb or ritual center. 3. Zoomorphic façades or monsters of the Earth appear in the temples.

Sky-Cave and Earth-Cave

However, the cave-pyramid concept has its subgroups. We see this clearly in Maya epigraphy, where the term *ch'e'n* occurs in four basic modes. The first is its simple association with a toponym, i.e. *ch'e'n* + toponym. We

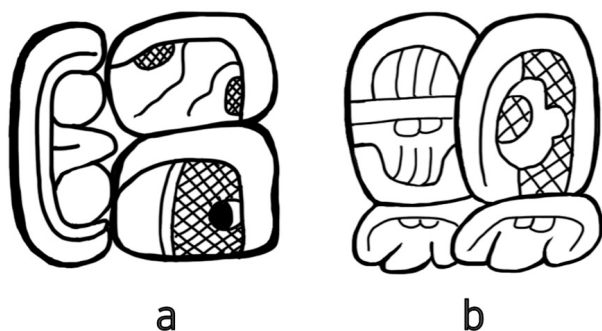


Fig. 7a. Hieroglyph U KAB CH'E'N (Earth Cave) Fig. 7b Hieroglyph CHAN-na CH'E'N-na (Sky Cave). Drawing by Fátima Tec Pool.

have a large number of such examples. A second frequent variant is the conjunction *chan ch'e'n* + toponym, literally Sky-Cave or “heaven cave/city” + toponym. As David Stuart has convincingly shown, the term *chan ch'e'n* (Fig. 7b) is associated with the vertical dimension of space (Stuart 2015), more specifically central urban space. These are tall buildings or temples, such as the Temple of the Cross along with the entire complex in Palenque, which dominate the surrounding landscape and represent architectural points of reference. It emphasizes its ceremonial function. Velásquez et al., on the other hand, shift this idea to one directly expressing the political center of the city, usually the highest representative building complex or acropolis (Velásquez et al. 2017), emphasizing its function as the center of power. A third frequent connection is the *kab' ch'e'n* + toponym. *Kab' ch'e'n* (Fig. 7a) means Earth-Cave or “earth cave/city”. It is the exact opposite of “heaven city” or its complementary element. According to David Stuart, it is the horizontal dimension of space (Stuart 2015) in the urban environment, i.e. the urban hinterland, the buildings outside the central temples, and the buildings of the periphery. Velásquez et al. also propose understanding this concept a little more broadly, specifically, as the urban hinterland together with satellites and the countryside (Velásquez et al. 2017). Some inscriptions, such as the panel from Toniná or Lintel 25 from Yaxchilán, seem to associate the term *kab' ch'e'n* with the notion of “territory.” The last, fourth variant is a combination of the second and third variants into a diphrasism: *chan kab' ch'e'n* or *chan ch'e'n – kab' ch'e'n*. This diphrasism combines the opposites “heaven cave – earth cave”, as David Stuart calls the “unified theory of spacial concept” (Stuart 2015). However, it is quite common for diphrasisms to express, rather than simply merging, a third,

superordinate semantic unit. In this case, this could be the concept of the “city-state”, i.e. the superior political unit represented by the power center together with the hinterland.

Because this political concept disappeared very early, the corresponding expressions in contemporary Mayan languages were lost, too. The diphrasism for the countryside did not completely disappear. We have recorded the term *tek'-lum* in the Chol, Tzotzil, and Tzeltal languages. Its literal translation is “standing-land” meaning “village” (Kaufman 2003, 75). The term *lum* represents land, and *tek'* (the same in Tojolabal and Kanjobal) is equivalent to the Spanish “parado” (Kaufman 2003: 1420). The semantic key could be hidden in “parado” – standing/stationary/stopped; thus, *tek' lum* is something like “set-aside land”, i.e. land that is not cultivated, “a place where one does not plant”. This is where the land is built on and is therefore, from an agrarian point of view, unproductive. The “pueblos” area meets this criterion. This concept could be close to the old *kab' - ch'e'n* as a term for “countryside”, or as David Stuart says “territory” (Stuart 2015). We do not seem to have any living term that we can compare to the concept of *chan ch'e'n*. The reason is obvious; while the countryside remained alive, citadels as a place of life for the nobility died out along with the concept of the Maya city. Just as the Itza and other languages from Yucatec family call the countryside and the village by the word *kaj*, today they have no other term for the city than *nohoch kaj* “big village”. The old urban-mythological-political concepts were lost with the cultural changes that occurred even before the arrival of the Spaniards.

Cave-urban complexes at Uaxactun

Uaxactun is a Maya city in Peten province, Guatemala, where excavations have been ongoing for 108 years (Smith 1950; Smith and Smith 1932; Valdés et al. 1999). It is one of the most studied Maya cities. Research over the past 16 years, including cave excavations, has been conducted by the Center for Mesoamerican Studies, Comenius University in Bratislava (Kováč et al. 2020). The findings point to the strong dominance of Uaxactun throughout the region, especially in the Preclassic period (Fig. 8), when the city had extraordinary political authority. We believe that the models of political centers from this city related to caves, precisely from the Preclassic period, may very well serve to illustrate how the cave-pyramid complex functioned in political and ritual practice. At the same time, it should be understood the term *ch'e'n* was conventionalized over the centuries and used as a synonym for city/settlement. However, particularly the concept of *chan*

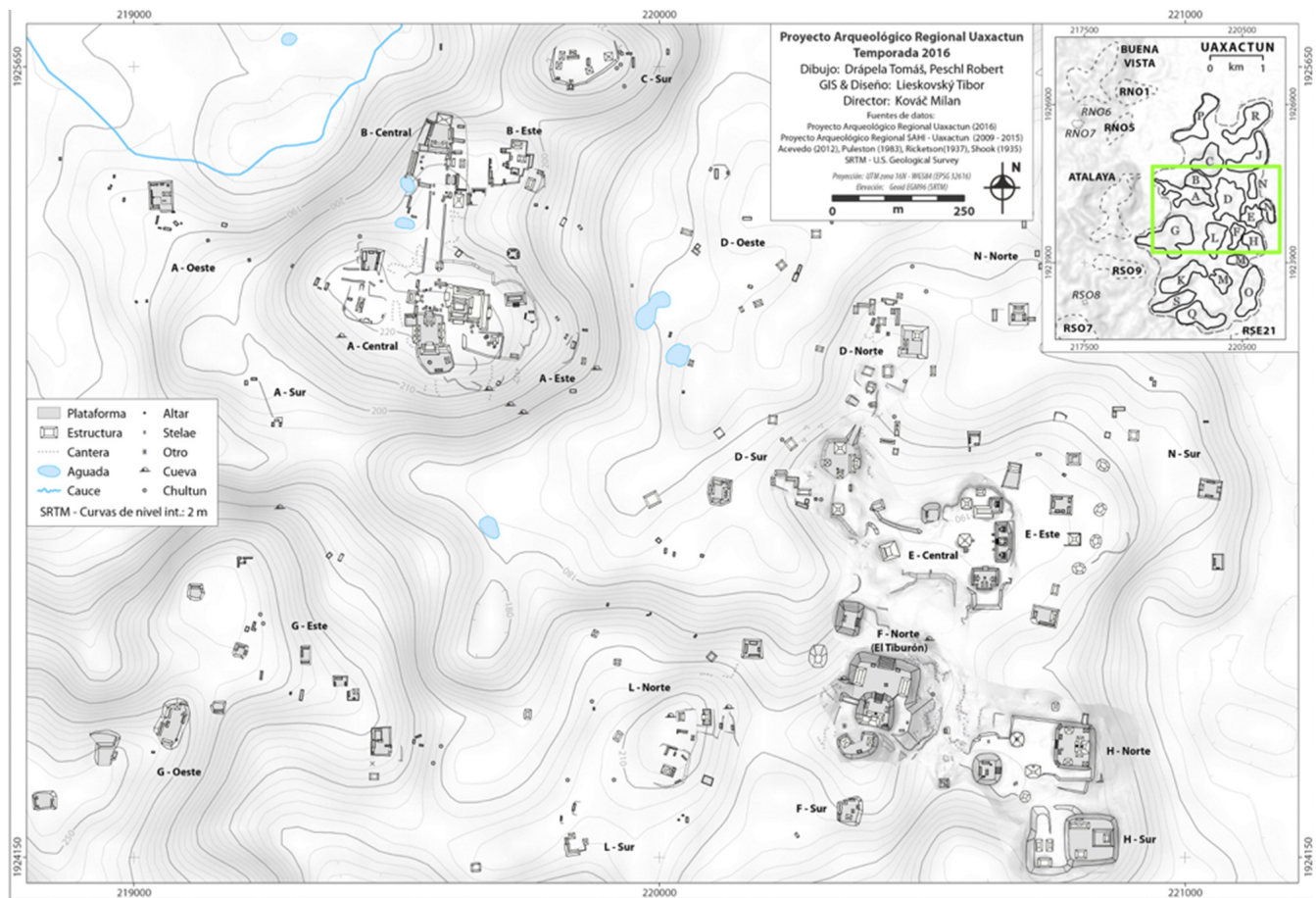


Fig. 8. Map of the central part of Uaxactun. Drawing by Tomáš Drápela and Tibor Lieskovský.

ch'e'n is important for the study of social and urban dominance. This diphrasism with the meaning of Sky-Cave connects the contrasting categories of up and down, heaven and underworld. Heaven or sky, however, refers to vertically constructed objects, supreme in the urban whole. Consequently, it has been the seat of the center of power. Although it is difficult to make any generalizations, we have gathered ample evidence at Uaxactun that the cave must have been physically present in the center of power and that its ritual-power use dates back to the very beginnings of the settlement of the city. The concept of *kab'ch'e'n* is important for the study of conceptualization of space and population as a broader administrative element. This diphrasism with the meaning of Earth-Cave connects the categories of flat space and depth. Refers to lower objects in a wide area, that may have been represented by a physically present cave at a lower level. An important observation is that each category of cave in the urban center of Uaxactun is not only realistically present but also chronologically consistent, and appear parallel to their pendent. The caves in the urban centers of Uaxactun could represent "materialized"

diphrasism in an original, strongly naturalistic concept that likely became increasingly abstract and symbolic over time.

Caves of Dos Torres

We believe that the oldest acropolis was built at Dos Torres, located about 5 km southwest of Uaxactun. This place shows elements of a very archaic settlement, both in terms of architecture and rock art. Its origins can be seen somewhere at the beginning of the Middle Preclassic period, between 1000-800 BCE. Below the central acropolis B-I we discovered a small cave, Cueva de Wech (Fig. 9). This is a natural formation in the bedrock below the oldest acropolis of the residence. The settlement rises high above the whole area and certainly acted as a fortress or refugium for Uaxactun throughout its long history. At the very beginning, however, because of its excellent defensive qualities, it probably became the first center of a Middle Preclassic settlement in the region. Only later did it gradually degrade into an outlying defensive fortress of the nearby Late Preclassic and Classic city of Uaxactun, while always retaining its status as a somewhat

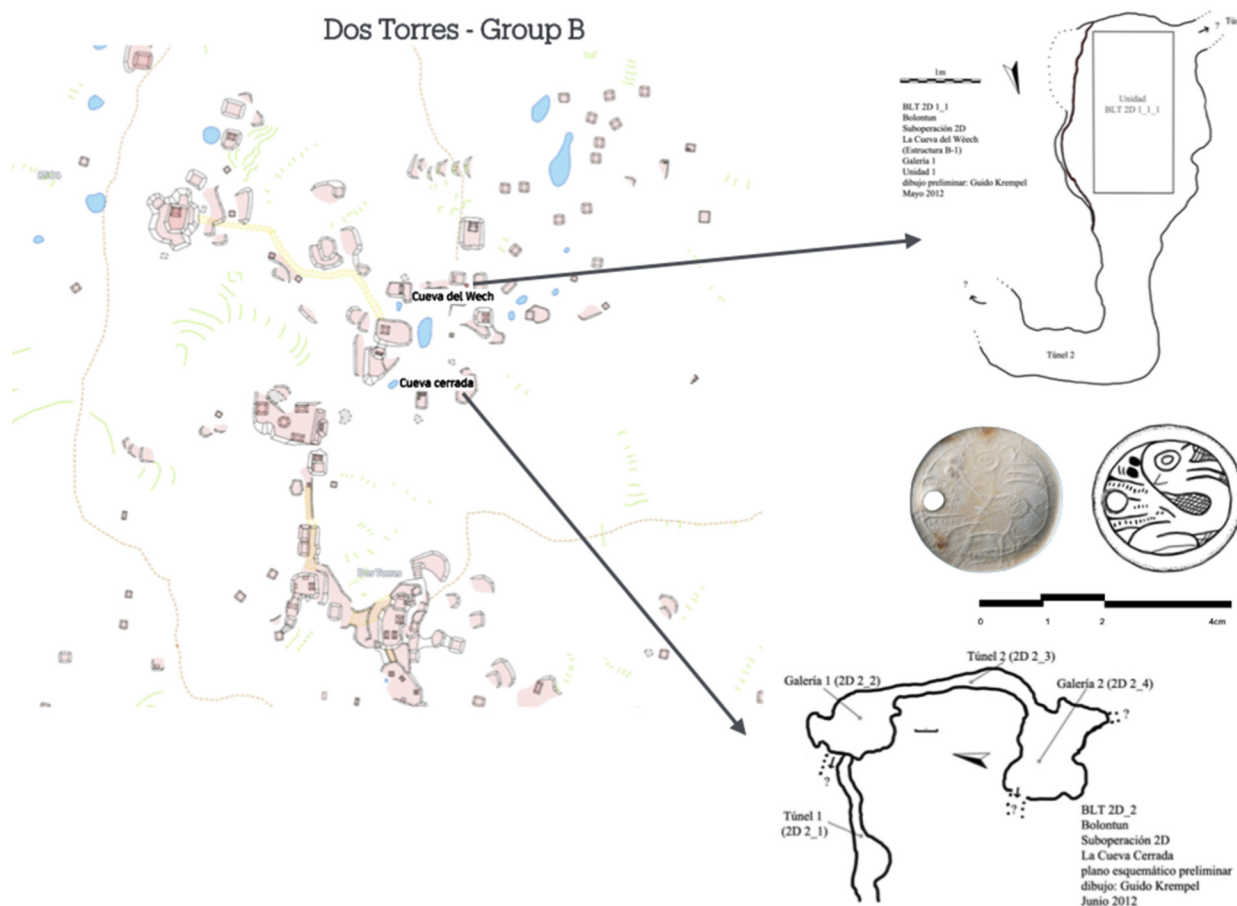


Fig. 9. Map of the center of Dos Torres with Cueva de Wech (top image) and Cueva Cerrada (bottom image). One of the findings is depicted between the profiles of the caves. Maps and pictures by Guido Krempel and Tomas Drapela.

independent entity. This was manifested in the Preclassic period by its own ballcourt, but also by the fact that still later, especially in moments of crisis, as dated on Stela 2 of 527 CE, Dos Torres apparently became the seat of a hiding or splinter dynasty from Uaxactun (Kováč and García 2024).

At the beginning of the settlement of the region, however, earth platforms were built, some with a round plan, on which the first buildings of non-durable materials stood. The central platform, Acropolis B-I, was also built during this period. It was built right on top of the mentioned cave Cueva de Wech. The cave, which we found thanks to a tunnel of looters that led into the depths of the acropolis, is only a small cave 2 x 3 m with two tunnels leading west and north. However, it may originally have been larger, as some parts appear to have been buried under later building alterations. Only a small test pit was dug to a depth of 1.5 m, and, as we later discovered, directly under the fissure where water had been entering the cave for centuries, so we recovered mainly several eroded sherds. Nevertheless, the layout of the Cueva de Wech beneath the central

acropolis of Dos Torres is quite unambiguous and must have been the reason why this political and ceremonial center was built here (Krempel et al. 2014, 903). Its importance is evidenced by the fact that for centuries afterwards monuments – stelae – were still being erected around it, attesting to its political and ritual dominance. Additionally, we found another cave nearby, Cueva Cerrada (Fig. 9), which is located on a lower level of the artificial hill, below Structure B-VI. Its function may have been identical to the first one, but Structure B-VI did not represent a center either in height or location; rather, the cave provided the basis for constructing a broader settlement. No excavations were made inside the cave, only surface collection and survey. The entrance is very low, only 0.30 m high, but the interior spaces and galleries are large. A 3 m long entrance tunnel leads to 4 m long Gallery, where a large amount of well-preserved pottery from the Classic period and a stone spearhead were found. Two other galleries follow, also filled with material (Krempel and Drápela 2014). There is no doubt about the high ritual importance of this cave. On one of the monuments erected near both

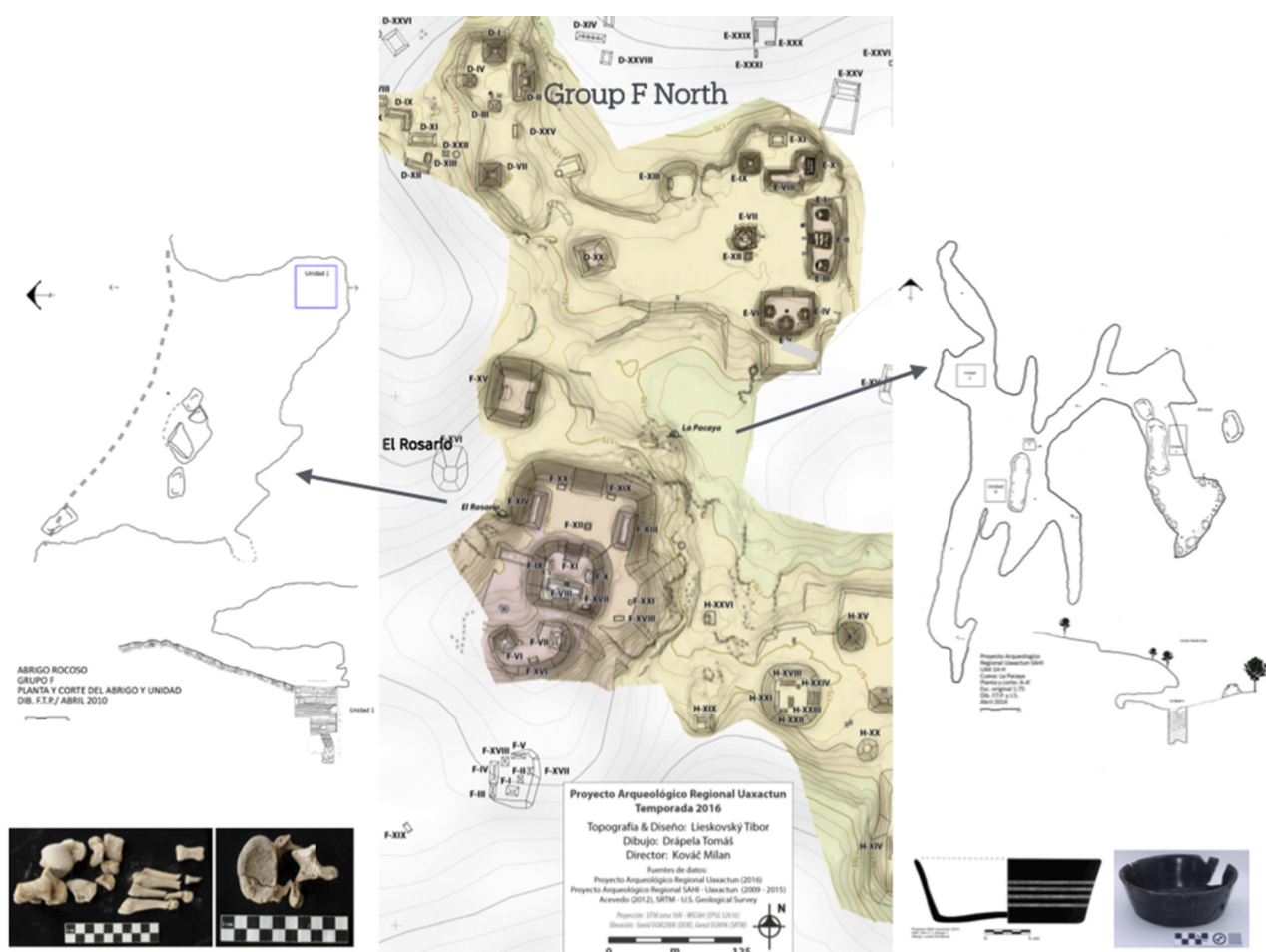


Fig. 10. Map of the center of Group F North with the central acropolis of El Tiburon. On the left is a map of the El Rosario cave, below it the discovery of the bones of a young woman. On the right is a map of La Pacaya cave, below it the discovery of a vessel. Photos and drawings by Tibor Lieskovský, Tomáš Drápela, Fátima Tec Pool and Jakub Špoták.

caves, a rock carving from the Middle Preclassic period has been found depicting perhaps a ball player standing on a celestial serpent. This very schematic engraving was evidence of the political and religious prestige of the site sometime around 900-800 BCE, and this stone object was much later shaped into a stela and erected in the square in front of Acropolis B-I. Dos Torres is considered the earliest compact political-ritual center of Uaxactun. After a turbulent early period of settlement and when power in the region stabilized, the population could afford to move the center, to a less protected area of the present-day "Old Town" of Uaxactun. There were much more accessible agricultural areas. However, the new center was chosen according to identical criteria to the original one in Dos Torres.

Caves of El Tiburon

The criterion for the emergence of a new political center was again the cave. It was probably not discovered by the inhabitants of Dos Torres, but it existed as a parallel

cult site in the early-Middle Preclassic period. A tiny sporadic settlement existed in its vicinity, accompanied by Pre-Mamom ceramics. The excavations that reached the deepest levels of the complex allowed the recovery of various samples of the Mamom phase, that is, the earliest evidence that may correspond to the first stage of construction (García 2024). There is no doubt that the reason for this very old settlement, which we date to around 800-700 BCE, was the El Rosario cave (Fig. 10), which was located below the top of an elevation on Group F North. The cave must have been important as the center around which the settlement gradually clustered. Over the next approximately 200 years, the cave was surrounded by only a small number of non-durable dwellings. Settlement stabilized in the period 700-600 BCE when the population, presumably from the refuge at Dos Torres, migrated lower down in search of fertile land. They decided to build their political center again on a hill, although considerably lower than Dos Torres, however, again on a sacred cave.

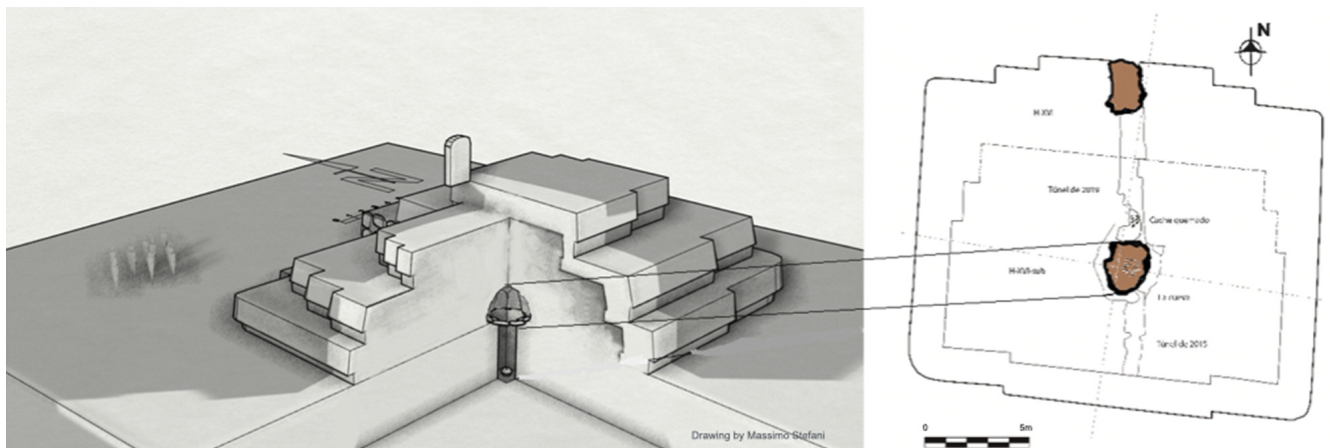


Fig. 11. A cross-section of the dynastic sanctuary of H XVI, under which an artificial cave with the king's paraphernalia was discovered. On the right, a plan of the same building, showing also another artificial cave that was built in the northern façade. Drawing on the left by Massimo Stefani, on the right by Eva Jobbová, modified by Dora García.

The hill above the cave was artificially leveled and a huge structure grew above it for those times, a Preclassic acropolis, which we labeled El Tiburon (The Shark) after the shark's tooth which we found there as an offering. Together with a modified mound, it was initially about 18 m high (the so-called Proto-Tiburon). After the last expansion in the Late Preclassic period, it reached a height of 32 m and a masonry base of 150 x 115 m, thus completing the construction of the entire El Tiburon power complex. It was probably in this time the most grandiose and monumental political center of the entire region of central and northeastern Petén. The basis for the construction was the cave El Rosario. Two seasons of excavation have not allowed us to fully define the size of this cave, because after the abandonment of El Tiburon, when the monumental structure began to erode, its remains were washed into the mouth of the cave, which gradually became filled with sediments. The cave had a very wide entrance, up to 12 m in a north-east – north-west direction and with a 6 m long corridor, the excavation of which, however, has not yet been completed. After excavating them into a depth of 1.5 m we identified the bottom of the cave. Well-preserved colored stuccoes from the façade of El Tiburon were found there (Tec Pool 2010). Numerous ceramics were also found in front of the cave, whose origins span centuries, from the Pre-Mamom, Mamom to the Chicanel, and Matzanel periods (García 2024).

Below, at ground level, is another cave called La Pacaya (Fig. 10), accessed through a narrow passageway. The total length of the cave is 34 meters divided into two branches and a main gallery, where unfortunately the modern inhabitants of Uaxactun placed their waste. After a thorough clean-up, excavations were carried out

but these did not offer any significant discoveries, as the cave was easily accessible by road and we assume that it was visited and looted many times by the local population in the 20th century. In front of it, however, we found a vessel of the Infierno group, decorated with incised lines, according to the Carmelita Incised type-variety. There is no doubt this easily accessible cave had symbolic significance for the neighborhood of El Tiburon and probably for the whole town at that time. While the cave of El Rosario (like the Cueva de Wech) is located on an elevated site and forms part of the "body" of the acropolis, the cave La Pacaya, like the Cueva Cerrada in Dos Torres, is linked to the entire "pedestal" of the contemporary city.

Research will continue at El Rosario, but it is already clear that it played a central role in urban planning for the creation of the first political center, El Tiburon. The El Rosario cave lost its significance with the transfer of political power to the new triadic group H North. The new dynasty fundamentally distanced itself from the previous tradition and, around 10 BCE, built its own artificial cave (Fig. 11), superimposed on the dynastic sanctuary of H-XVI, directly in front of the new political center (Kováč and Demján 2022, 52). El Rosario no longer functioned as a Sky-Cave until a substantial part of the Preclassic Maya world collapsed along with El Mirador. During this period (150-160 CE), Uaxactun was militarily invaded and subsequently abandoned in whole or in part (Kováč 2012, 49). The sad evidence was the body of a young girl of about 18 years of age. She was the last object to be placed in the El Rosario cave (during Matzanel phase) before the cave began to be definitively filled with debris from the crumbling ancient acropolis. The body was dumped into the cave without devotion, in an

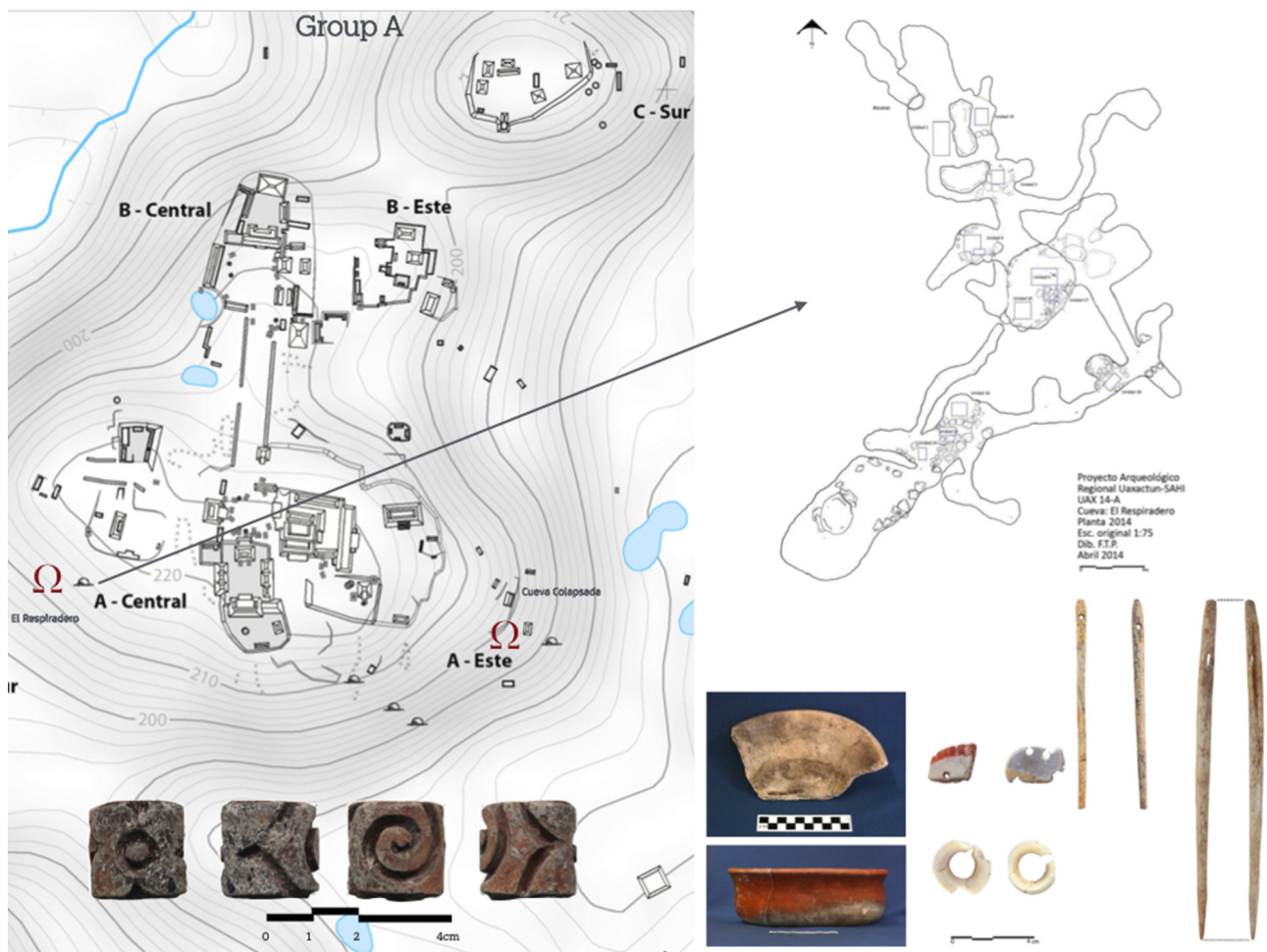


Fig. 12. Map of the central acropolis of Uaxactun on Group A, along with the location of El Respiradero cave. To the right is a map of this cave and photos of some of the significant finds from the Preclassic period. Photos and drawings by Fátima Tec Pool, Tibor Lieskovský, Tomáš Drápela and Dora García.

inappropriate manner, at a time when the surrounding buildings were on fire. It was probably placed there by conquerors or by the city's inhabitants, who survived the devastating raid before leaving the city. The cave was never used again.

El Respiradero and Caves of the Classic center

The population of Uaxactun, after falling at the end of the Preclassic period, experienced a new renaissance after 300 CE under the leadership of king Tz'akbu 'Usij. He halted the city's long-term decline and sparked a new boom. Although the ritual part of the city still clung to Group E, which had been the Old Town's center (after the existence of the El Tiburon and H North political centers) at the beginning of the Early Classic period, it was this king who most likely decided to move the political center completely away from old settlement's groups F, H, and E, to the Group A. It was a well-defended hill above the bend of a seasonal river.

Strategic advantages, however, were only one of the reasons for such a major relocation of the center after more than a thousand years. The new acropolis had to meet the already traditional criterion of the presence of a cave, the spaces of which are located under buildings with a concentration of political power. The new space fulfilled these criteria, as the cave of El Respiradero (Fig. 12) was located close to the center of the Group A. The name of the cave in Spanish is derived from the word "breathe", and means "Place that breathes". A strong stream of cold air blows permanently from the cave. This physical phenomenon must have had a very strong religious potential in the past, namely, the breath (*Ik'*) that represents the animating principle (Stone and Zender 2011, 175). By wafting in from deep underground, the religious function of the cave we can suspect – it became a repository for the remains of the dead, and the stream of air perhaps evoked their rebirth. Excavations conducted by Fátima Tec Pool (Tec Pool 2010) have shown that in a significant portion of the maximum

110 m long passages of this cave some sections are covered by layers of ash. As many as 19 test pits have been excavated, which have shown that this ash is often mixed with fragments of charred human bones. Sometimes unburnt bones and remains of associated artifacts are present. One narrow gallery also revealed the separate burial of a high-ranking individual who was related to the very first elites of the city, as the remains are dated to the period 700-600 BCE. All the burials are accompanied by large fragments of pottery. The latter is bounded by the Mamom, Chicanel and Matzanel periods. Moreover, the analysis of C14 confirmed that the cave was used for burials between 700 BCE and 150 CE. It therefore coincides with the use of both El Rosario and Cueva de Wech caves and cover the Middle and Late Preclassic periods. After 150 CE, ritual and funerary activities in the cave ceased.

In the Preclassic period, there were no significant structures in the area above the cave. It was a heavily ritualized mortuary place at a considerable distance from the Preclassic political centers. The great king Tz'akbu 'Usiij decided to found a "New Town", but as a base he used an old "breathing cave" full of the bones of their ancestors who had been deposited there for nearly a thousand years. A new acropolis began to be built over the area with the cave, which remained there for the entire Classic period. However, not a single new grave was added to the cave El Respiradero. The funerary ritual changed in the Classic period and the dead began to be buried under buildings. However, the cave was apparently not even visited, even though it was close to the town center. It was obviously a strong taboo. The entrance was not artificially sealed, but among the thousands of sherds from the cave, we have not found a single one from the Classic period, despite the fact that it literally was at the center of classic city life. This situation lasted for 600 years. All of this points to the very specific significance of El Respiradero cave in the Preclassic period as a funerary-ritual repository, and in the Classic period as a political-symbolic, heavily tabooed place. Our excavations have shown that the funerary ritual in the Preclassic period involve mourning relatives smashing vessels inside the cave and leaving individual sherds in different parts of the cave (Tec Pool 2010). Only in this way could it have happened that the fragments of the same vessel were found at great distances from each other, in separated cave galleries. In other studies of the Maya area in caves, deposits of intentionally broken vessels have been reported (Brady 2009; Brady and Rodas 1994; García and Kováč 2020; García and Ros 2021, 98; Tedlock 1992, 65; Kováč and Hlúšek 2015, 79). El Respiradero was defined by its position at the acropolis

and by the physical phenomenon of cold air flowing from its mouth. In the contemporary imagination, it likely manifested an animating force blowing from the underworld. The same supernatural force, however, seemed to politically legitimise the new center of power, linking it to the ancestors and their power emanating from the underworld.

However, according to the testimonies of local inhabitants, there existed another cave with similar characteristics, located in the massif of Group A hill. People were afraid to enter it and there was also a stream of cold air coming out. We call it Cueva Colapsada (Fig. 12). According to witnesses, its entrance was collapsed and filled in. This did not happen in pre-Columbian times, but over the past few decades. The collapse is attributed to torrential rains. The inhabitants also showed us the approximate location of the hole, and we know of a local person who tried to descend into it, seeing the offerings. The place is poorly accessible and very difficult to identify today in the cliffs. However, since the report does not come from only one source, we must also take to account the existence of this second cave. It was, however, located in the lowest stage of the upland, and we can therefore assume that the Cueva Colapsada served the needs not of the acropolis but of the city that lay beneath it.

Summarising and testing the hypothesis

The six caves analyzed in the three power centers of Uaxactun suggest that we might consider here that one of the caves always represented a physical model for the city and the other a model for the acropolis. These three pairs would correspond well to the theoretical concept of *chan ch'e'n* and *kab' ch'e'n*. It may be a coincidence and we have no basis to generalize this scheme, but in the three major Preclassic centers of Uaxactun this model is present. At Dos Torres there is a cave, Cueva Cerrada, which may have represented the horizontality of space and role of the *kab' ch'e'n* ritual model, the basis for the Dos Torres political entity. Then there is a smaller cave, Cueva de Wech, integrated directly into Acropolis B-I, which may have played the role of a *chan ch'e'n*, or Sky-Cave, and represented verticality of space, the ultimate political power. Moving a little further chronologically and geographically, we find ourselves in the most important Preclassic center of Uaxactun, El Tiburon. Here, at the level of the lower plaza, in front of the complex itself, is the cave La Pacaya, which may have originally represented the horizontality of space and Preclassic political entity of Uaxactun. On the other hand, right on the top, which has been artificially modified and converted into a huge



Fig. 13. An open ceramic storage containing the paraphernalia of Preclassic king Blood Head, which were deposited in an artificial cave beneath the dynastic shrine H XVI. The sceptre and ceremonial axe are visible in the picture. Photo by Milan Kováč.

power complex, is the cave of El Rosario, which may have represented verticality of space and a model or justification of the city's supreme political power. In the Classic period, the center of power was moved to another elevation where Group A was gradually built. However, there were also two caves, the Cueva Colapsada, whose entrance was in the lower part of the cliff, just above the level of the inhabited city. This cave may have represented horizontality of space and the Classic city of Uaxactun itself, while El Respiradero, with its massive ancestral burial site and cave opening right on the surface of the power complex, may have represented verticality of space and substantiated the power of the king and the elites.

We have already mentioned evidence of a local change of Sky-Cave concept for the area of the new acropolis in Group H North. It represents a significant testimony to how much a "physical model" of a central cave was needed for the acropolis as a seat of power in the early 1st century AD. Although there was El Rosario in the near distance, this cave was associated with the previous center of power, El Tiburon, which the new

rulers had ritually sealed off. We have evidence that the new dynasty was no longer related to the old one. In addition to the devastation of the old center and the breaking of the stelae (part of Stela 28 survives as structural infill for the new acropolis), the construction of the new political center of power required the presence of the cave. However, it did not naturally occur near the construction site. It was therefore built artificially about 50 m in front of the Acropolis H North using huge stones 1.5-2 m high, arranged in a circle, resembling a megalithic cromlech. Here, during the Chicanel II period, the enthronement ritual of the first king of the new dynasty and the imposition of his paraphernalia took place (Fig. 13); the artificial cave became a sacred place. Therefore, later structures built over ceremonial building H-XVI. However, during the Matzanel period, the façade of this building was adapted to the cave, too (Fig. 11). Although the original one was located under the building, a new one, about 3-5 m deep, was created in the façade. Again, it was lined with high stones, this time with a stone vault overlay and an external opening that allowed access.

Many offerings were deposited there until the beginning of Tzakol period 300 CE. This building also fully corresponds to the pattern we have tried to present here. It seems to be clear that in early Uaxactun, a center of political power was unimaginable without the physical model of a natural or artificial cave. Although the ritual function of caves is often discussed, we would like to emphasize that in verified contexts it seems to be primarily an element of power.

Caves in the periphery

However, even in the peripheral areas of Uaxactun, caves with an obvious relationship to the urban structure of the area appear. These caves seemingly deviate from the outlined Sky-Cave and Earth-Cave line. However, two important factors should not be omitted – the first is time. During the long period of existence of the ancient city of Uaxactun, there were frequent changes of centers, and the symbolic, ritual and political significance of the various local caves may have changed with them. The second factor is the social organization of the city, where the most likely framework of basic social integration seems to have been families. According to their degree of kinship, may have been arranged in clans that occupied adjacent yards and thus formed an organic unit that we now very arbitrarily label as an architectural group. These groups clearly had varying degrees of autonomy at different stages of the city’s development. For example, it is clear that the Early Classic period, (especially during 4th-5th century) was among the most centralized. However, the 6th-8th centuries are also highly centralized. Conversely, the early stages of development, especially in the Preclassic period, show that individual groups had considerable degree of independence. The same applies to the 9th century and the Terminal Classic period. We believe that in the period of low centralization there were caves that fulfilled the role of *kab'ch'e'n* for the individual clans. This can be evidenced by the caves around which the cult was centralized in small, peripheral but densely populated groups. These may have been local representations of the horizontality of urban space administered by local clan elites. Almost all of these caves show the highest frequency of activity in the Middle and Late Preclassic and then just in the Terminal Classic period. This coincides precisely with the low level of centrality in these periods, when local caves

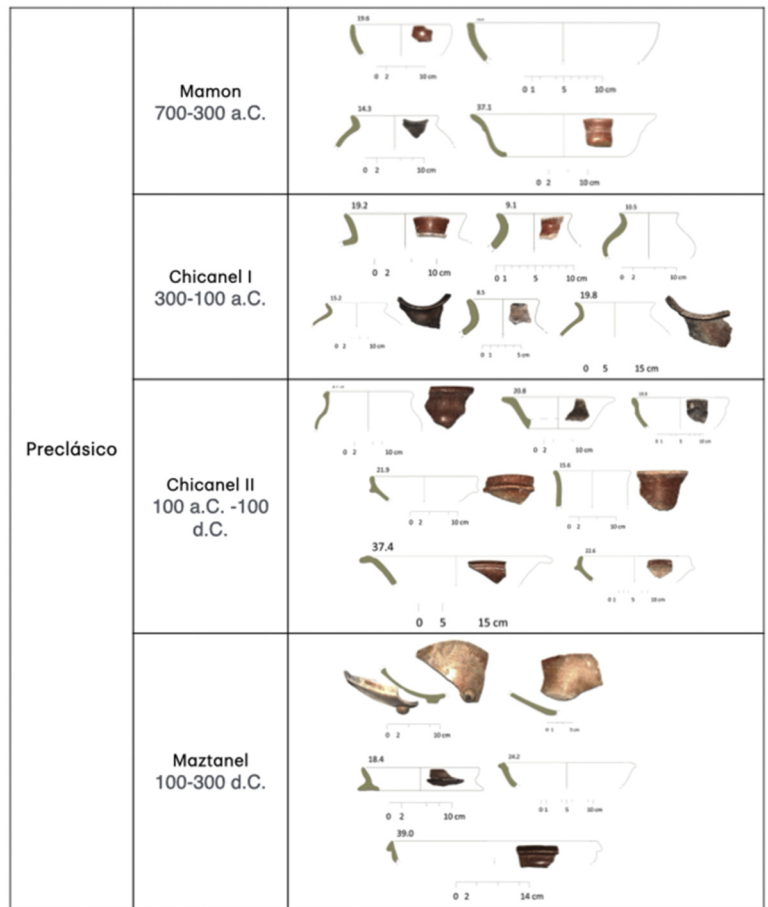


Fig. 14. Chronology and profiles of Preclassic pottery found in the caves of Uaxactun. Drawing by Dora García.

may have assumed the role of symbolic foundations for local centers of power. In the *kab'ch'e'n* system, what matters is no longer the presence of a high structure, but the presence of a certain framed settlement that the cave represents, whether by shared ideas of common ancestry or by localized myths related to a place or region. The cave seems to become a center of local identity and perhaps a source of legitimacy for local power.

We identified 29 caves in and around the Uaxactun area before using LiDAR, 9 of which were directly located at the Uaxactun core. Considerably more were discovered after LiDAR was involved, but most of them were found outside the city. Not all caves were used, some were unsuitable for ritual purposes due to their location, shape, or size, but others were perfectly adequate for such needs. Location, rather than size or shape, seems always to have been more decisive. By combining a relative chronology (ceramic phases) with an absolute chronology based on radiocarbon analyses (García 2024), we can say the greatest frequency of cave use is associated with the Preclassic period, from

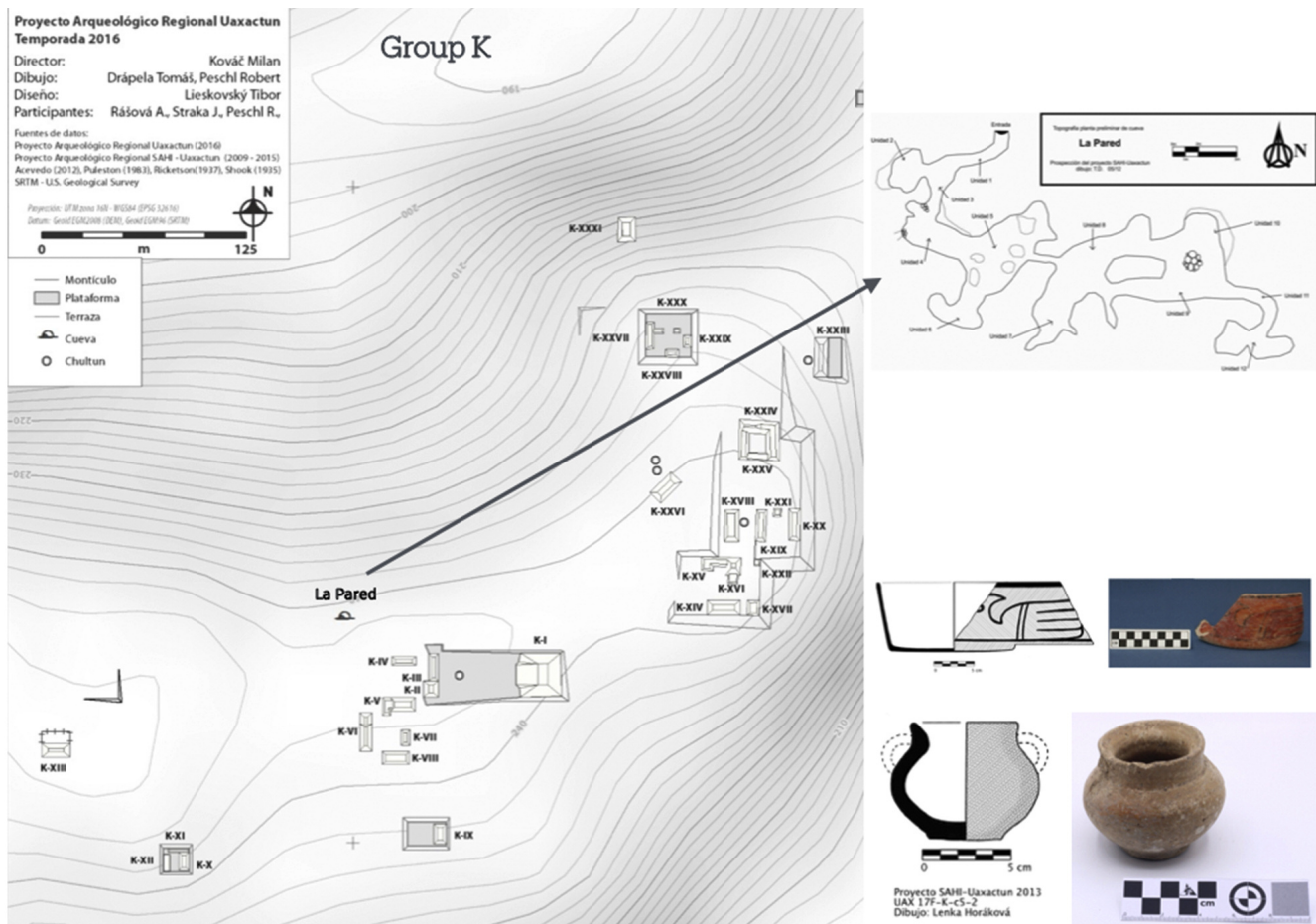


Fig. 15. Map of part of the Group K with the location of La Pared cave. To the right is a map of the cave and some of the more important findings. Photos and drawings by Fátima Tec Pool, Tomáš Drápela, Jakub Špoták and Lenka Horáková.

the Mamom phase, through the two Chicanel phases, up to the Matzanel (Fig. 14). Significantly more caves are found in the western part of the settlement. This is due to the karst massif in this area, while to the east the plain extends. It is therefore clear that settlements in the east are more likely to make use of symbolic replacement or artificial cave features, while settlements in the west resort to natural formations. We selected three caves from the western groups of the city that have considerable potential to fulfill the criteria for local patterns of the concept of *kab' ch'e'n*. These are the more remote architectural groups that we know as Groups K, Q, and G.

The La Pared cave is located in Group K, which is southwest of the center (Fig. 15). The cave is in close proximity to the buildings, so it must have been involved in the social life of the community of this group. It has up to 25 m of interior space and, as its name, La Pared "The Wall", suggests, there are also remnants of the walls that used to separate some of the galleries. Two test pits have been excavated in the cave,

revealing a strong ritual use in the Preclassic period. In unit 5 a small jar of the Flor Crema group was found, from type-variety Mateo Red-on-cream, according to its characteristics of the Matzanel phase of the Terminal Preclassic. In addition to the Preclassic samples, a bowl of the Saxché Orange-polychromed group with a representation of a bird was found. It is an interesting and rare sample of the Late/Terminal Classic offerings.

To the south of the center is Group Q, where up to two caves, La Pita 1 and La Pita 2, are located in close proximity (Fig. 16). They do not stand close to buildings, but near plazas and residential patios. Both caves have been used since the Preclassic period, but they apparently had their peak in the 9th century when centralized power disappeared from Uaxactun. The main cave here was La Pita 1. It is a small cave with a longitudinal axis of 16 m in a northwest-southeast direction and a width of 13 m in a northeast-southwest direction. The roof is low with a maximum height of 1.2 m. At the entrance of the cave there is an upright and roughly carved stone simulating a stalagmite or, in this

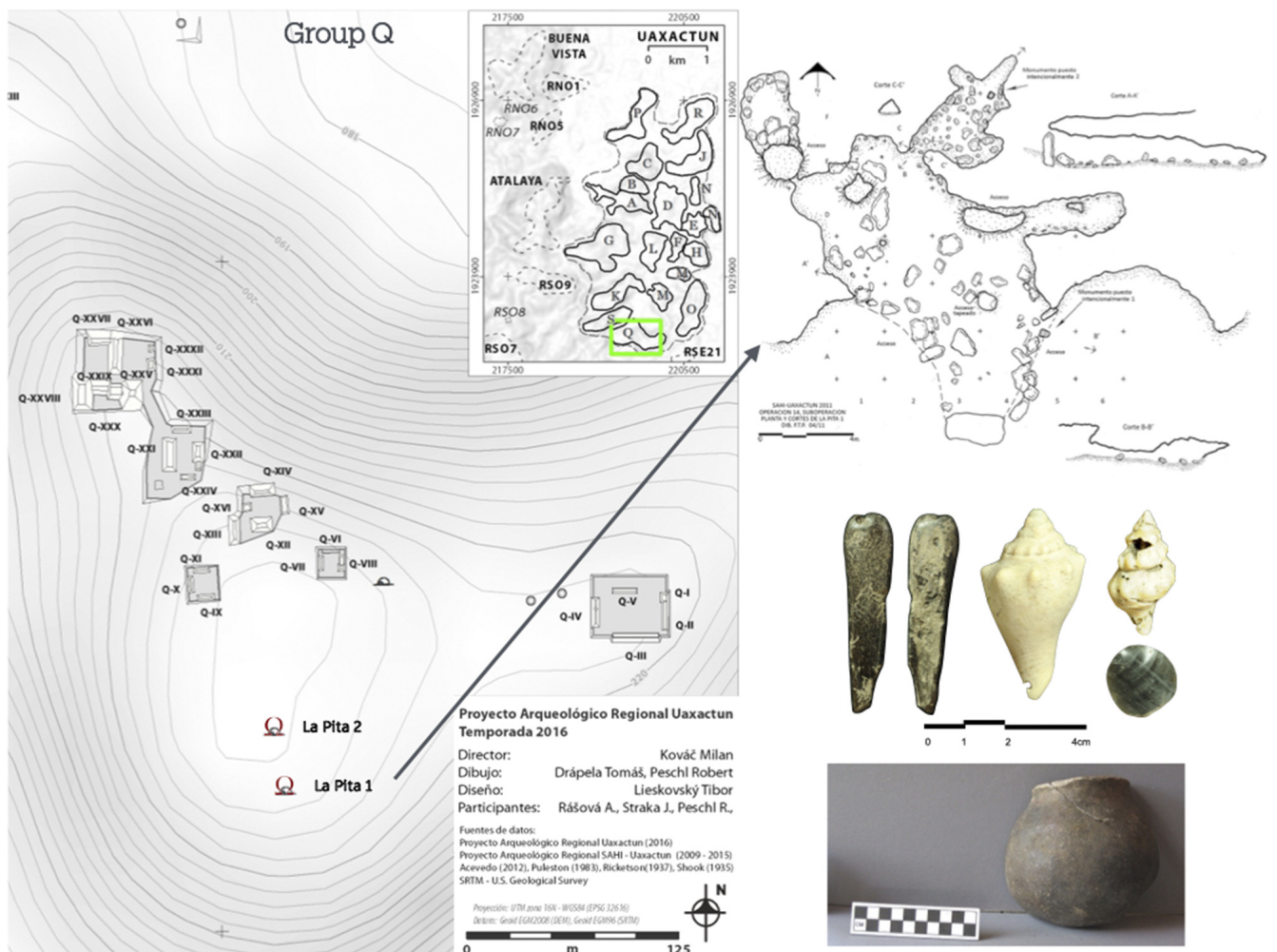


Fig. 16. Map of part of the Group Q with the location of La Pita 1 and La Pita 2 caves. To the right is a map of La Pita 1 and below it some of the more important findings. Photos and drawings by Fátima Tec Pool, Tomáš Drápela and Dora García.

case, symbolically representing a stela. Another small stone in the shape of a pseudo-stela was found standing upright in a very narrow branch of the cavity. Two fragmented and almost complete pitchers from the Chicanel I phase of the Boxcay Café group were recovered from these excavations. Although most of the pottery is from the Late Preclassic, Tzakol and Tepeu samples were also defined in smaller proportions (Alvarado et al. 2013, 469).

Group G represents a large, more sparsely populated area. Still, topographically, it forms a compact unit in the western direction of the core of the city. Samples C14 have shown that this group had a continuous population for several decades after 1000 CE (Kováč and Demján 2022). The central cave of this group was El Coral. However, El Coral (Fig. 17) has a rugged morphology with a total topography of 50 m and a 10 m slope. It should be noted that in El Coral, the excavation of gallery 6 showed the burial of an infant, which was

deposited in a natural niche of the cavity whose shape looks like a dwelling because it is a closed and isolated place inside the cave. Once the body was deposited, it was covered with hematite and then sealed. The fact that the cave had an important place in the local community is evidenced by excellent findings. Of these almost complete offerings, a gourd-shaped pitcher from the Boolay Café group of the Mamom phase was preserved. From the following Late Preclassic Chicanel phase, a tetrapod bowl with a cut rim from the Flor Crema group was found. In addition, a pod bowl from the Caramba Group was found, with Red-on-orange decoration and mammiform supports, a diagnostic of the Matzanel phase of the Terminal Preclassic. On the other hand, the general ceramic analysis showed a large sample of the Late Classic Tepeu phase and a total absence of the Tzakol phase (Alvarado et al. 2015, 456).

Overall, we can observe that several authors have already noted that some caves that do not belong to elite

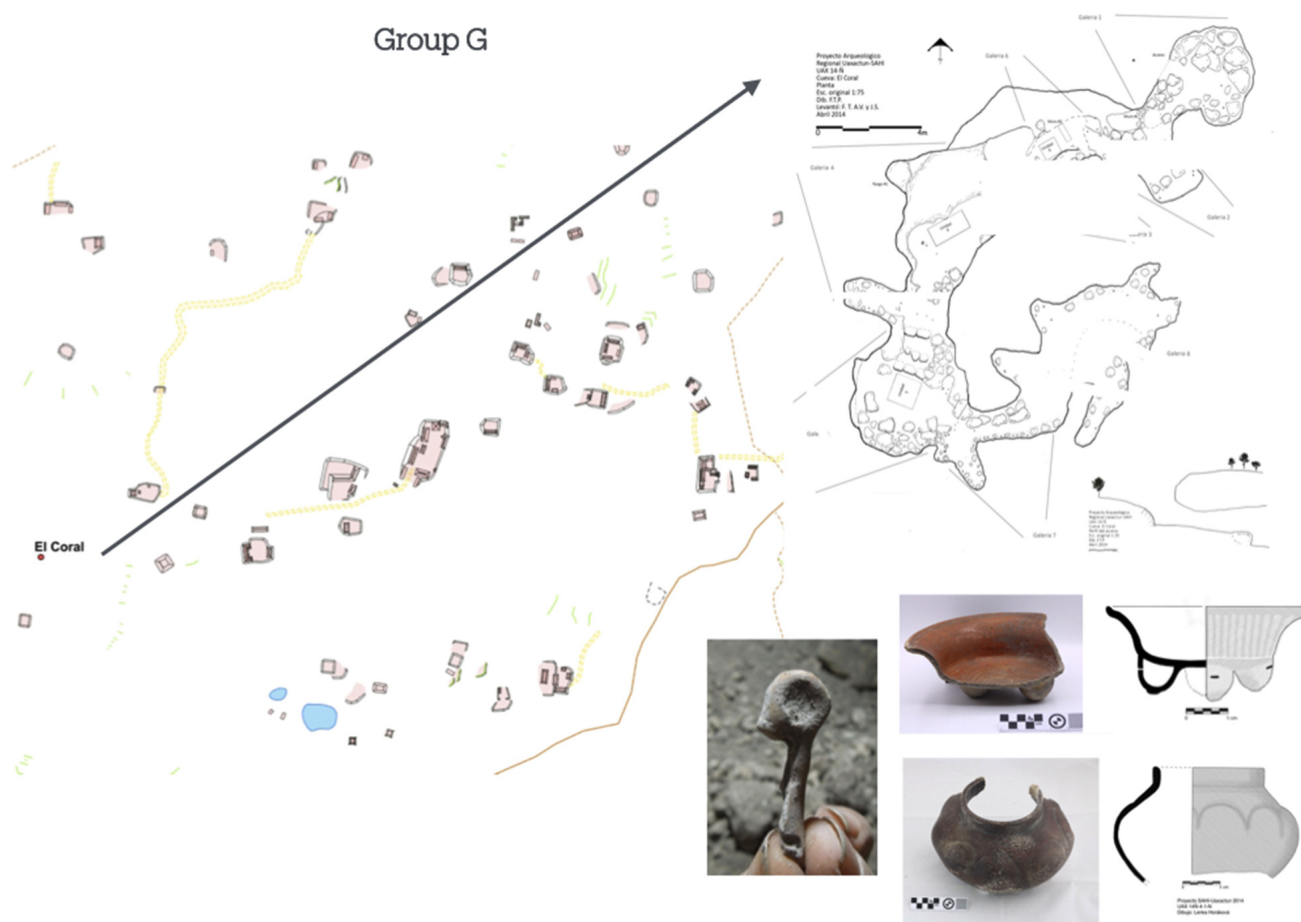


Fig. 17. Map of part of the Group G with the location of El Coral cave. To the right is a map of the cave and some of the more important findings. Photos and drawings by Fátima Tec Pool, Tomáš Drápela, Jakub Špoták and Lenka Horáková.

centers but are part of peripheral urban clusters may have played an important role (Smyth and Ortegón Zapata 2024). In our proposal, we would assign this role to the extended meaning of the concept of *kab'ch'e'n*, where a regional cave represents the “countryside”, in each case of a certain region. This is especially applicable in periods with low levels of political centralization. These caves may have played an important role in legitimizing the power of local elites.

Myth and political power

The unanswered questions remain: what type of spiritual power could the cave have imparted to the king? What was the basis of political power derived from the relationship between the cave and the local elites? What ideas accompanied this relationship? The answers could be rooted in ancient Maya’s mythological way of leading the world, which, however, offers more than one point of view.

Anthropogony

In the murals on the North Wall of the pyramid Sub-1A of San Bartolo, the image of the cave is an imposing backdrop of events, representing the activities of the gods. (Chinchilla 2011, 56; Saturno 2009, 26-27). The cave is decorated with the sign *ek* for a star. However, this sign probably also corresponds to beings that are the subject of astral mythology. In front of the cave, the extraordinary act of handing over the gourd – *chuj* (tecomate) into the hands of the Maize God takes place. In another sequence of the scene, the birth of the first humans from the same gourd occurs. The cave is therefore symbolically linked here with the beginning of mankind, with the birth of the first humans. A stalactite hangs from the top of the cave. The top is covered with flowers and various vegetation (Fig. 2). There are also representatives of reptiles, jaguar and birds, thus resembling the cosmological counterpart of the tree of life (Saturno, Taube and Stuart 2005). The most important element, however, is probably the outpouring of red volutes that emanate from the interior

of the cave. It is not blood, fire, or smoke, which it resembles in some aspect, but, as we have already mentioned, the volutes express an impersonal life force on the one hand, and on the other, a supernatural animating substance. In Preclassic iconography this imagery is quite frequent in scenes of sacrifice or presence of the sacred (Stuart 2017). In this depiction, it clearly defines the supernatural significance of the cave and its key role in shaping the first divine acts, especially anthropogony.

One of the keys to understand this kind of ideas is the image of the cave as the womb of the earth. It is very clearly shown, for example, in the Aztec stories and depictions of *Chicomoztoc*, the Cave of Emergence, the cave as a place of origin. We have good depictions of it in Codex Selden, Codex Antonio de León and specially in *Historia Tolteca-Chichimeca*. The latter depicted corresponds to its name (in fact it means Seven Caves) and recalls the womb from which the Central Mexican ethnic groups came into the world: the Michuaca, Tolteca, Tepaneca, Acolhua, Chalca, Huexotzinca, Tlaxcalteca, and lastly, in fact, the eighth Azteca (González Torres 1991, 63). Another version claims that from this cave emerged the goddess *Ilancueitl* (Old Skirt), who gave birth to a flint, which fell to the ground in the cave of *Chicomoztoc*, and from the fragments were born the first 1,600 people (González Torres 1991, 90). The concept of origin from a cave did not only survive in Mexican mythology. The cave has been understood as the primordial object that is the place of the origin of mankind in a number of Mesoamerican mythologies. It was from the cave that the first humans came to light from the bowels of the earth. This motif appears across Mesoamerica as far north as the Puebla cultures. After death, therefore, in cyclical thought, eschatology focuses on a return to the place of origin. For example, the Maya Lacandon recounted that their ancestors once came to this world from a cave, and people in their imaginations may emerge from there even today (Kováč 2002, 341). The birthplace of humanity and the first ancestors must have had immense ritual significance. This may have been the reason that the cave becomes the place around which the first groups of settlers gather. They want to be close to the place of the emanation of animating forces, the mysterious place of origin, the place of the end and the beginning. The ostentatious association of the king or local elites with the cave in this case would be related to the cult of ancestors, an identity linked to genealogical lines, that were extremely important to the Maya. Political power of the king would be directly derived from the ancestors on two levels. The politico-social, that is, from the right to land and the

power inherited from the ancestors, which they guaranteed from the underground. The second plane is religious, representing the possibility of being magically connected to the dead ancestors and using them to influence fertility, rains or other events important to the whole community.

Eschatology

We can assume the connection of the burial of ancestors in caves took place in the sense of *regressus ad uterum* (return to the womb) with the apparent expectation of rebirth. It could happen from the cave, as from the womb. People will come to the surface of the earth. The cave thus becomes a tomb not because it is the entrance to the underworld, but precisely because it is the womb. It becomes the repository of the dead because it is the place from which they come to the surface again.

Very close to this model is the case of *Quetzalcoatl's* myth of the stealing of bones from the underworld (Krickeberg 1985, 25-26). Although this may seem to be a Mexican motif, it actually has much wider Mesoamerican connections. Among the Lacandon Maya it was recorded as the story of an ancestor called *Nuxi* (real name is *Ah Lehibah*, "Hunter of Gophers") who visited the underworld, entered it through a cave, stole bones from the deities of the underworld, exited through another cave, and by means of incantation and touching the bones was able to bring life back to the dead (Kováč 2011). Another Lacandon myth tells of a star that goes to sleep in a cave at night in the form of a dog. This idea will not be far from Venus, which was also *Quetzalcoatl*, and the image of the underworld where he descended as Evening Star in the form of the dog *Xolotl*. The reason for this was precisely the theft of the bones. Perhaps the star sign on the cave of the mural at San Bartolo suggests that the cave is where Venus stayed during the period of the "invisible star" that fascinated the Maya and was associated with the underworld.

The greatest support for the mythological interpretation of rebirth, however, is provided by the story of the Maize God. In many scenes, in precise sequences such as the Vase of the Paddlers K3033 (Chinchilla 2011, 51-95), we see the Maize God dying in the underworld, followed by his rebirth scene in the afterlife. The rebirth may take place in the water, but very often it is represented by the emergence from the shell of a turtle. We have already mentioned that this hollow shell represented the earth cave and the connection with the words from the Yucatec linguistic family for the turtle (*ak*) and the cave (*ak-tun*) "turtle stone" (Barrera et al. 1995, 4, 7). In some depictions,

the rebirth of the Maize God is not by breaking free from the turtle's shell, but from the head/skull (Chinchilla 2011, 81). In Yucatecan, *hol* means "hole" and *ho'ol* means "head" (Barrera et al. 1995, 224-225); the Classic Maya glyph T 1040 takes the form of a skull and reads *JOL* (Montgomery 2006, 118) with the meaning "head/skull" (Stone and Zender 2011, 65). Terms in the *jol-jolom* range for head are very common in Mayan languages (Kaufman 2003, 275), but it is worth noting that in Proto-Mayan, Huastec, and some other Mayan languages, the term is used to mean cave, hole, cavity (Dienhart 1989, 109). Thus, the connection between a skull and cave also exists at the etymological level. This can more easily explain the possibility of a substitution as to whether the Maize God comes from the tortoise shell or the skull. However, likely it was always a subterranean primordial cave.

These connotations may point to a close connection between the cave and the resurrection. At the same time, however, we must not forget that the cave is at the same time a tomb. The Classic Maya hieroglyph for the tomb/grave is *MUHK* (Stone and Zender 2011, 109) and depicts a space at the boundary of light and darkness, just like the glyph for the cave, except that the whole skull is depicted in the center. There is very little difference between some versions of the glyph for the grave and the glyph for the cave (for example, there is a human jaw instead of a skull). These were in fact almost similar semantic concepts.

The cave-pyramid model, which, as we have seen, has very deep Preclassic roots, was apparently incorporated into the new burial model at the beginning of the Early Classic period. Each grave may have represented a cave, as the signs in the hieroglyphs suggest. Then each stone house, each building, represented on a small scale what was originally an acropolis or main pyramid in the cave-pyramid concept, beneath which was originally a cave. In a way, the concept was "democratized", much like the concept of Osiris – the Corn God – was democratized in ancient Egypt. Originally, the Egyptian king buried in the pyramid became, upon death, the god Osiris by completely exclusive way. But in later periods, any man in any grave became Osiris after death (Assman 1984). This, of course, involved the whole eschatological complex tending toward a dramatic expansion of the possibilities of eternal life.

Even among the Maya in the Preclassic period, the cave beneath the mythological mountain represented an architecturally modeled and ritually imitated concept that guaranteed the king could exclusively share the mystery of rebirth with the Maize God. After the great social changes associated with the end of the

Preclassic period, conditions were created likely for a more plebeian concept, where the grave under the house was a kind of cave under the mythological mountain with the promise of rebirth for the commoner as well. Deposition in the grave in the fetal position, which was widespread, only confirms that the grave/cave was a womb where one did not perish but where one waited for "new birth". Identification with the story of the rebirth of the Maize God from the Early Classic period onwards was no longer so exclusive; it became the property of the wider classes and thus direct participation in rebirth may have been a form of the new eschatology. But let us go back to the Preclassic period and our models in Uaxactun. What could mythological connotations of rebirth in the cave have meant for the supernatural status of the king? Presumably he appeared to possess the possibility of immortality, to hold the key to it, and presumably to be able to mediate some kind of immortality or resurrection for the general population (Kováč 2022, 226-227).

Cosmology

In hieroglyphic inscriptions we have preserved many references to the "Flower Mountain". This primordial cosmological object may be analogous to the ancient Egyptian primordial mountain Benben, which first emerged from the primeval ocean. It is also sometimes called the Mountain of the Five Flowers or the Place of the Five Flowers – *jo'* [T538] *witz* or *jo'* [T538] *nal* (Tokovinine 2008, 284). We have evidence that in the Early Classic it was accompanied by the sign *ch'e'n*. However, the Flower Mountain is particularly well known from Maya iconography referring to stylized lateral or frontal depictions of an animate mountain, or mountain cave, characterized by the presence of one or more flower symbols at the mountain's "brow" (Taube 2004). The earliest representation of a Flower Mountain is found in the Late Preclassic murals of San Bartolo, which we have mentioned several times already (Fig. 2). There, the Flower Mountain is part of a single complex, which also includes a cave. The cave-pyramid concept is also anchored there. In this case, the construction of the pyramids would have been an imitation of the primordial Flower Mountain. The acropolis together with the cave must then be a religious expression of this cosmologic concept. The question is, what exactly does this concept represent mythologically and why it was so important?

The answer may lie in the Aztec cosmological concept of the mountain containing the maize seeds. This mountain was called *Tonacatepetl* and contained maize and other seeds. These became the basis of human sustenance after the deliverance from the

mountain. There is well-supported research claims that one of the two main temples at Tenochtitlan represented *Tonacatepetl* and was dedicated to *Tlaloc* (King 2000). There is no reason to believe that a fundamentally different concept existed in the Maya area. In addition, we found its echo in contemporary Maya populations; for example, the "Flowering Mountain Earth", a concept of the present-day Tz'utujil Maya denoting a mountain located at the world's center, and associated with a tree of life which can take the form of a sprouting maize plant (Carlsen and Prechtel 1991). Even closer is the Ixil story about the primordial stone repository (a rock or cave) of all seeds, finally broken by the lightning of Saint Cherub and Saint Gabriel (Asicona, Banach and Romero 2019). We are very familiar with similar pictures from ancient Maya times which concern the pivotal role of the god *Chahk* or *K'awiil* (Valencia 2019, 131). In these cases, the cave-pyramid concept would represent the Flower Mountain (in the aspect of Mountain of Abundance), where all seeds and thus the fertility of the earth are enclosed at the beginning of time. The deliverer, as we can see from the iconography on the K2068 vase, was the god of rain and fertility, *Chahk*, who cut the mountain/rock/building with an axe. This was a direct pendant to the Aztec *Tlaloc*, which makes the concept of *Tonacatepetl* even more plausible.

In our particular case from Uaxactun, there is a very strong association with the cave El Respiradero. We have already mentioned that a cold air stream blows from this cave. However, it may not have been seen as merely a reviving principle for the dead. "The exchange of the aire can be felt at the entrances to caves it is a result of the differences in atmospheric pressure and is interpreted by the Maya as the cave breathing" (Brady and Prufer 2005b, 367). Wind from mountain caves for the Tz'utujil Maya is *xlaajuyu* which means "mountain breath" (Perez and Hernandez 1996, 158, 507). A sacred cave located around Santiago Atitlan, Guatemala, called *Paq'alib'al*, is where "...the south wind is born. Strong rains come from the cave because that is where the clouds are formed" (Christensen 2001, 84). Here we return to the Preclassic depiction from Chalcatzingo described above (Fig. 4), where clouds and rain were born in the cave. The mythological concept may thus have been related not only to the seed and crop retainer, but also to the production of fertile fruit-bearing wind and rain. This would be emphasized by the scene on vase K0530 where *Chahk* is sitting in his mountain-cave throne. The Classic tripod vessel depicting a wind god seated on top of the "Six winds" together with the sign *chan ch'e'n* (Tokovinine 2008, 284) would have a similar meaning.

If we are to summarize the cosmological perspective of the mythological image of the cave-pyramid from the point of view of a power, it appears the seeds that had to be delivered in order for humanity to prosper were placed in the mountain-cave at the beginning of time. This myth does not seem to have been fixed in the beginnings, but required periodic repetition. The seeds were planted annually into the earth, where they were "hidden" and required "deliverance." This deliverer may have been an early Maya king who, with his axe of power, imitated *Chahk*, opening the earth and releasing sustenance for his people. He resided on a copy of Flower Mountain / Mountain of Abundance and had the ability to influence the fertility of the land and the well-being of his people. The cave may have housed, not only all the seeds, but in parallel imaginings it also housed the rains and the fertile winds, which the king may have had the ability to magically regulate on a cosmic level and thus influence the harvest.

Rite of passage

We should also not omit that these caves may have been used for rites of passage, specifically rituals associated with the enthronement of the king. It is possible that his new magical qualities were acquired just after his bloodletting in the cave, when he "plunged" into the underworld, acquired some of the qualities of the Rain God or the Maize God, and emerged as a new man with supernatural abilities that legitimized his power. We know that caves like Naj Tunich served special purposes related to the power role of elites and may have been the site of rites of passage (Stone 1995). We do not have much information about such a cave function within the cave-pyramid complex, but there are strong indications (Heyden 1976). The artificial cave created in front of the royal complex H North at Uaxactun also seems to have had this purpose. It contained the paraphernalia of the founder of the new dynasty, king "Blood Head", where we have a record of the royal initiation and the first blood sacrifice on a scepter/perforator (Kováč et al. 2016, 9). In addition to the scepter, a ritual jade axe with a blade up to 37 cm long was also stored in this artificial cave (Fig. 13). This never used axe was an attribute of symbolic power and may have imitated the axe of the god *Chahk*, with which the king opened the Mountain of Abundance. In addition, the king on the scepter was directly depicted as naked, without any sexual characteristics (Fig. 18). Asexual nudity was not at all associated with royal prestige, rather with a newborn baby. Together with the whole context of the find, we can consider that it is connected with the rite of passage of the new king.

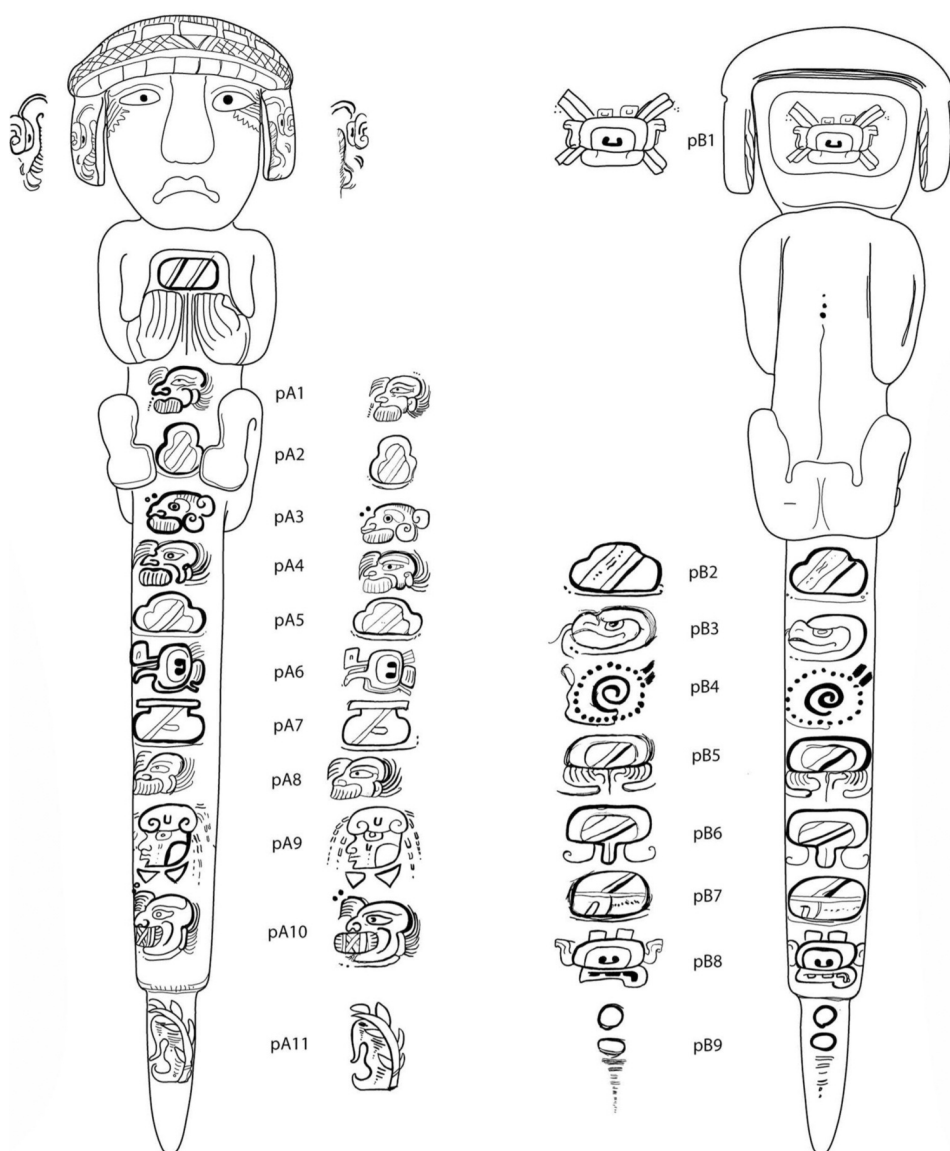


Fig. 18. The scepter from an artificial cave in the dynastic sanctuary H XVI covered by hieroglyphs in the shape of an anthropomorphic figure of a naked king. Drawing by Guido Krempel.

Conclusions

To try understand the function of the caves investigated at Uaxactun, it was first necessary to clarify the terms for cave and settlement from a linguistic point of view. It was also important to examine the symbolism of caves since Olmec times and the expressive forms that related concepts took in art and religion. Subsequently, we dealt with the cave-pyramid concept, which has wide evidence of use and many semantic associations. Finally, and in a narrower sense, we analyzed this concept for its use in urban complexes such as Sky-Cave and Earth-Cave. After demonstrating the concept's functionality on a theoretical level, we proceeded to test it on the three large ancient acropolises

of Uaxactun. The first was in Dos Torres, associated with the Cueva de Wech and Cueva Cerrada caves, the second in the El Tiburón complex, associated with the El Rosario and La Pacaya caves, which was the heart of the so-called Old Town of Uaxactun, and the third in the Group A complex, associated with the El Respiradero and La Cueva Colapsada caves, which was the heart of the so-called New Town of Uaxactun. In all cases we were able to verify the full functionality of the hypothesis. It is evident that the ancient Maya elites of the city frequently use the cave-pyramid model in its physical form.

We have shown that Uaxactun, is not only one of the oldest and longest inhabited Maya settlements, but also one of the most studied Maya cities, which can be an excellent laboratory to test hypotheses about the structure, use and meaning of the caves within the city. Thus, we noted that in the three main acropolises of the city, caves regularly occur in pairs, one just below the acropolis and the other lower down near the settlement.

This system corresponds well to the complex of *chan ch'e'n* and *kab'ch'e'n* Sky-Cave and Earth-Cave, with their respective political and religious significance. We have successfully tested these pairs and shown that the theoretical concept works very well with the actual data in all three cases. It is even very likely that the fourth acropolis at H North was part of this model, except that due to the absence of natural caves, an artificial one was built for the purpose of the *chan ch'e'n* concept. From our analysis, we found that this model was particularly characteristic of the early period of Maya history, i.e. the Preclassic period and the beginning of the Early Classic period. Later, it was probably increasingly replaced by more abstract expressions of the same ideas. Nevertheless, the

physical model certainly persisted later, and abstract models were also used earlier in non-cooperative settings. However, the very origins of the concept were linked to its physical representation in the political centers of the city. Our further working hypothesis was that the caves in the surrounding parts of Uaxactun were also part of this system. The Earth-Cave model was a plural category in periods of lower political centralization. This was applied to segregated groups inhabited by clans, who may have used these caves for ritual-political purposes under an identical concept. We tested the hypothesis on three groups, K, Q and G, where we always found one dominant cave associated with the overall territory of the architectural group and with numerous finds of offerings. The finds corresponded primarily to the Preclassic and Terminal Classic periods, consistent with the expected emphasis on these areas during a period of greater independence for subregional units. Although the overall issue could not be fully confirmed by these local caves, the evidence strengthened indications that further study should continue in this direction. On the other hand, we consider the evidence gathered in testing the Sky-Cave and Earth-Cave hypotheses for the city centers sufficient to argue that the ancient elites of Uaxactun possessed this concept and used it to present and justify their power.

In the last section, we discussed the reasons that may have led the Maya kings of Uaxactun's early period to believe that it was the connection of the central acropolis with the cave that was essential to establish their power. In addition to their active function for certain types of festivals and rites of passage, the caves at Uaxactun certainly played an enduring symbolic role. Gradually, we tested the anthropogonic, eschatological, and cosmological sequences of Maya and Mesoamerican myths that are associated with the meaning and symbolism of the caves. Only fragments of these have survived, but the combination of epigraphic evidence, iconography, and narratives in contemporary Maya communities offered us good starting points. Among the most recurrent themes is the origin of the first people from the cave. This motif would have allowed Maya kings to build their power on their connection to the ancestral cult; these ancestors would have guaranteed their claim to land, power, and social status through their enduring connection to the ruler. Another supporting motif is the rebirth associated with the cycle of the Maize God. We have demonstrated the connections between the cave, rebirth, and mythological cycle of

this god, and the eschatological ideas of the population. In this case, the king could be the guarantor of the cyclical immortality of both humans and crops, regeneration in conjunction with the central mythological cycle. This would give him power over the mystery of life and death translated into political power. The final motif was the Flower Mountain cosmological pattern, which incorporates the cave-pyramid concept as a cosmological model. There appeared to be a strong association with the sustenance enclosed in the mountain/cave, which may be released periodically by the king on behalf of the god *Chahk*. The Rain God is also dominant here for the seat of the fertile winds and rains enclosed in the cave. It is through the political representation of this god and his axe as a power-mythological tool that the king could be seen as a guarantor and regulator of the fertility of the land.

What may be disturbing is the high heterogeneity of possible motifs that the cave-pyramid complexes symbolically displayed. On the face of it, the elites and Maya kings at Uaxactun could not have been all that the mythological evidence presents us simultaneously. However, our evidence of the cave use from Uaxactun spans approximately 1800 years (between 900 BC – 900 AD). This is 18 centuries that had their internal dynamics, and it is quite likely that the weight of the various motifs changed over time, according to the religious setting of the moment. Some were certainly parallel and not mutually exclusive. They may thus provide a meaningful background for the justification of the political model of early royal power in this city. The above models may also contribute to the identification of similar contexts in other sites. Uaxactun may not have been the oldest Maya city, but it was certainly among the oldest and most influential. The well-known cave-pyramid concept was verified at Teotihuacan (Sload 2015; Heyden 1975b) and considered a Mesoamerican general pattern originating from the period around 100 BCE. The findings of the same concept from Uaxactun could date back to 900-600 BCE. Thus, we are dealing with one of the oldest models of the political-ritual use of caves in Maya cities, which deserves attention and further research.

The text was written within the project VEGA 1/0855/21 Chan Ch'e'n – The Celestial Cave as a mythological concept in the founding of Maya cities and its archaeological validation in an interdisciplinary context.

BIBLIOGRAPHY

- Arnauld, Marie Charlotte. "De Nacxit a Rabinal Achi: Estados territoriales en formación en las tierras altas mayas (Post-clásico)". *Los investigadores de la cultura maya*, 3. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche (1996): 232–267.
- Asicona, Lucas, Monika Banach and Sergio Romero. "Inq'a iyoltzil inq'a o'tla xaol: History, Ancestral Knowledge and Worldview in Ixil Maya Oral Traditions". *24th European Maya Conference "Contact and Conquest in the Maya World and Beyond"*. Cracow, Poland. Special Workshop 2. November 11th-16th, 2019.
- Assmann, Jan. "Ägypten: Teologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur". *Urban-Bücherei*, Vol. 366, Stuttgart (1984): 181.
- Alvarado Najarro, Silvia, Eva Tuchová, Sandra Ventura and Henry Rodríguez. "Análisis de cerámica: Tercera Temporada del Proyecto SAHI-Uaxactun". *Nuevas Excavaciones en Uaxactun III*, Temporada 2011, edited by M. Kováč and E. Arredondo, SAHI, Bratislava, (2013): 460–487.
- Alvarado, Silvia, Lenka Horáková, Mauricio Díaz and Julio Sierra. "Análisis cerámico de Uaxactun: Resultado de la sexta temporada de investigaciones". *Nuevas Excavaciones en Uaxactun VI*, edited by M. Kováč, S. Alvarado and T. Drápela, Temporada de campo 2014. Chronos, Bratislava (2015): 436–460.
- Awe, J. and Helmke, C. "Preliminary Report on the Reconnaissance of Cahal Witz Na, Roaring Creek Valley, Cayo District, Belize. The Western Belize Regional Cave Project: A Report of the 1997 Field Season". *Department of Anthropology Occasional Paper No. 1.*, edited by Jaime J. Awe. University of New Hampshire, Durham (1998): 200–215.
- Barrera Vásquez, Alfredo, Juan Bastarrachea, Refugio Vermont, David Dzul, Domingo Dzul. *Diccionario Maya, Maya-Español, Español-Maya*. Tercera Edición, Editorial Porrúa, S.A. México, 1995.
- Bonor Villarejo, J. L. "El complejo cueva-pirámide en la cultura maya antigua". *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, no. 99 (1991): 3–16.
- Brady, James E. "Cuevas no naturales: Una forma de arquitectura no reconocida en el Altiplano Maya". *III Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1989*, edited by J.P. Laporte, H. Escobedo and S. Villagrán. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (1993): 214–224.
- Brady, James E. "Settlement Configuration and Cosmology: The Role of Caves at Dos Pilas". *American Anthropologist* 99 (3) (1997): 602–618.
- Brady, James. "Exploring highland Maya ritual cave use: archaeology and ethnography in Huehuetenango, Guatemala". *Association for Mexican Studies*. Bulletin 20, 2009.
- Brady James. "The translation of a Maya cosmogram onto an uncooperative terrestrial landscape". *Maya Cosmology: terrestrial and celestial landscapes*, edited by M. Kováč, Verlag A. Saurwein (2019): 181–190.
- Brady, James and George Veni. "Man-Made and Pseudo-Karst Caves: The Implications of Subsurface Features within Maya Centers". *Geoarchaeology: An International Journal*, Vol 7, No. 2 (1992): 149–167.
- Brady, James and J. Bonor. "Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas. Perspectivas antropológicas en el mundo maya". *Sociedad Española de Estudios Mayas* (1993): 75–96.
- Brady, James E. and Irma Rodas. "Análisis de la naturaleza de los depósitos ceremoniales en cuevas Mayas: Investigaciones recientes en la Cueva de Los Quetzales". *VII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1993*, edited by J.P. Laporte and H. Escobedo. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (1994): 449–461.
- Brady, James and Keith M. Prufer. *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*. University of Texas Press, 2005a.
- Brady, James E. and Keith M. Prufer. "Maya Cave Archaeology: A New Look at Religion and Cosmology". *Stone Houses and Earth Lords: Maya Religion in the Cave Context*, edited by Keith M. Prufer and J. E. Brady. University Press of Colorado, Boulder (2005b): 365–379.
- Broda, Johanna. "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica". *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, edited by B. Iwaniszewski y Maupomé. México, IHH-UNAM (1991): 461–500.
- Carlsen, Robert S., and Martin Prechtel. *The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture*. Man 26-1 (1991): 22–42.
- Chinchilla, Oswaldo. *Imágenes de la Mitología Maya*. Museo Popol Vuh, UFM, 2011.
- Christenson, Allen J. *Arte y sociedad en una comunidad maya de las tierras altas*. Austin: University of Texas Press, 2001.
- Dienhart, John. *The Mayan Languages: A Comparative Vocabulary*. Vol. 1-3. Odense University Press, 1989.
- Digby Adrian. "A new Maya city discovered in British Honduras at the Las cuevas and an underground necropolis revealed". *London Illustrated News*, 232 (1958): 274–275.
- Fash William and Bárbara Fash. "Ritos de fundación en una ciudad pluri-étnica: cuevas y lugares sagrados lejanos en la reivindicación del pasado en Copán". *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*. Sociedad Española de Estudios Mayas (2006): 105–130.
- Fernández, Adela. *Pre-hispanic Gods of Mexico*. Panorama editorial, México, 1992.

- García Patzán, Dora Maritza. *Cerámica preclásica de Uaxactun. Una revisión tipológica y propuesta cronológica*. Ph.D. thesis in the program World Cultures and Religions, Historical sciences, Faculty of Arts. Comenius University in Bratislava, 2024.
- García Patzán, Dora Maritza and Milan Kováč. "Vasijas animadas. Vida y muerte de la cerámica maya". *Axis Mundi* 2(19) (2019): 1–19.
- García Patzán, Dora Maritza and Leticia Miguel Ros. "Del Preclásico al Clásico Tardío, depósitos de cerámica de la Estructura XII del grupo M de Uaxactun". *I Congreso de cerámica Mesoamericana*, edited by C. S. Martínez. Departamento de Investigaciones Arqueológicas, Históricas y Antropológicas, Guatemala (2021): 98–91.
- Graulich, Michel. *Fiestas de los Pueblos Indígenas, Ritos Aztecas, Las fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- González Torres, Yolotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Ediciones Larousse, México, 1991.
- Helmke, C. and Brady, J. "Epigraphic and archaeological evidence for cave desecration in ancient Maya warfare". *A Celebration of the Life and Work of Pierre Robert Colas*, edited by V. A. Saurwein. Munich, 2014.
- Heyden, Doris. "Caves, Gods, and Myths: World-View and Planning in Teotihuacan." *Mesoamerican Sites and World-Views*, edited by E. P. Benson. *Dumbarton Oaks*, 1975a.
- Heyden, D. "An Interpretation of the Cave Underneath the Pyramid of the Sun in Teotihuacan, Mexico". In *American Antiquity*, 40 (2) (1975b): 131–147.
- Heyden D. "Los ritos de paso en las cuevas". *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, no. 9 (1976): 17–26.
- Joralemon, Peter. *A Study of Olmec Iconography*. *Studies in Pre Columbian Art and Archeology*, no. 7. *Dumbarton Oaks*, 1971.
- Joyce, T. "Report on the British Museum expedition to British Honduras 1929". *Journal of the royal Anthropological Institute* 59 (1929): 439–459.
- Kaufman, Terrence. *A Preliminary Mayan Etymological Dictionary*, 2003.
- Kettunen, Harri and Christophe Helmke. *Introduction to Maya Hieroglyphs*. Wayeb, 2020.
- King, Heidi. "Tenochtitlan: Templo Mayor." *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2000.
- King, E. and Shaw, L. "A heterarchical approach to site variability". *Heterarchy, political economy and the ancestry of Maya*, edited by V. L. Scarborough, F. Valdez Jr and N. Dunning. Tucson: University of Arizona Press (2008): 64–76.
- Knigh, James Vernon (ed.). "X-Kukican: University of Alabama Investigations At A Maya Site In Yucatán, Mexico, 1965-1969". *Bulletin* 34. Bull. Alabama Mus. Nat. Hist., 2017.
- Kováč, Milan. *Slnko jaguára. Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov*. Chronos, Bratislava, 2002.
- „Príbeh Lovca krtkov“. Rak – Revue aktuálnej kultúry XVI/12 (2011): 12-18.
- "Hiatus en el fin de Preclásico y retorno de los reyes, Uaxactun, Guatemala". *Contributions in New World Archaeology* 3 (2012): 49–63.
- "Visual propaganda in the Maya Proto-Writing period: The example of stucco frieze from Palace H-Sub 2, Uaxactun, Guatemala". *Communicating the Sacred. Varieties of Religious Marketing*, edited by M. Hubina and F. S. M. Chan. Peter Lang Publishing, New York (2022): 211–232.
- Kováč Milan, Eva Jobbová and Guido Krempel. "The Legacy of an Early Maya King: Text, Imagery and Ritual Contexts of a Late Preclassic Cache from Structure H-XVI Sub, Uaxactun". *Mexicon*, Vol. XXXVIII (2016): 9–29.
- Kováč, Milan, Tomáš Drápela, Jakub Špoták, Dora García, Sandra Ventura and Mauricio Díaz. "Diez años del Proyecto Arqueológico Regional Uaxactun: principales resultados de una década de las investigaciones y reconstrucción preliminar de los eventos clave de la historia antigua del sitio Uaxactun". *XXXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, edited by B. Arroyo, L. Méndez and G. Ajú. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (2020): 497–506.
- Kováč, Milan and Radoslav Hlúšek. *Slnko zemetrasenia. Spiritualita súčasných mexických Indiánov*. Bratislava: Chronos, 2015.
- Kováč, Milan and Dora Maritza García Patzán. "Una vista al Petén Noreste desde Uaxactun". *Revista de la Dirección General del Patrimonio Cultural y Natural, Antropología e Historia de Guatemala DIAHA*. In print, 2024.
- Kováč, Milan and Peter Demján. "Datación mediante carbonos (C14) en muestras del 2009-2022. Nuevos análisis, recalibración de datos anteriores e interpretación completa de la cronología absoluta del sitio arqueológico Uaxactun, Petén, Guatemala". *Nuevas Excavaciones en Uaxactun XI*. Resultados de análisis de laboratorio, edited by M. Kováč and D. García. Chronos Bratislava (2022): 52–72.
- Krempel, Guido, Milan Kováč, Tomas Drápela and Silvia Alvarado Najarro. "Bolontun: un sitio extraordinario en la periferia de Uaxactun". In *XXVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, edited by B. Arroyo, L. Méndez Salinas and A. Rojas. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala (2014): 903–918.
- Krempel, Guido and Tomás Drápela. "Excavaciones y mapeo en Dos Torres-Bolontun". *Nuevas Excavaciones en Uaxactun V*, edited by Kováč M., S. Alvarado and M. Medina. Proyecto Arqueológico Regional SAHI-Uaxactun, Temporada de campo 2013 (2014): 475–495.
- Krickeberg, Walter. *Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

- López, Austin. *Cuerpo humano e ideología, Las concepciones de los antiguos nahuas*. UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2004.
- Millet, Luis. "Izamal: nuevos conceptos sobre antiguos hallazgos". *Boletín de la ECAUY*, vol. 19, núm. 99, Mérida (1989): 17–23.
- Montero Ismael. *Nuestro Patrimonio Subterráneo. Historia y cultura de las cavernas de México* (primera edición). INAH, Investigación Proa, 2011.
- Montgomery, John. *Dictionary of Maya Hieroglyphs*. Hypocrene Books, 2006.
- Moyes, Holley. *The Cave as a Cosmogram: The Use of Ritual Space in Ancient Maya Religion*. Ph.D. dissertation, State University of New York at Buffalo, 2006.
- Moyes, Holley. "The canoe in the cave: a foundational shrine at Uxbenka?". *Interim Report submitted to the foundation for the advancement of Mesoamerican studies* (FAMSI), 2007.
- Moyes, Holley and James Brady. "Cave as sacred space in Mesoamerica en Sacred darkness a global perspective on the ritual use of caves". *Sacred Darkness: A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, edited by Holley Moyes, University Press of Colorado (2012): 151–170.
- Pérez Mendoza, Francisco and Miguel Hernández Mendoza. *Diccionario Tz'utujil*. Editorial La Antigua Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín/Cholsamaj, 1996.
- Prufer, Keith. "Shamanism and Cave Ritual in Maya Belize". *Latin American Antiquity* 13, no. 2 (2002): 175–194.
- Reeder, Philip. *Cave exploration and mapping on the northern Vaca Plateau*. NSS News 51 (11) (1993): 296–300.
- Saturno, William. "High Resolution Documentation of the Murals of San Bartolo, Guatemala". Golden, Houston and Skidmore. *Maya Archeology I*. Precolumbia Meso-web Press (2009): 8–27.
- Saturno, William A., Karl A. Taube and David Stuart. *The Murals of San Bartolo, El Petén, Guatemala*. *Ancient America* 7, 2005.
- Schele Linda and Freidel. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow, 1990.
- Sheseña, Alejandro. "¿ Glifo Maya para " Siete Cuevas" ?". *Indiana*, 24 (2007): 367–399.
- Sheseña Alejanddro. "El vocabulario maya clásico de los ritos en cuevas". Mesoweb: www.mesoweb.com/es/articulos/vocabulario/Cuevas.pdf [28.10. 2024]. (2010).
- Sload, Rebeca. "When Was the Sun Pyramid Built? Maintaining the Status Quo at Teotihuacan, Mexico". *Latin American Antiquity*, 26(2) (2015): 221–241.
- Smith, Ledyard A. *Uaxactun, Guatemala: Excavations of 1931-1937*. Publication 588. Carnegie Institution of Washington, Washington D. C., 1950.
- Smith, Ledyard and Robert E. Smith. *Excavations at Uaxactun*. Carnegie Institution of Washington, Year Book, 1932.
- Smith, Ledyard. *Archeological reconnaissance in Central, Guatemala*. Carnegie Institution of Washington. Publication 608, 1995.
- Smyth, Michael and David Ortegón Zapata. "Deep caves, decorated pottery, and sacred landscapes: regal-ritual water in the Puuc Hills". *Mexicon*. Volume 46.2 (2024): 32–46.
- Sousa, Lisa; Poole, Stafford; Lockhart, James (eds). "The Story of Guadalupe: Luis Laso de la Vega's Huei tlama-huiçoltica of 1649". *UCLA Latin American studies*, vol. 84. Nahuatl studies series, no. 5. Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications, 1998.
- Stone, Andrea. *Images from the Underworld: Naj Tunich and the Tradition of Maya Cave Painting*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Stone, Andrea and Marc Zender. *Reading Maya Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. Thames & Hudson. New York, 2011.
- Stuart, David. "Earth-Caves and Sky-Caves. Intersections of Landscape, Territory and Cosmology among the Ancient Maya". Lecture presented at The University of Texas at Austin, December 2015.
- Stuart, David. "Un nuevo examen de los dioses triádicos entre los antiguos mayas". *V Mesa redonda del Mayab: La cosmogonía y la mitología entre los mayas*. Lecture presented at Mérida, Yucatán, October 19th-23rd., 2017.
- Taube, Karl A. Flower Mountain. Concepts of life, beauty, and paradise among the Classic Maya. *Res Anthropology and Aesthetics* 45 (2004): 69–98.
- Tedlock, Dennis. *Popol Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glory of gods and kings*. Touchstone, New York, 1996.
- Tedlock, Barbara. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New Mexico, 1992.
- Tec Pool, Fátima. "Exploraciones y Excavaciones en Refugios Rocosos y Cuevas". *Proyecto Arqueológico SAHI-UAXACTUN, Informe No. 2: Temporada de Campo 2010*, edited by M. Kováč and E. Arredondo. Bratislava (2010): 583–628.
- Tokovinine, Alexandre. *The Power of Place: Political Landscape and Identity in Classic Maya Inscriptions, Imagery, and Architecture*. Doctoral Thesis. Department of Anthropology. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 2008.
- Valdés, Juan Antonio, Federico Fahsen and Héctor L. Escobedo. *Reyes, Tumbas y Palacios. La Historia Dinástica de Uaxactun*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Antropología e Historia, México y Guatemala, 1999.
- Valencia Rivera, Rogelio. "Maíz y atole son su trono: K'awiil y la Montaña del susteno". *Maya Cosmology. Terrestrial and Celestial Landscapes*, edited by M. Kováč, H. Kettunen and G. Krempel. Munich: Verlag Anton Saurwein (2019): 131–144.
- Velásquez García, Érik, Albert Davletshin, María Elena Vega

- Villalobos, Florencia Scandar. "Panorama histórico del difrasismo chan ch'é'n y otras expresiones asociadas en los textos mayas: desde el protomaya hasta principios del siglo XIX". *VIII Mesa redonda Palenque: Chan Ch'en, El cielo y el pozo*. Lecture presented at November 6th 2017.
- Velásquez García, Érik and Vera Tiesler. "El Anecúmeno dentro del ecúmeno. La cabeza como locus anímico en el cosmos maya del clásico y sus insignias físicas". *Maya Cosmology, Terrestrial and Celestial Landscapes*, edited by M. Kováč, H. Kettunen and G. Krempel. Munich, Germany (2019): 85–98.
- Webster, James. *Speleothem evidence of Late Holocene climate variation in the Maya lowlands of Belize, Central America and archaeological implications*. PhD dissertation. Department of Geology, University of Georgia Athens, 2000.
- Weaver, Eric, Dunning, Nicholas, Smyth, Michael. P., Cortright, Beth, Jones, John, G., and Stinson, Chasity. "Preliminary investigation of a ritual cave site in the Puuc region of Yucatán, México: Actun Xcoch". *Journal of Cave and Karst Studies*. 77(2), 2015.
- Woodfill, Brent. "Three previously unrecorded cave features in the Western Highlands of Guatemala". In *Mexicon*. Vol. XXXVI, No. 4 (2014): 114–120.

„Použij teotl, Luku!“ Problém „energií“ v současných teoriích aztéckého a mayského náboženství

Zuzana Marie Kostířová

Katedra religionistiky, Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy,
Praha

Abstract: “Use the *teotl*, Luke!” The problem of “energies” in the contemporary theories of Aztec and Maya religion.

The paper surveys the evolution of the ideas of impersonal sacred (and „energies“) in the study of Aztec and Maya religion. On the one hand, the early interpretations were based on early evolutionary theories in anthropology and religious studies, specifically such theories as Animatism/Dynamism, Animism, and, to some extent, Totemism. Later, they were re-connected to theories of primeval Shamanism. At the turn of the century, however, there is a marked increase in the popularity of these new interpretations, which refuse the older theistic understanding of Aztec and Maya „gods“ and insist on them being „energies“ related most importantly to natural phenomena. Some authors (e.g. Joyce Marcus and, most importantly, James Maffie) even insist that there is no plurality of gods whatsoever and pre-colonial Mesoamerica believed in a single, monistic, ontologically primary force (*k’u* and/or *teotl*). The more radical the interpretation becomes, the less attention its author gives to primary material, sometimes (as in Maffie’s case) disregarding it completely. One of the possible reasons behind this is the influence of Alternative (“New Age”) spirituality and its central concept of (spiritual) energy, which projects itself into contemporary popular culture and closely communicates with the daily experience of inhabitants of contemporary global West. This situation calls for the re-evaluation of our biases and prejudices and, in some cases, also of the closer examination of primary sources to see whether they really support these radical interpretations.

Klířová slova: Maya religion; Aztec religion; *k’u*; *itz*; *teotl*; New Age Spirituality; Alternative Spirituality; Dynamism; Animism

V posledních několika desítkách let se v rámci mezoamerických studií hojně přetřásá problematika pojetí božství a jeho osobní či spíše neosobní charakter. V rámci panoramatu dvacátého a počátku jedenadvacátého století je tu jasně patrný pohyb směrem od osob-

ního pojetí numinózních bytostí k jejich daleko abstraktnějšímu chápání. Nepočítáme-li samotné počátky studia mezoamerických náboženství na konci 19. stol., jsou základy religionistiky předkolumbovských kultur Mezoameriky úzce spjaty s extrapolací antického či

křesťanského materiálu na materiál zjm. aztécký a mayský. Pro tuto formu interpretace je základní především rekonstrukce „pantheonu“, tedy systému antropomorfně pojatých božstev, která se blízce podobají lidem a podobně také jednají.

Přestože se ve své době jednalo o krok kupředu, stává se tento přístup v posledních desetiletích stále častěji terčem kritiky. V jejím rámci se badatelé ohrazují proti transatlantické komparaci se systémy, jež bezpochyby neměly se starou Mezoamerikou žádné kontakty, a theistická pojetí božstev chápou stále častěji jako důsledek neproblematicky převzatých předpokladů raných misionářů a kolonizátorů. Právě v rámci tohoto procesu následně dochází k proměně pojetí božství. Starší antropomorfní a spíše imanentní pojetí numinózních bytostí je stále častěji oslabováno nebo v podstatě opouštěno. Na jeho místo proniká představa, že se božstva předkolumbovské Mezoameriky podobala spíše jakýmsi energiím – a někdy se dokonce postulují univerzální, monistické pojetí jediné energie, do níž všechna zdánlivá „božstva“ konvergovala.

Cílem tohoto článku je tento pohyb stručně zmapovat, a to na dvou paralelních liniích. Za prvé, v kontextu náboženství Aztéků, kde je vázáno na pojem *teotl* spjatý především s dílem amerického filosofa Jamese Maffieho a chápaný jako zcela neosobní. Přestože se nám na první pohled může jevit, že jde o zbrusu nový, mimořádně radikální pohled na mezoamerické božství, ve skutečnosti se tato interpretace opírá o raný evolucionismus přelomu 19. a 20. stol., specificky pak o pojem *mana* a teorie dynamismu. A za druhé, podobný proces se objevuje i v rámci zkoumání náboženství Mayů, kde je naopak úzce spojen s pojmy jako zjm. *ch'ulel* a *itz*. I zde dochází k reinterpetaci obou fenoménů v intencích neosobních energií, a to v současné době často v návaznosti na nový animismus vycházející z reinterpetovaného díla antropologa Tima Ingolda.

V aztéckém i mayském případě do věci vstupuje problematika vlivu současné alternativní spirituality (zjm. jejího konceptu (spirituální) energie) na humanitní vědy. Alternativní spiritualita, dříve označovaná jako „New Age“ či „hnutí nového věku“,¹ v češtině též zlidověle „ezo“ nebo „ezoterika“,² je velmi ambiciózní a prudce se rozvíjející nové náboženství, které představuje zcela zásadního hráče na poli religiozity současného globalizovaného Západu. Pochází především

z USA a Západní Evropy, je však velmi rozšířená i v některých silně sekularizovaných postkomunistických zemích. Na Slovensku, které je stále rozsáhle křesťanské, je její vliv zřejmě menší než v Česku, kde sociologické výzkumy proběhnuvší v posledních cca patnácti letech odhadují množství jejích příznivců až na 40-50% populace (Hamplová 2013). Je však důležité zdůraznit, že diskurs alternativní spirituality se nemezuje jen na bezprostřední kruhy jejích aktivních přívrženců, ale proniká celou západní popkulturou. Pro tento jev zavedl britský badatel Christopher Patridge počátkem 21. století termín „okultura“ (*occulture*; Partridge 2004a, 2004b), který označuje volnou směs prvků západního esoterismu, alternativní spirituality a v některých případech i současného pohanství (dříve „novopohanství“) pronikající mediálním světem globálního Západu. Přestože popkultura samozřejmě nadále obsahuje elementy spjaté s křesťanstvím, jsou křesťanské obsahy pro své konzumenty snadno identifikovatelné jako „náboženské“ a stávají se v kontextu globální popkultury stále více menšinovými. Naopak „okultura“ bývá typicky vnímána většinou společností jako nábožensky neutrální (a to i tehdy, je-li vliv alternativní spirituality na dané dílo opravdu masivní, jako např. ve filmu *Avatar*). To pochopitelně velmi usnadňuje šíření základních idejí, na nichž je postaven její světonázor, stejně jako jejich nepozorované pronikání do vědeckých diskursů. Tohoto vlivu nezůstala ušetřena ani religionistika, která si jinak velmi pečlivě hlídá, aby její diskurs zůstal pokud možno nábožensky neutrální (viz např. Kostíková 2018b). Je to proto, že alternativní spiritualita je stále studována víceméně pouze v úzkých kruzích specializovaných odborníků a pro širší kontext oboru (natož společnosti) tak zůstává prakticky neviditelná. Je proto paradoxní, že zatímco se religionistika úporně snaží vystrnadit z oborového diskursu poslední zbytky vlivu křesťanství, z druhé strany se v ní nepozorovatelně šíří vlivy alternativní spirituality (Kostíková 2018b). Hledání neosobních forem posvátna u mezoamerických Indiánů, o kterých pojednává tento text, je významnou oblastí, kde se její vliv projevuje.

Tento text navazuje na některé mé starší práce a konferenční příspěvky reflektující historický vývoj studia náboženství Mezoameriky. Dlouhodobě jsem se mu věnovala především s ohledem na náboženství Mayů, a to zvláště v knize *Kosmické stromy a magické*

1 Terminologie zde není ustálená a všechny zmíněné pojmy se užívají paralelně a v podstatě záměnně. Sama dávám přednost termínu „alternativní spiritualita“, který představuje vhodný kompromis respektující emické sebepojetí jejích příznivců

2 Zde je třeba dávat pozor na případnou záměnu s termíny „esoterismus“, „západní esoterismus“ nebo „západní esoterní/esoterické tradice“. Na rozdíl od nich nejsou „ezo“ či „ezoterika“ pojmy odborné, nýbrž lehce pejorativní produkty diskursu, jenž je vůči alternativní spiritualitě často více či méně hostilní. Jako takové nejsou vhodné pro odborné použití.

portály (Kosticová 2023b). Celá závěrečná kapitola této monografie se věnuje nepřiznaným vlivům alternativní spirituality na různé interpretace mayského náboženství včetně krátké subkapitola o fenoménu (spirituální) energie. Co se týče náboženství Aztéků, rozsáhle jsem se mu věnovala především v článku, jehož cílem je zmapovat pojem *teotl* v pojetí Jamese Maffieho, prozkoumat relevanci jeho zdrojů a především jej zásadně zproblematizovat (Kosticová, in print). Text, který jehož publikace se připravuje, zároveň navazuje na mé vystoupení na konferenci *Hľadani indianskej Ameriky* v r. 2023 v Pardubicích.

Cílem tohoto článku je sesadit tyto dvě dosud oddělené linie mého výzkumu dohromady, porovnat je a především prodiskutovat jejich problematické stránky. Za prvé, je třeba projasnit teoretické kontexty módní vlny mezoamerického neosobního posvátna, zvláště pak jejich souvislost se starými a zásadně problematickými teoriemi náboženského evolucionismu (animatismus/dynamismus, animismus, totemismus a primordiální šamanismus). A za druhé, chci ukázat, jak se neosobní pojetí božství sice ubírá v aztéckém a mayském kontextu po dvou v zásadě odlišných kolejích, jeho výsledek je však kupodivu obdobný: odmítnutí osobního pojetí numinózních bytostí ve prospěch „energií“. Tento fenomén jasně svědčí o tom, že tu působí tentýž nepřiznaný vliv. Tím je podle mého názoru právě fenomén spirituální energie, základní „tvrdá ortodoxie“ alternativní spirituality (Partridge 2004b).

Neosobní energie v aztéckém náboženství

Počátky pojetí teotlu jako neosobní síly jsou spjaty s polovinou dvacátého století, zvláště s dílem Arilda Hvidtfeldta. Ten na konci padesátých let obhájil na Kodaňské univerzitě disertační práci, která později vyšla v r. 1958 pod názvem *Teotl and Ixiptlatli*. Teoretické základy knihy jsou spojeny s raným evolucionismem v antropologii náboženství, zjm. s polynéským pojmem *mana* a představou, že náboženství se vyvíjejí lineárně od neosobního posvátna k osobnímu (Hvidtfeldt 1958; cf. Meylan 2017). Je všeobecně známo, že tato vize kulturní evoluce má silně hodnotící náboj. Teistické, osobní pojetí numinózních bytostí je v ní chápáno jako nadřazené „primitivnímu“ pojetí neosobnímu, jež je během kulturního vývoje oprávněně překonáno (Meylan 2017). Kultury Polynésie popsané Robertem Margettem a Robertem H. Codringtonem a jejich koncept *mana* (převzatý zjm. Friedrichem Maxem Müllerem) přitom sloužily jako typizovaný příklad takového raného „primitivního“ náboženství (Meylan 2017, v češtině též Horyna 1994). Slovo „primitivní“ používám právě

proto, že se hojně vyskytuje i v *Teotl and Ixiptlatli*, zvláště v jejím teoretickém úvodu (Hvidtfeldt 1958: 44-45 a passim). Ten vychází z dobové komparativní religionistiky a její teorie evoluce od neosobního *mana* k teistickým božstvům, která se v současné literatuře někdy označuje jako *dynamismus* nebo *animatismus* (Meylan 2017; Horyna 1994). Hvidtfeldt tuto teorii, jež byla už v jeho době v podstatě překonána (Meylan 2017), přijímá jako spolehlivou danost, a na jejím základě buduje úvahu o povaze aztéckého pojmu *teotl*. V jeho pojetí jsou Aztékové blíže „primitivní“ než rozvinuté urbánní kultuře. Přestože dle Hvidtfeldta zcela nerozvinutí jistě nebyli, ve srovnání s městskými státy Starého světa prostě „působí podstatně primitivnějším dojmem“ (Hvidtfeldt 1958: 70-71). Z toho má plynout, že přestože obraz aztéckého náboženství je víceméně theistický, musí nutně obsahovat stopy evolučně staršího neosobního posvátna. Kniha představuje pokus dokázat, že pojem *teotl*, typicky překládáný jako „bůh“ či „božstvo“ (viz např. Garibay 1989: 366), je sice v rané koloniální době již skutečně chápán teisticky, ale v některých aztéckých rituálech se objevuje v kontextu, který by mohl naznačovat původní neosobní význam (Hvidtfeldt 1958: 100). Hvidtfeldt sám sice překlad „bůh“ neodmítá a uznává jej jako nadále platný pro většinu případů jeho výskytu, připojuje k němu však druhou možnou variantu, totiž „něco naplněného *mana*“ (*something filled with mana*; Hvidtfeldt 1958: 104).

Dalším raným zdrojem, který bývá někdy citován na podporu reinterpretace pojmu *teotl*, je monografie *Alt-mexikanische Kulturen* německého antropologa a iberoamerikanisty Waltera Krickeberga (1966). Podporou pro neosobní interpretaci tohoto pojmu představuje mimo jiné Krickebergův údajný překlad slova *teotl* jako *Kraft* („síla“, „moc“); na Krickeberga se odkazuje např. Kay Almere Read (Read 1998: 145; zprostředkovaně přes Read z něj vychází také James Maffie) a, jak se zdá, také Klor de Alva. Krickeberg nicméně ve skutečnosti tvrdí, že Aztékové dávno přerostli primordiální fázi uctívání přírodních sil vtělených do předmětů, a explicitně označuje jejich náboženství za „polytheismus“ disponující nejen „pantheonem“, ale dokonce i vírou v nejvyšší bytost (Krickeberg 182-185). Můžeme-li věřit rejstříku, pak se pojem *teotl* v knize vyskytuje pouze jedenkrát a Krickeberg jej překládá jako „bůh“ (Krickeberg 1966: 124). Zařazení Krickeberga mezi zdroje podporující neosobní pojetí *teotlu* je tak nade vší pochybnost pouhé nedorozumění.

Otevřenost vůči neosobní rovině pojmu *teotl* však uvedl do USA především José Jorge Klor de Alva. Na rozdíl od Hvidtfeldta, který respektoval i theistickou interpretaci tohoto pojmu, přebudoval Klor de Alva celé pojetí aztéckého náboženství a vymyslel pro ně

termín „teoyoismus“ (*teoyoism*; Klor de Alva 1979). Byl především přesvědčen, že aztécká božstva byla daleko méně osobního charakteru, než bohové Starého světa, a že aztécké náboženství bylo obecně daleko méně zaměřeno na božstva, než se dosud předpokládalo. Je důležité zdůraznit, že kompletní argumentace ve prospěch „teoyoismu“ je obsažena výlučně v jeho disertační práci *Spiritual Warfare in Mexiko: Christianity and the Aztecs*, již obhájil v r. 1980 a která nebyla nikdy publikována. Zůstává tak dostupná pouze fyzickým návštěvníkům univerzitní knihovny.³ Většina autorů, kteří na Klor de Alvu navazují, proto citují pouze kratičkový článek „Christianity and the Aztecs“, který vyšel v r. 1979 v časopise *San Jose Studies* (Klor de Alva 1979) a ve kterém ve stručnosti a prakticky bez poznámkového aparátu shrnuje své postoje. Rekonstrukce argumentace, která stojí za pojmem „teoyoismus“, není z článku možná – jedná se opravdu jen o stručný esej, jež by byl v dnešní době nutně hodnocen spíše jako popularizační počín než jako odborný akademický text.

Klor de Alva měl poměrně velký vliv na následující generace znalců aztéckého náboženství a jeho neosobní pojetí pojmu *teotl* se začalo lavinovitě šířit. Počínajíc koncem osmdesátých let se (výlučně i nevýlučně) pojetí *teotlu* jako neosobní síly objevuje v mnoha zásadních amerických publikacích věnujících se aztéckému náboženství, a to od těch populárních (Boone 1994, Townsend 2009 [1992]) až po odborné studie (Read 1998). Toto chápání *teotlu* je ale zároveň v ostrém kontrastu s tradičnějším theistickým pojetím, které najdeme v díle mexických badatelů (např. León-Portilla 1963). Přestože ani mexické akademické prostředí nezůstalo ušetřeno interpretace božstev jako „časoprostorových energií“ (což uvidíme zjm. v mayském kontextu), s výlučným důrazem na *teotl* jako „elektrické podobnou energii“ se setkáme především v dílech amerických odborníků.

Obzvlášť zásadní osobností, která v současné době hlasitě propaguje exkluzivní pochopení pojmu *teotl* jako neosobní síly, je americký filosof James Maffie. V jeho díle se již možnost theistického uchopení pojmu *teotl* vytrácí docela a nahrazuje je jeho interpretace coby neosobní všudypřítomné matérie, z níž je stvořen svět. Je dobré poznamenat, že Maffie ve svém pojetí vychází výhradně ze sekundární literatury (jeho hlavním zdrojem je Klor de Alva a jeho zmiňovaný kratičkový esej; Maffie 1999, 2014; Klor de Alva 1979). Sám dokonce explicitně uznává, že žádnou oporu v primárních

pramenech jeho interpretace nemá a že je proto založena pouze na nepřímých indiciích (Maffie 2014: 11). Maffieho publikované texty, které se tak či onak týkají konceptu *teotl*, se datují od roku 1999 do současnosti, přičemž nejvlivnější z nich je bezesporu monografie *Aztec Philosophy*, jež vyšla v r. 2014. Jejím východiskem je Maffieho autoritativní tvrzení, že *teotl* v žádném případě není „božstvo“, nýbrž „dynamická, oživující posvátná síla, moc či energie, která neustále tvoří a regeneruje sama sebe“ (Maffie 2014: 21-22). Aztékové (zjm. aztécké elity) podle něho vůbec v žádná božstva nevěřili a jejich filosofie i náboženství se točily pouze kolem konceptu *teotl*. Vzдор extrémní radikalitě této teorie se jedná o poměrně vlivného a citovaného autora, který navíc zanechal svůj otisk i v popularizační sféře jako zdroj (či přímo autor) online encyklopedických hesel o aztécké filosofii.

Neosobní energie v mayistice

Interpretace mayského náboženství má v tomto ohledu pozoruhodně podobný osud. Po mnoho desítek let se pohybovala víceméně v souladu s osobním pojetím božstev a numinózních bytostí – až zhruba do konce 20. stol. (zjm. Thompson 1990 [1975] a Morley 1947) bylo naprostou samozřejmostí popisovat jména, povahu a funkci mayských božstev chápaných osobně a theisticky. Přesto se i v této době objevují hlasy, které theistické pojetí zpochybňují. Patřila mezi ně především kunsthistorička Tatiana Proskouriakoff, která byla přesvědčena, že božstva vznikla v podstatě jako personifikace přírodních sil kombinované se zbožštělými předky (Proskouriakoff 1978). Mayské náboženství tak mělo dle Proskouriakoff ve své podstatě animistický charakter (Solomon 2002).

Na tomto místě je třeba poznamenat, že i mezi těmi, kdo vnímali mayské náboženství především theisticky, existovala myšlenka, že mezoamerická božstva původně vznikla z uctívání přírodních sil. Tvrdí to konečně např. i Morley (1947: 210; Kostiřová 2023b: 72-73). Tyto myšlenky je však třeba vnímat v propojení s dozníváním evolucionistického milieu počátku dvacátého století a s obecnou představou, jak náboženství v lidských kulturách vůbec vzniká a proč. I vzhledem k charakteru pozdějšího archeologického a epigrafického výzkumu je třeba konstatovat, že se jednalo o spekulace založené na dobových teoriích a komparativním materiálu. Hmatatelnými důkazy tyto úvahy podloženy nejsou. Co víc, v různých obrazech mayského náboženství, s nimiž se setkáváme u různých autorů, je jasně

3 Na Google Books je možno disertaci digitálně prohledávat, musí tedy existovat její scan. Pokoušela jsem se proto s knihovnou korespondovat a požádat buď o zaslání elektronické kopie, nebo digitalizaci textu (byť jen částečnou). Nedočkala jsem se však žádné reakce. Práci lze tedy považovat pro praktické účely za nedostupnou.

patrné, jak jsou ovlivňovány náboženským přesvědčením badatele samotného. Křesťané jako zjm. Thompson (Coe 1986; Kosticová 2023b: 79) spíše inklinovali k theistickému obrazu mayského náboženství. Naopak přísná ateistka Proskouriakoff měla daleko spíše tendenci k odstupu od theistické interpretace a odmítání, že by Mayové uctívali skutečná „božstva“ (Coe 1986; Kosticová 2023b: 82)

Postoj Proskouriakoff ovlivnil i její žákyni Joyce Marcus, významnou expertku na starou zapotéckou kulturu a jednu z prvních, kdo upozornili na nedostatečně reflektovanou a předsudky zatíženou povahu studia mayského náboženství (Marcus 1978: 172-191). Výsledkem této chvályhodné kritické perspektivy však bylo tvrzení, že Mayové uctívali neosobní posvátnou sílu *ku*, která byla personifikována jako božstvo Hunab Ku (k tomuto pojmu viz Kosticová 2018a: 154-155); nad jeho rámec měli Mayové uctívat pouze přírodní síly a posvátné předky. Je vhodné zdůraznit, že Joyce Marcus publikovala tyto postoje koncem 70. let, tedy v době, kdy se boom luštění mayského písma teprve rozjížděl a jeho výsledky byly stále ještě v počátečním stadiu. Fakt, že její obraz mayského náboženství nemá příliš velkou podporu v epigrafickém materiálu překypujícím theonymy, je proto nutno chápat v dobovém kontextu. Je ale zároveň významné, že pozdní sedmdesátá léta jsou již obdobím kvetoucí kontrakultury a její spirituální složky v podobě hnutí nového věku („New Age“). Důraz na posvátnou neosobní sílu *ku* tak může již teoreticky být provázán s ideami „subtilních energií“ (Albanese 1999), které jsou, jak uvidíme v závěrečné části tohoto textu, pro alternativní spiritualitu zásadní.

V následující dekádě došlo k velikému boomeru luštění mayského písma, v jehož důsledku se větší část mayistiky zaměřila na obrovský influx primárního materiálu a otázka náboženství se načas ocitla na vedlejší koleji. Paralelně však do oboru postupně pronikal vliv teorií Mircey Eliada a Petera Fursty (Kosticová 2023b: 94-126) a hlavním dobovým tématem se stal mayský šamanismus a změněné stavy vědomí (Freidel, Schele a Parker 1993, Kosticová 2023b: 139-184, viz též Kosticová 2019). V tomto ohledu se může začít objevovat představa, že mayští „šamani“ v nějakém smyslu manipulovali s neosobními energiemi. V díle Lindy Schele a Davida Freidela ji najdeme zjm. v interpretaci pojmů *itz* a *ch'ulel*. *Itz* (či *yitz ka'anil*) je nejčastěji pojímán jako komplex kapalin posvátného charakteru, mezi něž patří především míza, kopál, nebo déšť – oba autoři jej však místy interpretují i jako nefyzickou magickou substanci (Freidel, Schele a Parker 1993: 51, 210; cf. Kosticová 2023b: 263-264). Ještě abstraktnější pojetí se dostalo fenoménu *ch'ulel*, jedné z „duší“ člověka, o němž Mayové věřili, že se nachází v lidské krvi (podrobněji

viz Kosticová 2018a: 283). Zde se blížíme skutečnému pojetí *bona fide* neosobní síly protékající vesmírem, který se limitně blíží Maffieho interpretaci pojmu *teotl* a který Linda Schele v jednom televizním interview přirovnala k univerzální „síle“ z filmové ságy *Hvězdné války* („Glyphers“ 2014 [1994], cf. Kosticová 2023b: 264). Přesto je zásadní konstatovat, že se tento koncept vyskytuje v tehdejší mayistice spíše okrajově a nikterak se neprotíná s pojetím mayských božstev. Ta jsou v díle Schele i Freidela nadále vnímána jako osobní, theistické, nejčastěji převážně antropomorfní bytosti (Freidel, Schele a Parker 1993). Točíme-li se tak v aztéckém kontextu a ve starší mayistice kolem teorií dynamismu či animismu, zde zůstáváme v teoretickém kontextu post-eliadovského šamanismu, v němž je to právě šaman, ať už člověk nebo bůh (zjm. Itzamnaaj), kdo s neosobní posvátnou silou manipuluje a přivádí ji z „jiného světa“ (*Otherworld*). Ke kompletní redukci božstev na neosobní energie nedochází.

S pojetím božstev jako personifikací posvátných sil se však přesto lze v té době setkat, a to zejména v kroužku mexických badatelek a badatelů shromážděných kolem Mercedes de la Garza Camino (např. Sotelo Santos 2002: 83-114). Je však třeba zdůraznit, že do neosobního *ku* Joyce Marcus mají jejich teorie stále daleko. Božstva tu existují dále, jsou absolutně transcendentní a vstupují do materiálního světa pomocí hierofanií. Posledně zmíněný termín samozřejmě naznačuje, že teoretickým základem je tu opět dílo Mircey Eliada a jeho pojetí posvátna (Kosticová 2023b: 207-213), a tedy nikoli koncepty animismu, ať už staré či nové. Prohlášení, že božstva jsou „časoprostorové energie“ (např. Sotelo Santos 2002: 83 přímo v titulu článku) je proto třeba chápat jinak, než totéž prohlášení např. u Jamese Maffieho. Přesto se jedná o důležitý doklad diskursivního posunu, který po přelomu tisíciletí nabere na intenzitě.

Zmínku si v tomto ohledu zaslouží také francouzský *enfant terrible* světové mayistiky, archeolog Claude Baudez a jeho následovníci. Ve svém syntetickém díle o mayském náboženství *Une histoire de la religion des Mayas* se Baudez razantně vymezuje proti tomu, že by klasičtí Mayové měli „božstva“. Podle jeho názoru se „božstva“ v klasickém slova smyslu vyskytují až v poklasickém období a v klasickém lze za „božstvo“ uznat pouze boha kukuřice (Baudez 2004). Na rozdíl od prakticky všech výše zmíněných autorů jsou Baudezovy námitky převážně metodologického charakteru a opírají se o důkladné zkoumání primárního materiálu. Naneštěstí však neberou v úvahu korpus vyluštěných nápisů s jeho bohatstvím složitých a propletených theonym, za což byl také po právu kritizován (Houston 2004, viz též Kováč 2016: 7-8, Kosticová 2023b: 222).

Baudez sám žádný koncept neosobního posvátna nepropagoval a své závěry směřoval spíše ke konstataci, že Mayové věřili spíše v jakési „duchy“ či deifikované „hrdiny“ (Baudez 2004, Kováč 2016). V tomto ohledu však na něj navázali další, zjm. Milan Kováč ve svém textu publikovaném v *Axis mundi* v r. 2016. Podle tohoto článku Baudez sice ze svých postřehů vyvodil mylné závěry, ale byl přesto na dobré stopě. Kováč uznává, že mayské nápisy doslova oplývají množstvím theonym, jež patrně patří numinózním bytostem, nicméně jejich jména, atributy, sféry působení a další vlastnosti se podivně přelévají, mění a překrývají. Takové pojetí je dle Kováče neslučitelné s přísně odlišenými atributy, jimiž se měla vyznačovat božstva antického středomoří. A protože podobný chaos je dle Kováče neslučitelný s tím, čím „polytheismus“ se svými „pantheon“ typicky je, je třeba dále hledat nějaký unifikující princip, který byl skutečným základem mayského náboženství. Tím je podle Kováče primordiální kosmická energie *k'ul / k'u'lel* (Kováč 2016: 23) jež tvoří základ světa. Na rozdíl zjm. od Maffieho nejde Kováč tak daleko, aby na tuto „praenergií“ ontologicky redukoval veškerý náboženský i fyzický svět starých Mayů. Mayská božstva v jistém smyslu existují dál, stávají se však v podstatě jen „avatary“ *k'u'lelu*, který je v určitém smyslu „jediným bohem“ (Kováč 2016: 23). Kováč se v tomto smyslu zaštiťuje komparací s náboženstvím severoamerických Indiánů a neosobně pojatým konceptem Velkého ducha (jeho zdrojem je tu Hultkranz 1998). Krátce zmiňuje i nutnost přehodnocení aztéckého konceptu *teotl* (Kováč 2016: 22).

Na tomto místě je třeba poznamenat, že striktně neosobní pojetí fenoménů jako *wakan*, *wakonda*, *orenda* nebo *manitou*, byť v populární kultuře dále vlivné, je opět silně ovlivněno animismem, dynamismem a částečně i totemismem konce 19. a začátku 20. stol. (Meylan 2017). Nativní koncepty zjm. Indiánů Velkých plání patřily kromě polynéského *mana* mezi nejoblíbenější příklady pro rané badatele (např. Franz Boas či Émile Durkheim; Meylan 2017: 74 pozn. 3; 83-84), kteří budovali teorii evolučního vývoje náboženství od různě pojatých neosobních sil k osobnímu theismu. Pozdější terénní výzkumy však ukázaly, že mnohé z těchto fenoménů vůbec neodpovídají předpokládanému pojetí a jsou ve skutečnosti dosti osobního charakteru (Meylan 2017: 74-75). I Kováčův úplný závěr, kde s Hultkranzovou pomocí komparuje Maye s Lakoty, nakonec nevyznívá v intencích „praenergie“, nýbrž se v něm objevují pojmy „jediný bůh“ versus „konkrétní síly“ (Kováč 2016: 23, viz též Hultkranz 1998: 34). Stejně to ostatně pojímá i Hultkranz sám: „[z]ápadní svět se soustřeďuje na jediné božství v podobě ‚boha‘, ale američtí [I]ndiáni, ačkoliv mají představu o Nej-

vyšší bytosti, kladou důraz na hojnost ‚sil‘ a ‚duchů‘“ (Hultkranz 1998: 34). To je pochopitelně obraz pluralismu a nikoli neosobního ontologického monismu maffieovského stříhu.

Úvahy o „praenergií“ jsou však dobrou ilustrativní ukázkou toho, nakolik se počátkem 21. století začíná koncept neosobního posvátna vracet na scénu. V americké mayistice existují dva zásadní příklady pojetí mayských bohů jako abstraktních energií. Prvním z nich je Gabrielle Vail. Ta v r. 2000 publikovala článek, který v podstatě navazuje na Proskouriakoff i Marcus a ve kterém odmítá theistické pojetí mayských božstev a chápe je jako neosobní principy a ztělesnění přírodních sil (Vail 2000). Druhým je pak o patnáct let pozdější text Eleanor Harrison-Buck (2015; cf. Kostiřová 2023b: 266), který pod vlivem „nového animismu“ Tima Ingolda (2006) pracuje s konceptem oživeného kosmu prodchnutého neosobní silou (Harrison-Buck 2015: 118). Tu následně identifikuje s *itz*, který označuje za nekonečně proměnlivou, fluidní „energií“ (Harrison-Buck 2015: 122). Přesto se tu nadále vyskytují ozvuky osobního pojetí božstev a šamanismu – Itzamnaaj je tu vnímán jako „posvátná živá substance“, která napomáhá „regeneraci života“ (obojí Harrison-Buck 2015: 118). Je paradoxní, že se v tomto ohledu Harrison-Buck odvolává na Thompsona, jehož interpretace mayského náboženství nese stopy touhy prohlásit všechny mayské bohy za aspekty „Itzamny“ a dosáhnout tak jakéhos-takéhos obrazu směřování k monotheismu či monolatrii (Coe 1986, Kostiřová 2023b: 79, k pojetí „Itzamny“ též Kostiřová 2018a: 155-157). Ani zde tedy nenajdeme tutéž absolutní redukci všech mayských numinózních bytostí na jednu jedinou posvátnou sílu, jaká se vyskytuje zjm. u Joyce Marcus nebo Jamese Maffieho. Přesto je posun směrem k preferenci neosobního posvátna v mayském náboženství silně patrný – a stejně patrné je i to, že ohniskem těchto tendencí je období od konce 90. let 20. stol. do druhé dekády 21. stol.

Neosobní energie Mezoameriky versus neosobní energie současné alternativní spirituality

Už v závěru své knihy *Kosmické stromy a magické portály* (Kostiřová 2023b) jsem argumentovala, že existují zásadní důvody se domnívat, že jádrové koncepty rodící se doktríny alternativní („new age“) spirituality ovlivňují mayská studia a generují v nich novou diskursivní vlnu. Vlivem fenoménu „energie“ jsem se však v knize zabývala jen krátce, bez hlubšího teoretického zakotvení a samozřejmě i bez vztahu k paralelnímu aztéckému kontextu. Nyní tak chci na *Kosmické stromy* navázat a prohloubit, co je v nich vlastně jen zlehka

naznačeno. Především je třeba říci, že koncept „energie“ je asi nejvýznamnějším doktrinárním rysem alternativní spirituality a jako takový je reflektován v dílech mnoha významných světových expertů na alternativní spiritualitu (Albanese 1999, 2007, Hanegraaff 1996, Heelas 2009 a zjm. Partridge 2004b). Inspirační zdroje, z nichž „energie“ vyšla, jsou dvojí – na jedné straně mezi ně patří současná věda, na druhé západní esoterismus (viz též Kosticová 2023b: 130-135, Kosticová 2020). Obzvláště zásadní je tu porozumění vědeckému pojetí energie a toho, do jaké míry ovlivňuje nejen naše současné náboženské představy, ale i všednodenní zakoušení světa kolem nás. Především, fyzika (včetně její školní varianty, s níž přišel do styku každý z nás) zachází s energií v podstatě jako se základem veškerého světa, včetně vzájemné převoditelnosti hmoty a energie. Energie tu představuje matematicky vyjádřitelnou změnu či její potenciál. Všichni si jistě pamatujeme typologii energie (polohová/potenciální, pohybová, tepelná, chemická atd.) i složité rovnice vyjadřující procesy, v nichž se jeden typ energie v rámci přírodních dějů převádí na druhý. A v neposlední řadě pak i zákon zachování energie, který v podstatě postuluje, že energie nemůže nikam zmizet nebo se vypařit.

Na tuto obecnou rovinu však nasedá konkrétnější pojetí energie jakožto zdroje, který pohání spěšně se točící kola naší civilizace. Už se neptáme na chemickou nebo pohybovou energii, nýbrž na to, co je třeba spálit, aby se něco rozhýbalo nebo rozštěpilo – a tímto palivem je nejčastěji ropa, plyn, uhlí, solární energie atd. Hlavním metaforickým ohniskem, kolem něhož se tu točíme, je především elektřina, a z ní vycházející koncepty zdroje, spotřebiče, pole a indukce, včetně všednodenní zkušenosti s nimi. Současná spiritualita se těmito pojetími inspiruje ve svém konceptu (spirituální) energie. Člověk se v něm může stát v podstatě formou „spotřebiče“ napojeného na univerzální „zdroj“ (např. „přírodu“, „planetu“ apod.). V jiných pojetích, kde se se „zdrojem“ nepočítá a energie je inherentně připisována každé živé (a někdy i neživé) bytosti, stává se člověk sám „zdrojem“ či alespoň „akumulátorem“, kolem nějž se vytváří „pole“ (např. aura) a který může na dálku působit v rámci jakési spirituální obdoby elektromagnetické indukce. A protože platí zákon zachování energie, je energie věčná, nezničitelná a všudypřítomná. Zde je již dobře vidět, jak se tu fyzikální koncepty propojují s reinterpretovanými filosofickými pojmy a esoterními koncepty – od prvotní „pralátky“, z níž je utvořen svět, až po neosobní fluidní posvátno jako např. Mesmerův živočišný magnetismus, Sheldrakova morfogenetická rezonance nebo theosofický éter (Albanese 1999, 2007, Aspren 2011, Goodrick-Clarke 2011). Jak ukazuje Hanegraaff i Albanese, do (spirituální) energie konverguje

dokonce i koncept Boha. Ten v kontextu alternativní spirituality nejprve ztratil osobní theistickou povahu a stal se jakýmsi pan(en)theistickým neosobním zdrojem spirituální energie, aby se nakonec rozpustil i diskursivně a výraz „bůh“ byl většinou opuštěn (Hanegraaff 1996, Albanese 1999). Jádrem rodící se doktríny alternativní spirituality se stala „energie“ jako taková, a to se vším kontextem, který navazuje na fenomén vitalismu v novověké evropské kultuře (např. Goodrick-Clarke 2011). Představuje oživující princip světa, duchovní základ spirituálního i materiálního bytí a rovněž „magickou sílu“, s níž lze nějakým způsobem manipulovat. Vše, co existuje, je v jistém smyslu jejím produktem nebo „avatarem“.

Myslím, že je zcela jasně patrné, jak tento pohyb blízce připomíná proces opouštění theistických pantheonů Mezoameriky ve prospěch monistických neosobních principů. Nejvýrazněji je to pochopitelně vidět v díle Jamese Maffieho, jehož teorie představují skutečně naprosto extrémní případ současných předsudků a předporozumění aplikovaných na mezoamerický materiál (Kosticová in print). Sugestivní je i to, že doba, ve které se proces hledání neosobního posvátna v Mezoamerice rozbíhá, se kryje s dobou, kdy alternativní spiritualita vstupuje opravdu masivně do mainstreamu a její motivy zaplňují to, čemu Christopher Partridge výmluvně říká „okultura“ (Partridge 2004a a 2004b). Když Linda Schele přirovnává *ch'ulel* k „síle“ z *Hvězdných válek*, říká to v podstatě nahlas: znovu jsme uprostřed procesu, kdy přehodnocujeme starší obraz náboženství indigenních kultur, aby lépe odpovídal tomu, co si v nich přejeme vidět. Jak jsme viděli, je tu silná paralela (a dokonce i faktická návaznost) s ranými evolucionistickými teoriemi náboženství, zásadní rozdíl je však hodnotící znaménko. Pro rané badatele (zjm. Hvidtfeldta) stojí náboženství Mezoameriky na neosobních principech, protože jsou zaostalá a primitivní. Pro badatele současné je však hledání neosobního principu propojeno s procesem distance od křesťanství a od jeho konceptů, které stále nereflektovaně pronikají humanitními vědami. Mezi alternativní spiritualitou a křesťanstvím přitom zuří lita diskursivní válka (Kosticová 2018b). Je proto až příliš snadné se při očišťování různých oborů od křesťanství (a eurocentrismu obecně) vrhnout do náruče nereflektovaným předsudkům jeho hlavního konkurenta na scéně globálního Západu. Tím spíš, že jeho koncepty jsou obecně vnímané jako nábožensky neutrální a proto víceméně neviditelné.

Závěr

Není mým cílem vyvodit z této analýzy závěr, že je třeba vrátit se k přísně theistickému, křesťanstvím nebo

antikou inspirovanému pojetí mayského či aztéckého náboženství. V *Kosmických stromech* jsem naopak volala po rozsáhlejší a důkladnější teoretické reflexi, do níž úvahy o osobním či neosobním charakteru posvátna jednoznačně patří. Nikterak si však nepomůžeme, pokud se při snaze vyhnout se Skyle stereotypního pojetí theismu necháme pohltit Charybdou stejně stereotypního pojetí neosobního posvátna. Je až příliš jasně patrné, jak směřují k prolnutí se současnými koncepty (spirituální) energie, o to vlivnějšími, že odpovídají všednodenní zkušenosti obyvatel současného Západu a že jejich hlavním misionářem je giganticky vlivná popkultura. V tomto smyslu jsou ožehavá i volání po komparaci se současným indigenním materiálem, který má nahradit dosavadní srovnávání s antickými pantheonem. Je třeba chápat, že živá náboženství nativních kultur Ameriky nejsou nikterak vlivu alternativní spirituality ušetřena a že si otázku, co pochází „od nich“ a co „od nás“, musíme klást i v jejich případě. K tomu ale musíme nejprve umět rozeznat základní doktrinní

součásti alternativní spirituality a být si vědomi jejich obrovské popularity. Jedině tak budou moci působit v pozitivním smyslu jako svěží a nová inspirace, a nikoli jako předsudečné kleště, jež nás přidrží u jediné „správné“ interpretace (navíc často zcela bez ohledu na to, jak doopravdy vypadá primární materiál). Příklady zjm. Kay Almere Read a Milana Kováče ukazují, jak taková pozitivní inspirace může v praxi vypadat a jak mohou úvahy o monistických energiích při pocitové práci s primárním materiálem vést k racionálním a obhajitelným závěrům. Naopak zjm. James Maffie představuje odstrašující případ, jak to vypadá, když autorovy předsudky nabydou takové síly, že již konzultaci s primárním materiálem ani nepotřebují. Takový přístup pochopitelně přestává být vědeckým a stává se ryze hyperreálným a náboženským.

Grantová dedikace: Tento text vznikl za finanční podpory Grantové agentury České Republiky jako výstup projektu 23-06394S.

REFERENCE

- Albanese, Catherine. 1999. „The Subtle Energies of Spirit: Exploration in Metaphysical and New Age Spirituality.“ *Journal of the American Academy of Religion* 67 (2): 305–25.
- Albanese, Catherine. 2007. *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. Yale University Press.
- Asprem, Egil. 2011. „Pondering the Imponderables: Occultism in the Mirror of Late Classical Physics.“ *Aries* 11 (2): 129–165.
- Boone, Elizabeth. 1994. *The Aztec World*. St Rémy Press and Washington, D.C.: Smithsonian Books.
- Coe, Michael D. 1986. „Preface.“ In *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*, edited by Linda Schele a Mary Ellen Miller. Thames and Hudson.
- Freidel, David, Linda Schele a Joy Parker. 1993. *Maya Cosmos: Three Thousand Years on Shaman's Path*. Quill William Morrow.
- Garibay, Ángel María. 1989. *Llave de nahuatl: Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*. México: Editorial Porrúa.
- „Glyphers: Deciphering Mayan Society“ [online]. 2014 [1994]. *YouTube.com*. Navštíveno v lednu 2020, dostupné online na <https://www.youtube.com/watch?v=Ag5fGFwWwBU>.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. 2011. *Západní esoterické tradice*. Grada.
- Houston, Stephen. 2004. „Une histoire de la religion des Mayas: Du pantheisme au pantheon“ (review). *Ethnohistory* 51 (2): 445–448.
- Hamplová, Dana. 2013. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Karolinum.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Brill.
- Harrison-Buck, Eleanor. 2015. „Maya Religion and Gods: Relevance and Relatedness in the Animic Cosmos“. In: *Tracing the Relational: The Archaeology of Worlds, Spirits, and Temporalities*, edited by Meghan E. Buchanan and B. Jacob Skousen. Foundations of Archaeological Inquiry, University of Utah Press.
- Heelas, Paul. 2009. *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Willey-Blackwell.
- Horyna, Břetislav. 1994. *Úvod do religionistiky*. OIKOYMENH.
- Hultkranz, Ake. 1998. *Domorodá náboženství Severní Ameriky*. Prostor.
- Hvidtfeldt, Arild. 1958. *Teotl and Ixiptlatli: Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion With a General Introduction on Cult and Myth*. Munksgaard.
- Ingold, Tim. 2006. „Rethinking the Animate, Re-Animating Thought“. *Ethnos* 71 (1): 9–20.

- Klor de Alva, José Jorge. 1979. „Christianity and the Aztecs“. *San Jose Studies* 5 (3): 7–21.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2011. *2012: Mayský kalendář, transformace vědomí, dva světy a rovnováha*. Malvern.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2018a. *Náboženství Mayů*. Karolinum.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2018b. „Religion, Spirituality, Worldviews, Discourses: Revisiting the Term ‘Spirituality’ as Opposed to ‘Religion’“. *Central European Journal of Contemporary Religion* 4 (2): 81–97.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2019. „Axis mundi in the tropics: Uses and Abuses of Eliade’s Phenomenology of Religion in the Scheleean Maya Studies“. *Ethnologia Actualis* 19 (2): 57–80.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2020. *Současná alternativní spiritualita: skripta*. Husitská teologická fakulta UK. Dostupné online na https://dl1.cuni.cz/plugin-file.php/866721/mod_resource/content/1/Soucasna_alternativni_spiritualita-skripta.pdf.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2023a. „Fenomén spirituální energie jako centrální motiv alternativní spirituality: Kamila „Kamu“ Chadimová a její Vesmír“. *Gender a výzkum / Gender and Research* 24 (2): 119–45.
- Kosticová, Zuzana Marie. 2023b. *Kosmické stromy a magické portály: Náboženství a alternativní spiritualita v mayských studiích*. Karolinum.
- Kosticová, Zuzana Marie. In print. „Aztec Religion between Christianity and “New Age” Spirituality: “Mana” and Spiritual Energies in James Maffie’s Concept of *Teotl*.”
- Kováč, Milan. 2016. „Mali Mayovia bohov?: Poznámky ku kontroverzii o povahe mayského náboženství“. *Axis mundi* 11 (1): 2–24.
- Kováč, Milan. 2002. *Slnko jaguára: Náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov*. Chronos.
- Krickeberg, Walter. 1966. *Altmexikanische Kulturen*. Safari-Verlag.
- León-Portilla, Miguel. 1963. *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. University of Oklahoma Press.
- Maffie, James. 1999. “Religion of the Fleeting Moment: An Interpretation of Nahuatl Metaphysics in the Era of the Conquest.” *Paideusis – Journal for Interdisciplinary and Cross-Cultural Studies* 2: 15–23.
- Maffie, James. 2014. *Aztec Philosophy: Understanding the World in Motion*. University of Colorado Press.
- Marcus, Joyce. 1978. „Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya“. *World Archaeology* 10 (2): 172–191.
- Meylan, Nicolas. 2017. *Mana: A History of a Western Category*. Brill.
- Morley, Sylvanus Griswold. 1947. *The Ancient Maya*, Stanford University Press and Oxford University Press.
- Partridge, Christopher. 2004a. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. I. T&T Clark International.
- Partridge, Christopher. 2004b. *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. II. T&T Clark International.
- Proskouriakoff, Tatiana. 1978. „Olmec Gods and Maya God-Glyphs“. In *Codex Wauchope: A Tribute Roll*, edited by Marco Giardino, Barbara Edmonson and Winifred Creamer. Tulane University.
- Read, Kay Almere. 1998. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Indiana University Press.
- Solomon, Char. 2002. *Tatiana Proskouriakoff: Interpreting the Ancient Maya*. University of Oklahoma Press.
- Sotelo Santos, Laura Elena. 2002. „Dioses: Energías en el espacio y en el tiempo. In *Religión Maya*, edited by Mercedes de la Garza Camino and Martha Iliá Nájera Coronado. Editorial Trotta.
- Thompson, J. Eric S. 1990. *Maya History and Religion*. University of Oklahoma Press.
- Townsend, Richard. 2009. *The Aztecs*. 3rd ed. Thames and Hudson.
- Vail, Gabrielle. 2000. “Pre-Hispanic Maya religion: conceptions of divinity in the Postclassic Maya codices”. *Ancient Mesoamerica* 11 (1): 123–147.

Kult medvěda v komparativní perspektivě

Tomáš Boukal

Katedra sociální a kulturní antropologie, Univerzita Pardubice
tomas.boukal@upce.cz

Kult medvěda byl rozšířen u mnoha etnik Sibiře i Severní Ameriky. Zdá se však, že existoval i v dalších oblastech výskytu této šelmy. Jedná se o složitý komplex rituálních aktivit spojených s ulovením nebo usmrčením medvěda hnědého (*Ursus arctos*), popřípadě v Severní Americe i medvěda baribala (*Ursus americanus*). Bývá považován za významný prvek tzv. cirkumpolární lovecké kultury (Hultkranz 1999). V podobě rozvinutého „svátku medvěda“ se ale vyskytoval pouze omezeně. Asi nejvýraznější jsou varianty zaznamenané u Obských Uhrů v západní Sibiři, Nivchů na Amuru, ale také u některých skupin původních obyvatel Severozápadního pobřeží Severní Ameriky (např. u Kwakwaka'wakw patřících do wakašské jazykové rodiny nebo u Tlingitův náležící k rodině na-dené) a Subarktického kulturního areálu (např. u Montagnais-Naskapiů a Creeův kteří hovoří algonkinskými jazyky) (např. Averkieva 1981). I zde se setkáváme s většinou zvyků a rituálních úkonů prováděných na Sibiři.

Cílem textu je komparace různých způsobů uctívání medvěda a interpretace výsledků srovnávací analýzy.

Protože tento kulturní prvek byl nápadný, snad i exotický, stal se častým předmětem zájmu badatelů a existuje tak bohatá literatura, která nám umožňuje komparaci komplexu uctívání medvěda u mnoha skupin. Důležité přehledové práce byly napsány už v první polovině 20. století. Sibiřskou podobu shrnuje např. Vasilev (Vasilev 1948) nebo Sokolova (Sokolova 2002), v širším kontextu pak Hallowell (Hallowell 1926) nebo Rockwell (Rockwell 1991). Právě Hallowell ve své shrnující studii zmiňuje široce sdílenou představu o medvědu spícím v brlohu a sajícím svou tlapu, která se podle něho vyskytuje pouze v místech existence kultu medvěda. Upozorňuje také na podobný způsob lovu medvěda v mnoha regionech jeho uctívání, který spočíval převážně v lovu v brlohu s pomocí kopí, sekery nebo palice (Hallowell 1926, 33). V Americe bý-

val medvěd nazýván příbuzenskou terminologií: Montagnais-Naskapiové o medvědu hovořili, jako o „dědečkovi“ nebo „babičce“, stejně tak i Ojibwayové nebo Penobscotové. Používaly se i opisné názvy, „černá noha“ (Creeové), „noha od ohně“ (Montagnais-Naskapiové). Nejen, že byl medvěd v Severní Americe také loven často v brlohu, lovci k němu rovněž před lovem promlouvali, podobně jako na Sibiři. Součástí řeči k mrtvému zvířeti byly nezbytné omluvy za jeho smrt (Hallowell 1926).

Medvědí svátek v mezikulturním srovnání

Abychom mohli provést srovnání prvků uctívání medvěda, pokusili jsme se shrnout etnografický materiál z oblastí, kde byl medvěd vnímán jako specifické zvíře náboženského významu. Pro lepší možnost srovnání jsme zvolili zjednodušující popis prvků, které vystihují vztah různých etnických skupin k medvědu. Zřejmým problémem je, že dostupný materiál je nutně nekompletní. Jinými slovy, k některým skupinám může být více informací např. jen proto, že byl lépe popsán cestovatelem. U jiné skupiny se zdá, že vztah k medvědu je o poznání „vlažnější“, ale důvodem může být např. jen to, že popis, který pořídil náhodný návštěvník, je méně podrobný. Nebo prostě žádný pozorovatel nebyl na slavnostech spojených s medvědem přítomen. I přes tyto možné problémy je srovnávacího materiálu nemálo. Proto se můžeme pokusit o jeho zpracování. Rozdělili jsme dostupné informace na jednotlivé prvky, aby bylo snazší jejich srovnání v prostorové distribuci. Prvků jsme vydělili 34, ale s tím, že jsme si vědomi neúplnosti takového systému. Velice dobře jsou popsány „medvědí svátky“ sibiřských skupin Mansů a Chantů. Zde nacházíme většinu námi sledovaných prvků. V následující části jsem se je z dostupných materiálů pokusil zaznamenat u jednotlivých etnických skupin. Z důvo-



Obrázek 1: Místo úspěšného lovu medvěda, Acho Dene, Northwest Territories, Kanada, 2004, foto autor



Obrázek 3: Zpracování a sušení medvědího masa, Acho Dene, Northwest Territories, Kanada, 2004, foto autor



Obrázek 2: Stahování mladého medvěda, Acho Dene, Northwest Territories, Kanada, 2004, foto autor

du omezeného rozsahu textu je většina variant shrnuta pouze v tabulce. Na tomto místě uvádíme pouze příklad několika vybraných skupin.

Přehled prvků uctívání medvěda:¹

1. Medvěd je považován za předka skupiny nebo její části
2. Medvěd je označován příbuzenskými termíny (např. dědeček)
3. Při rozhovoru, který se týká medvěda jsou používány opisné termíny (např. lov na medvěda bývá označován jako návštěva dědečka)
4. Před lovem na medvěda je sehrána pantomima, která přibližuje okolnosti lovu
5. Vchod do brlohu je před lovem přehrazován (např. překřížením větví zabodnutých do země)
6. K medvědu je před lovem slavnostně promlouváno
7. Po usmrcení medvěda je mu na šíji navléknut řemen (v některých případech symbolicky)
- 7a. Tělo usmrceného medvěda bijí lovci větvkami
8. Trup medvěda je ritualizovaně stahován z kůže (např. stahování je označováno jako pomoc při svlékání z oděvu)
9. Z čenichu medvěda je stahována kůže
10. Usmrcený medvěd je vezen do osady lovců ritualizovaným způsobem (např. zastávky u posvátných míst)

¹ Tabulka vznikla na základě prací Alekseenko 1967, Dyrenkova 1930, Hallowell 1926, Rockwell 1991, Satlaev 1971, Schlesier 1993, Sokolova 2002, Vasilev 1948 a vlastního výzkumu.

11. Medvěd je při příjezdu do osady lovců obřadně vítán (např. zpěvem písní)
12. K hlavě medvěda je zaznamenán specifický vztah (např. zdobení)
13. Existence tzv. medvědíh písní, kterými bývá zvíře oslavováno
14. Použití dýmu k okuřování usmrčeného medvěda (např. nabídka dýmky medvědu)
15. Medvěd je symbolicky pohoštěn jídlem i pitím
16. Součástí aktivit spojených s medvědem je očištění (např. vodou, dýmem)
17. Součástí aktivit spojených s usmrcením medvěda je medvědí oslava
19. Aktéři aktivit spojených s usmrcením medvěda provádí falické pantomimy
20. Významným prvkem aktivit spojených s usmrcením medvěda je omluvné chování
21. Součástí aktivit spojených s usmrcením medvěda je obřadná příprava a požívání masa medvěda
- 21a. Slavnostní požívání medvědího masa je spojeno s představou, že je třeba sníst vše (eat all)
22. Součástí aktivit spojených s usmrcením medvěda je ritualizovaný zápas s medvědem, který je symbolizován např. jeho kožešinou
23. Lebkou a ostatky medvěda jsou předmětem dalších ritualizovaných aktivit
24. S medvědem je spojena tzv. medvědí přísaha, kdy člověk přísahá např. na medvědí pracku, aby tak stvrdil svá slova
25. Součástí aktivit spojených s usmrcením medvěda je věštění (např. úspěšnosti budoucího lovu)
26. Ženy se k usmrcenému medvědu chovají specifickým způsobem (např. tabuizace některých částí masa)
27. Oči usmrčeného medvěda jsou obřadně požívány
28. V rámci aktivit spojených s usmrcením medvěda se vyskytuje chování imitující krkavce
29. Ke vnášení usmrčeného medvěda do obydlí se používá zvláštního vchodu
30. Usmrcenému medvědu lovcí vyrážejí zuby
31. Existují doklady existence periodické slavnosti spojené s usmrcením medvěda
32. V rámci aktivit spojených s usmrcením medvěda se používá černá nebo červená barva
33. Medvěd bývá spojován se šamanismem
34. Medvěd bývá spojován s procesem iniciace

Sibiř

Mansové a Chantové (Západní Sibiř, Rusko)

1. Existence mýtu o původu medvěda jako předka (frátrie Por, sám Numi Torum – nejvyšší božstvo bývá spojován s medvědem, bývá označován jako „zubatý“), 2.

oslovují medvěda příbuzenskými termíny, 3. používají opisný jazyk, 4. lovci se scházejí k lovu s pantomimou a tancem (Alekseenko 1968, 180), loví medvěda většinou v brlohu, 5. vchod přehrazují překříženými tyčemi, 6. promluvy k mrtvému medvědu, 7. symbolické přivazování medvěda řemenem za šíji (Vasilev 1948, 85), 8. ritualizované stahování z kůže – pomoc se svlékáním z kožešiny, 9. odřezání kůže z nosu (na nos se umísťoval březový kroužek, aby ho ženy nemohly políbit) (Vasilev 1948, 88), 10. ritualizovaná cesta do osady s mrtvým zvířetem, 11. uvítání medvěda v osadě, 12. zvláštní vztah k hlavě medvěda, hlava se klade na tabuizované místo, pod hlavu medvěda se klade dřevěná „kolébka“, zdobení hlavy v souvislosti s pohlavím (šátek samici), 13. medvědí písně, 14. okuřování (čágou), 15. pohoštění medvěda, 16. očištění poléváním vodou a sněhem, 17. několikadenní medvědí svátek (4-7 dnů), 18. medvědí tanec, ritualizované scénky, 19. falické pantomimy, použití masek (většinou z březové kůry), použití rukavic, 20. omluvné chování, snaha přesvědčit medvěda, že ho usmrtil „cizinec“ (v našem případě ruský voják), 21. slavnostní příprava a požívání medvědího masa, tabuizace některých částí medvěda pro ženy (mohou vařit a jíst zadní část, muži vaří na jiném místě hlavu, srdce a tlapy) (Vasilev 1948, 89), 22. ritualizovaný zápas chlapce (v masce krkavce) s medvědem, 23. ritualizované nakládání s lebkou a ostatky, 24. existence „medvědí přísahy“ (potvrzení pravdivosti tvrzení na kůži medvěda). 25. Součástí svátku bylo také věštění. Např. střelbou šípem do vnitřní stěny domu. Podle úhlu a výšky zásahu se věštilo (např. kdy bude uloven další medvěd) (Hallowell 1926, 94).

Severní Amerika

Montagnais-Naskapiové (Innu, Labrador, Kanada)

1. Existence příběhu, ve kterém medvěd vystupuje jako monstrum *Katcheetohuskw* zabíjející lidi. Zabije také rodiče hrdiny, který byl v té době v útrokách matky, chlapec zůstává malý růstem (*Djakabish*), ale je nadán velkou silou. Zabije medvěda, z jehož těla vznikají ptáci a zvířata (podobný příběh byl zaznamenán také u Černonožců, Atsinů, Arapahů, Dakotů, Ponců, Iowů, Pawneeů a Kiowů) (Rockwell 1991, 134-135), 2. oslovují medvěda příbuzenskými termíny (děl, praotec), 3. použití opisného jazyka (např. černá stopa), 6. promluvy k živému medvědu (např. vyzívají děda, aby vyšel z brlohu), 7. použití symbolické smyčky *nimaban*, která se klade na medvědí hlavu nebo kolem krku, 12. zvláštní vztah k hlavě medvěda (bývala ponechána s kožešinou), zdobení hlavy v souvislosti s pohlavím (např. naušnice), hlava (medvěd) se klade na specifické místo, 13. medvědí písně, maso z hlavy je považováno

za specifické (nesmí se řezat nožem), 14. kouření tabáku v improvizované březové dýmce (přikuřování medvědu), 17. několikadenní (?) medvědí svátek, hra na buben, 18. medvědí tanec (u zabitého medvěda), 20. omluvné projevy k medvědu, 21. slavnostní příprava a požívání medvědího masa (21a. má charakter „eat all“), 23. lebka medvěda je umístěna na speciální kůl, do otvoru lebky se kladl tabák, 26. maso z hlavy je pro ženy tabuizováno, specifická tabu pro ženy (když je přinesen medvěd do osady, mladší ženy a dívky odchází do specifického obydlí, neúčastní se svátku), 32. barvení lebky rudým pigmentem, ochrana lebky a kostí mimo dosah psů (Hallowell 1926, 94).

Východní Creeové (Québec, Kanada)

2. oslovují medvěda příbuzenskými termíny (děl, pravec), lovu předcházelo věštění a šamanův kontakt s pánem medvědů *Memekwesiw* skrze obřad „řesoucího se stanu“ (šaman do speciálně postaveného malého stanu zval pomocné duchy a rozmlouval s nimi, ale také zápasil) (Rockwell 1991, 26), 3. použití opisného jazyka (např. černá potrava, krátký ocas, hněvivý se používá pouze po smrti), 6. promluvy k živému medvědu (např. „Dědečku je už teplo, je čas jít ven.“), 7. použití „nákrčníku“ *tapiskakan* (po lovu se odíval na krk mrtvého medvěda) (Rockwell 1991, 34), před lovem lovec zpíval, 9. kůže z nosu byla používána k výrobě loveckých talismanů (Rockwell 1991, 41), 12. zvláštní vztah k hlavě medvěda, zdobení hlavy (např. kusy látky), 13. medvědí píseň, která mu byla sdělena ve snu (Rockwell 1991, 32), 14. do úst kladou medvědu zapálenou dýmku, medvěda nestahují, ale malými řezy otevírají a vyjímají trochu tuku, kus střeva, žaludek, odříznou jeden dráp z každé přední tlapy, rány zašijí, medvěda ukryjí a odchází do tábora, úspěšný lovec tiše jde do svého stanu, nepřijímá gratulace, protože by to mohlo narušit jeho vztah s duchy zvířat, která mu darovala svůj život (Rockwell 1991, 36), 15. medvěd je pohoštěn tabákem (i kouřem zapáleného tabáku), lovec daruje medvěda nejstaršímu muži v osadě, ten se stává „držitelem medvěda“ a má za úkol organizovat oslavu, přístřešek pro konání oslavy je postaven mimo osadu, 16. symbolické očištění před lovem (oblékl také čistý oděv), obětování tabáku ohni jako výměna za medvěda (Rockwell 1991, 33), 17. oslava začíná po západu slunce, zahajuje ji „držitel medvěda“ zpěvem, modlitbou a obětováním pokrmů ohni, koluje nádoba s medvědí tukem, lidé ho pijí a mažou si trochu na čelo (Rockwell 1991, 37), 20. omluvné projevy k medvědu, 21a. slavnostní pří-

prava a požívání medvědího masa, které má charakter „eat all“ (část srdce je vhozena do ohně, aby nasýtila ducha medvěda), 23. lebka medvěda je umístěna na speciální ozdobený kůl směrem k východu, ochrana lebky a kostí z dosahu psů, lebka mohla být použita k vyvolání snů souvisejících s úspěšným lovem (obraceli se k ní se slovy: „Přines mi dobrý sen, Dědečku.“), věštění úspěšnosti lovu se provádělo také s pomocí medvědíh kostí (Rockwell 1991, 25), 26. ženy si zakrývaly tvář, když byl medvěd přinášěn do osady, maso z hlavy a tlapy bylo pro ženy tabuizováno (pro muže kýta), nejprve se slavnostně konzumovalo maso z hlavy a předních tlap, další části se pojídaly ve veselé atmosféře oslavy, hostitel bubnoval a zpíval, hosté tancili, oslava končila před východem slunce, lidé se natírali uhlím pod dolním rtem, tím končila oslava, bylo otevřeno obydlí, aby duše medvěda mohla odejít, v průběhu oslavy se nesmělo lovit, duch medvěda je žádán o pomoc se zajištěním úspěšného lovu (Rockwell 1991, 38)

Munsee-Mahicanové (Wisconsin, USA)

U této skupiny původních obyvatel Severní Ameriky (vznikla smíšením příslušníků algonkinských skupin Munseeů-Lenapů-Delawarů, Unamiů a Mohykanů) byl zaznamenán pozoruhodný 31. periodický ceremoniál spojený s usmrcením medvěda². Medvěd představoval nebeského medvěda (souhvězdí Velkého vozu – *Ursa major*, kde čtyři hlavní hvězdy představují medvěda a tři hvězdy oje lovce). Jeho smrt byla součástí obřadu obnovy, který se pořádal ve velkém domě, který představoval mikrokosmos s centrálním kulem jako *axis mundi*. Obličej vrchního božstva byl vyřezán do centrálního kůlu a zárubní dveří (některé jsou vymalovány červeně, ostatní bíle). Průvodcem obřadem byl maskovaný člověk v medvědí kožešině a obličejem pomalovaným červenou a černou barvou, který používal chřestidlo z želvího krunýře (želva souvisela s mýtem o vzniku země, spojovala různé principy, např. vodu a zemi) a další „šamanské“ propriety. Představoval božstvo, které bylo stvořitelem pověřeno dohledem nad lovnou zvěří (jezdil na jelenu a pásl je). Ceremonie se prováděla v lednu v první fázi měsíce (srov. důležitost této měsíční fáze je přítomná také v organizaci medvědího svátku u Mansů!), trvala dvanáct dní a začínal jí nový rok. Medvěd byl médiem, které vyjadřovalo světový řád ustanovený Stvořitelem. Zároveň medvěd sloužil jako posel mezi pozemským a nebeským světem. Souhvězdí nebeského lovu na medvěda (Velký vůz) vyjadřuje jeho smrt, ale také znovuzrození.³ Tvar

2 V některých případech není dodržena číselná posloupnost prvků, protože na sebe časově nenasazují, nebo jsou u některých skupin v jiném pořadí.

3 U Evenků existuje také představa nebeského lovu, ale Velký vůz představuje nebeského losa a pronásledován je lovcem-medvědem mangi).

souhvězdí se promítá do uspořádání prostoru ve Velkém domě (dřevěný obdélníkový dům devět krát patnáct metrů, orientace východ-západ, východní a západní dveře, centrální sloup představuje *axis mundi*, stěny čtyři světové směry, podlaha zemi, střeška nebe, dva kouřové otvory ve střeše, dvě ohniště), kde se ceremonie provádí. Medvědí kožešina se přivazovala k centrálnímu kůlu. Ženy se shromažďují ve východní části domu, muži v západní. Čtyři muži bubnují. Jeden z bubnů je vyroben z jelení kůže sešité do obdélníkového tvaru. Je ozdoben malbou s motivem medvěda a měsíce. Obřad vyžaduje, aby žena snila o tom, kde najít medvěda, který bude obětován. Je vybráno dvanáct mužů a jejich vedoucí (*maxkok*). Vydávají se hledat označený brloh. Den a noc u něho v tichu zůstávají. 6. Poté ho vyzývají, aby se s nimi vydal na cestu zpět. 10. Medvěd je vede a vchází v jejich čele východními dveřmi do Velkého domu. Je zastřelen ranou do hlavy v centrální části náčelníkem (Zde se nabízí otázka, na kterou text neodpovídá. Jak je možné, že s nimi medvěd bez odporu jde? Vidím dvě možné odpovědi. Medvěd je vychován v zajetí a v lese je pouze „umístěn“, nebo je jeho smrt v obydlí pouze symbolická a medvěd je usmrcen už v brlohu.) Náčelník k němu promlouvá, aby informoval nebeské duchy, že na zemi bylo vše v pořádku. 8. *Maxkok* stahuje obřadním způsobem medvěda (odlišně od ostatních zvířat). Přivazuje čerstvou kožešinu k centrálnímu kůlu. Tělo je odneseno do kuchyňského domu. Hlavní část obřadu se odehrává v noci. Schlesier se domnívá, že důvodem nočního provádění obřadu je fakt, že pouze v noci jsou viditelná důležitá souhvězdí nebeského lovu. Ceremonie se dělila na tři části po čtyřech dnech. V první části vedoucí vysvětloval smysl obřadu (jen v krátkých obdobích do východu měsíce). 13. Ve druhé části účastníky doprovází čtyři zpěváci s použitím jeleního bubnu. 18. Probíhají mužské, ženské i smíšené tance. V poslední části maskovaní tanečníci představovali zvířata. Používal se odlišný typ bubnu. Ceremonie končila v noc, kdy měsíc dosáhl úplňku 21. Maso je považováno za posvátné. Je sdíleno všemi ve dvanáctidenní ceremonii. 23. Kostí jsou sebrány a koncem ceremonie spáleny v ohništi ve východní části domu. (Schlesier 1993, 172-173).

Munsee-Mahicanové věřili, že duše medvěda, který byl zabit u paty hlavního sloupu, stoupá během obřadu ke stvořiteli se vzkazem od lidí (Rockwell 1991, 173). Existoval také neperiodický obřad spojený s ulovením medvěda (většinou v brlohu s pomocí sekery nebo palice, 2. medvěd byl nazýván dědem, jeho součástí byly promluvy k živému i mrtvému zvířeti, 21a. „eat-all“ slavnost, 23. rituální nakládání s kostmi (spálení) (Rockwell 1991, 173).

Kwakiutlové (Britská Kolumbie, Kanada)
Když je uloven první medvěd v sezóně, 6. promlouvají k němu (např. Děkuji příteli, že jsi se s námi setkal.), 8. ritualizované stahování z kůže, 10. ritualizovaná cesta do osady s mrtvým zvířetem (před osadou je oznamováno, že přichází návštěva), lidé se tiše scházejí do domu, medvěd je umístěn v sedící pozici uprostřed zadní části domu (čestné místo), na krku má kroužek z cedrové kůry, 12. hlavu pokrytou orlím bílým prachovým peřím, 17. událost provází obřadnost a vážnost, 15. medvědu i lidem je předloženo jídlo, medvěd je považován za váženého hosta, takto se k němu obrací v proslovech, lidé postupně přistupují a berou do svých rukou medvědovu tlapu, po ukončení obřadného jídla je 21. medvěd stažen a maso uvařeno (Rockwell 1991, 173).

Otec mohl srdce zabitého medvěda dát sníst svému synu (čtyři kousky masa), aby získal vlastnosti medvěda (Rockwell 1991, 110).

Tlingitové (Britská Kolumbie, Kanada)

1. Existence mýtu o ženě, která si vzala medvěda grizzlyho a měla s ním potomky. Vyhýbají se lovu grizzlyho a požívání jeho masa, medvědy baribaly ale loví a jedí (Rockwell 1991, 55). Věří, že medvěd rozumí lidské řeči na velké vzdálenosti a existuje spojení medvěda a šamana (Rockwell 1991, 64), 12. hlava se vnášela do domu, pokrývala se prachovým orlím peřím, 20. omluvné projevy k medvědu, 32. lebka zdobila rudou barvou (Tsimshané barvili rudým okrem bok zabitého medvěda) (Hallowell 1926, 76).

Kam nás vede srovnání?

Mansijská a chantyjská podoba „medvědího svátku“ bývá označována jako „eurasijsko-americká“. Podle Vasileva je pro ni typický, kromě výše uvedených projevů, také „medvědí tanec“ zajišťující lovecký úspěch a dostatek zvěře. Medvěd je rovněž považován za vládce tajgy a jejích obyvatel (Vasilev 1948). Vedle této tradice provedení svátku existuje druhá, kterou Vasilev označuje jako „Ainu“ nebo „amuro-sachalinská“ (Vasilev 1948).

Jednou z jejích hlavních odlišností je, že usmrcený medvěd je pro účel obřadu chován v zajetí. Tento typ medvědího ceremoniálu ale nebyl rozšířen u všech skupin ruského Dálného východu. Setkáváme se s ním především u Ainů, Nivchů, Ulčů, Oročanů a Oroků. Vasilev předpokládá, že se tato tradice k amurským národům rozšířila od Ainů (Vasilev 1948, 94).

Zdá se, že byla částečně spojena s obřady provázení duší mrtvých příbuzných. Medvidě bývalo zakoupeno po smrti příbuzného člověka (Vasilev 1948, 103).

U Nivchů zvířeti před jeho zabitím vysvětlovali jeho nastávající úlohu. Měl se po smrti vydat jako posel

k „Vládcí lesa“ a žádat u něho o dostatek lovné zvěře a ryb. Úspěch jejich proseb měla podpořit jejich péče a pozornost, jaké se medvědovi dostávalo za života. Přítomna byla opět víra v jeho vzkříšení (Sokolova 1972). Vasilev upozorňuje na kulturní vliv z jižnějších oblastí Asie (např. z Indočíny), kde se kult hlav nepřátel prolínal s úctou k hlavám zvířat, které se dokonce zavěšovaly na rozdvojené kůly podobné ainským a nivchským, u kterých byl usmrcován medvěd. Při těchto obřadech se také používal hudební nástroj podobný „hudebnímu břevnu“ Ainů a Nivchů. V těchto oblastech byl rovněž rozšířen zvyk zabíjet psy jako průvodce duší zemřelých (Vasilev 1948, 99-101). Vasilev také ukazuje některé společné prvky s kultem býků a krav (např. i v některých oblastech se obětovaná zvířata přivazovala k rozdvojeným kůlům), který byl v mnoha jižnějších regionech silný (od jihovýchodní Asie přes Indii, Irán a Kavkaz až po jižní Evropu) (Vasilev 1948, 98).

Za důležitý považujeme text Dmitrievi, která na řadě příkladů ukazuje, že podoba medvědího kultu u Chantů a Mansů (podle Vasileva náležící k „eurasijsko-americké“ tradici) je v mnoha ohledech blízka amurské oblasti (tedy „amuro-sachalinské“) (Dmitrieva 2013). Možné vysvětlení této nejasnosti, kdy Vasilev klade oba typy provedení do odlišných tradic, nabízí sám Vasilev. „Amuro-sachalinský“ typ považuje za výsledek vlivů z jižních oblastí Asie, ale také za chronologicky pozdější (Vasilev 1948). Je třeba zdůraznit, že skupiny amurské oblasti znaly jak periodickou podobu medvědího svátku (stejně jako Mansové a Chantové na západní Sibiři), tak neperiodickou oslavu u příležitosti ulovení medvěda. Tato varianta byla svým provedením zjevně podobná neperiodickým medvědími svátkům Mansů a Chantů, ale také dalších skupin. V tradici Chantů a Mansů ale např. Gemuev spatřuje dvě kulturní vrstvy: paleoasiatský substrát spojený s postavou medvěda jako *Jalpus ojki*, který byl hlavní postavou periodických medvědími svátků, a vlastní uherský s důležitou postavou *Mir susne huuma*. (Sokolova 2002, 46). Představa dvou komponentů v kultuře Mansů a Chantů je relativně stará a vychází z teorie o etnogenezi těchto skupin na základě smíšení uralských (obývajících evropskou i asijskou stranu Uralu a podhůří) aborigenních lovců a sběračů tajgy s pasteveckými uherskými skupinami z jihu (Sokolova 2002, 54). Tyto jižní skupiny, podle mínění některých badatelů, v sobě přinesly indo-iránský vliv, který se promítá i do uctívání medvěda. Jeho prvky jsou patrné především ve stříhu specifických oděvů, které se používají v průběhu medvědího svátku, ale také na maskách se zvýrazněním vousu, kónických pokrývkách hlavy, v hrdinovi (*Mir susne huum*), který je představován jako jezdec na bílém koni, v mužských

hercích používajících falzet, a také v tancujících loutkách, které byly ovládány hráčem na strunný nástroj pomocí nití (mají obdobu v Indii) (Sokolova 2002, 54).

Na druhé straně chov medvěda v zajetí byl také znamená např. i u Ketů. Medvidě bylo považováno za člena většinou bezdětné rodiny a podle toho s ním bylo zacházeno. Chodilo se svými „rodiči“ na návštěvy, nosilo ozdoby apod. Ochočeného medvěda využívali i při lovu, kdy mohl upozornit na své divoké příbuzné. Po dosažení dospělosti bylo ale zvíře vypuštěno na svobodu (Alekseenko 1967).

Je až zarážející kolik prvků sibiřského medvědího ceremonialismu se zachovalo i v americkém prostředí. Je však třeba určité opatrnosti v jejich srovnávání.

Už Hallowell si kladl důležitou otázku, zda široké rozšíření uctívání medvěda vzniklo nezávisle, nebo má společné historické kořeny (Hallowell 1926, 156). Ale už on se přiklání k druhé možnosti. Hallowell se odvolává na Wisslera, který hovoří o historické kulturní oblasti karibu, která vykazuje některé společné podobné rysy jak v Severní Americe, tak v Asii a Severní Evropě. Přiklání se k názoru, že medvědí kult je jeden z důležitých prvků tzv. boreální kultury, která zahrnovala území od Labradoru po Laponsko (Hallowell 1926, 156). Je ovšem otázka, zda je kult medvěda spojen právě s oblastí intenzivního lovu divokých sobů. U řady skupin takto vymezené oblasti není uctívání medvěda příliš rozvinuté (např. Něnci, Nganasanové). Zároveň nepovažujeme lokality, kde je medvědí ceremonialismus nejvýraznější, za blízké kulturní oblasti karibu (např. Mansové, Nivchové, Ainové atd.). Další autor, na kterého se odvolává Hallowell, je Hatt, který spojuje medvědí ceremonialismus s tzv. vnitrozemskou kulturou (*inland culture*), která vykazuje řadu podobných kulturních prvků (včetně motivu potápění za zemí, kterého si všímá např. Lowie a Napolskikh) (Hallowell 1926, 158). Hallowell si rovněž všímá, že poněkud specifická situace nastala v oblasti Severozápadního pobřeží Severní Ameriky, kde se mísí prvky typické pro „lovce karibu“ (podle Wisslera) s odlišnou kulturní vrstvou (Hallowell 1926, 161). Odlišných kulturních vrstev, které se prolínají u turkických skupin vyznávajících kult medvěda, si všímá také Dyrenkova. Zatímco uctívání medvěda je silně především v lesnatých oblastech (např. severní Altaj, Jakutsko), univerzálněji rozšířený nachází kult koně. Také Vasilev poukazuje na vliv kultu koně, který se s medvědími ceremonialismem na jižní Sibiři prolíná, ale jeho vliv dosáhl až k Obským Uhrům. Kult uctívání a obětování koně podle Vasileva propojuje tyto oblasti Sibíře s Indií, Indočínou, ale také s jihozápadní Asií a jižní Evropou (Vasilev 1948, 104).

Dyrenkova předpokládá, že se může jednat o různé etnické elementy, které byly nositeli odlišných kultur. Významný rozdíl vidí také v samotných kultech. Zatímco uctívání medvěda bylo spojeno s duchy lesa, hor a podzemí, uctívání koní se obracelo spíše k vyšším nebeským představitelům panteonu. Na druhé straně řada prvků rituálu spojeného s koněm je analogická medvědími obřadům (např. úkony prováděné s hlavou, kůží a kostmi zvířat, masem, ale také sexuální elementy-pantomimy v chování účastníků) (Dyrenkova 1930, 432).

Také Vasilev předpokládá existenci dávných vztahů mezi předky současných nositelů tradice uctívání medvěda (Vasilev 1948, 79).

Pokud srovnáváme podobu kultu medvěda v severní Asii a Severní Americe, podobnost je zřejmá a zcela jistě není náhodná. Do této „eurasijsko-americké“ skupiny, můžeme se přidržit klasifikace Vasileva, zjevně náleží také Sámové a snad také Finové-Karelové. Otázkou je, zda můžeme, na základě našich informací, zahrnout do tohoto areálu také další oblasti Evropy.

Spojujícím prvkem Evropy, Asie a Ameriky může být například představa souhvězdí Velkého vozu jako medvěda, která existuje jak v Evropě (např. antičtí Řekové, Hebrejci, Féničané, Arabové, Římané, Italové, Španělé, Portugalci, Francouzi), ale také v nativní Severní Americe (Lenapové, Keresové, Towové). Ve východní Evropě byl pro označení souhvězdí Velkého vozu rozšířený termín *los* (Rusové, Bělorusové, Mordvinci, Marijci). Identifikace s losem pokračuje i dále na východ (Lesní Něnci, Mansové, Chantové, Evenkové, Kamčadálové, Korjaci, Jukagirové) (Berezkin 2012, 37). Oba tyto názvy je možné propojit s mytologickými koncepty, které byly sdíleny v těchto oblastech. Motiv spojený se souhvězdím Velký vůz je znám také jako „Nebeský lov“. Podrobně se tímto tématem zabývá Berezkin, který na obsáhlém materiálu ukazuje několik hlavních konceptů chápání souhvězdí Velký vůz a některých dalších (Berezkin 2012, 31-69). Krátký přehled motivů spojených s „medvědími“ souhvězdím nám může poodhalit další stará spojení a kontakty mezi kulturami Evropy, Asie a Ameriky.

Prvním motivem, který souvisí se souhvězdím Velký vůz a zjevně spojuje Eurasii a Severní Ameriku, je „Nebeský lov“, kterému Berezkin věnoval zvláštní text (Berezkin 2005, 79-100). Spočívá v představě, že čtyři hlavní hvězdy Velkého vozu jsou velkým zvířetem (např. jelen, los, medvěd), které je pronásledováno lovci – tři hvězdy oje (čtvrtá hvězda Alcor bývá považována za psa nebo pánev). Tato varianta je rozšířená především na západní Sibiři (Mansové, Chantové, Selkupové, Ketové, západní Evenkové, Oročané, Udegejci) a na Severozápadu Ameriky (Salishové, Chino-

okové), ale také na východě Severní Ameriky (Irokézové, Munsee-Mahicanové, Lenapové, Mohawkové). Druhou variantou motivu je představa, že pás Orionu jsou tři lovená zvířata (např. jeleni nebo antilopy) a lovec je hvězda, která je níže pásu (např. Rigel). Tato varianta se vyskytuje na jižní Sibiři (Altajci, Tuvinci, Teleutové, Telengitové, Chakasové, Tofalarové, Burjatové, Mongolové), v Střední Asii (Kazachové, Kirgizové), v Tibetu, Indii a také na jihozápadě Severní Ameriky (Yumové, Apačové, Mojavové, Takicové Ti-paiové, Seriové, Utové). Existuje ještě třetí varianta „Nebeského lovu“, kterou Berezkin označuje jako *circum arktickou*. Orion a (nebo) Plejády jsou lovci. U skupiny Mědění Inuité (Copper Eskimo) byla zaznamenána varianta, ve které pás Orionu jsou lovci, kteří pronásledují medvěda. U Inupiaqů (severní Aljaška) jsou lovci Plejády. Pronásledují ledního medvěda (Aldebaran). Na opačné straně Beringova průlivu se setkáváme s podobným motivem. U Čukčů a Korjaků lovci (Orion) pronásledují soba (Plejády). Plejády představují lovce pronásledujícího soba také u Nganasanů. Až daleko na západě se setkáme s takřka stejnou variantou. U Sámů lovec – Orion, pronásleduje soba – Cassiopeia (Berezkin 2005, 87). Dostáváme se k důležitějšímu detailu. V některých případech „Nebeského lovu“ je Mléčná dráha označována jako stopa lovcových lyží. Takto je chápána u Mansů (*Moš huum josan ljoch* – doslovně: stopa lyží muže jménem Moš), Evenků, Negidalců, Oročanů, Udegejců, některých Jakutů, aljašských skupin (inuitských Yupiků a indiánských Deg Xinagů – dříve známých jako Ingalikové, Tahltanové) a v Britské Kolumbii (Tlingitové, zde je tento prvek spojen s „Nebeským lovem“) (Berezkin 2005, 87).

Je však třeba zmínit i další významný koncept, který bývá spojován se souhvězdím Velký vůz. Je jím představa o sedmi hvězdách Velkého vozu jako o sedmi mužích a malé hvězdě (Alcor?), která často hraje roli dívky (nebo psa). Tato varianta byla známá antickým Řekům, Bulharům, Italům, Kataláncům, Flandřanům, Ukrajincům, některým skupinám Rusů, Kumykům, Nogaicům, Kazachům, Kirgizům, Altajcům, Tuvincům, Burjatům, Chakasům, Mongolům, ale také Indům. V Severní Americe se s ní můžeme setkat u Penobscotů, ale především na Velkých pláních (u Černonožců, Vraních Indiánů, Wichitů, Atsinů, Šajenů, Sarsiů), kde se naopak málo vyskytovala verze „Nebeského lovu“ (Berezkin 2012, 36).

Jaké další prvky medvědího ceremonialismu můžeme nalézt v Evropě? Krajní sever Evropy v tomto případě pomíjíme, protože uctívání medvěda např. u Sámů a Karelů může být vysvětlitelné migrací ugrofinských skupin z východu. Ale i bez těchto skupin nalézáme



Obrázek 4: Rozšíření uctívání medvěda v Evropě, Asii a Severní Americe, podkladová mapa: mapy.cz



Obrázek 5: Rozšíření některých prvků kultu medvěda v Eurasii, podkladová mapa: mapy.cz



Obrázek 6: Rozšíření některých prvků kultu medvěda v Severní Americe, podkladová mapa: mapy.cz

řadu náznaků, které nás utvrzují v přesvědčení, že medvěd měl v předkřesťanské Evropě podobně důležité místo jako na Sibiři nebo v nativní Severní Americe. Naše indicie jsou ale nerovnoměrně rozprostřeny v prostoru i čase. V paleolitické Evropě byl medvěd takřka jistě uctívaným zvířetem. Dokazují to četné nálezy medvědích kostí a lebek, které jsou v řadě míst zjevně uměle seskupené (např. Chauvet) (Pastoureau 2011, 37), reliéf medvěda z jeskyně Montespan ve Francii a jeskynní malby (Pastoureau 2011, 37). V antickém Řecku se setkáváme s postavou medvěda ve spojení

s bohyní Artemis a jejím kultem, který zahrnoval pravděpodobně také iniciační rituál, ve kterém se mladé dívky stávaly jejími medvědicemi. Zde se nabízí paralela k iniciačním rituálům Ojibwajů, ve kterých se dívky „stávaly medvědicemi“ (Rockwell 1991, 149). Spojení s bohyní Artemis také odkazuje na lov a další divoká zvířata, jejichž patronkou a vládkyní Artemis byla.

Zřejmé je používání opisného jazyka v souvislosti s medvědem, což je jeden z klíčových rysů loveckých kultur, které bylo natolik důsledné, že se nám v řadě evropských oblastí „skutečné“ jméno ani nezachovalo (např. u slovanských národů). Ve středověké Evropě medvěd jistě zastával nesmírně důležité postavení. To dokládá především vytrvalá snaha křesťanských církví při potlačování projevů a slavností s uctíváním medvěda spojených. Byly totiž považovány za důležitou součást původních náboženství. Obsahovaly pantomimu napodobující chování medvěda, tance a písně, ale také chování sexuálního charakteru. Tedy řadu aspektů, se kterými se setkáváme jak na Sibiři, tak v Severní Americe. Přes tisíciletou válku proti medvědu, kterou výstižně popisuje Pastoureau, se některé z těchto zvyků zachovaly až do současnosti. Ať už se jedná o slavnosti v Pyrenejích nebo masopustní průvody v Čechách, je v nich patrná transformace od loveckých obřadů k zemědělským, které zdůrazňují především element plodnosti. Taková transformace ale ve svém zárodku byla obsažena např. v obřadu Munsee-Mahicanů, ale snad také v pozoruhodném obřadu Kumanďinců a Šorců, který popsal kumandinský badatel Satlaev, *Koča-kan*. Přestože obřad byl součástí obětování koně vrchnímu božstvu *Ulgenu*, obsahoval některé prvky, které ho přibližovaly svátku medvěda u Mansů a Chantů. Především to byla maska z březové kůry, kónická čepice (vyskytovala se také u některých skupin Chantů) a obřadní hůl, která byla používána jako symbolický falus (podobně jako např. u Mansů). Takto maskovaný muž obcházel blízké osady a pomocí erotické pantomimy přinášel mužskou plodnost (Satlaev 1971, 130-141).

Je však třeba dodat, že řada badatelů s propojením evropských projevů uctívání medvěda s předkřesťanským náboženstvím nesouhlasí. Např. Testa píše: „Prvním cílem skeptických poznámek, které jsem formuloval v tomto článku, je přesvědčit ty, kteří stále ještě zastávají Ginzburgovy a Bertolottiho názory, aby

přijali skutečnost, že historické nebo symbolické vztahy či souvislosti mezi evropskou zoomorfní rituální kulturou (a lidovou kulturou obecněji) a šamanismem (ať už “eurasijským” či nikoliv) jsou nejen spekulativní ale také, a to navzdory mnoha a často nápadným formálním podobnostem, velmi nepravděpodobné“ (Testa 2017, 21).

Přestože v současnosti v Evropě nenacházíme komplex, který by bylo možné označit jako kult medvěda, existuje řada indicií, že zde v minulosti existoval. Jeho podoba však byla ještě před nástupem křesťanství ovlivněna zemědělskou orientací evropských kultur.

Na obrázku 4 jsou zachycena místa výskytu uctívání medvěda v Evropě, Asii a Severní Americe. Červeně označené jsou skupiny, které sdílejí eurasijsko-americký typ uctívání medvěda (podle Vasileva). Žlutě označená jsou etnika, která pravděpodobně patří také k tomuto typu, ale nemáme pro ně dostatek informací. Černě vyznačené jsou potom skupiny, které vykazují specifický vztah k medvědu, ale odlišný od eurasijsko-amerického typu uctívání. Nemusí se s ním však vylučovat. Příkladem jsou např. některé kultury Velkých plání. Úcta k medvědu je zde vysoká, proto byl výrazně omezen jeho lov a tím se nemohl rozvinout výraznější rituální komplex, který známe z jiných oblastí. Základní prvek je však stejný. Je jím úcta ke specificky chápanému (často jako předek) zvířeti. Zatímco v některých oblastech vedla k omezení lovu, v jiných se stala základem složitých obřadních dějství.

Obrázky 5 a 6 ukazují vybrané prvky spojené s uctíváním medvěda. První tři (v tabulce označené 2. použití příbuzenských termínů, 21. ritualizovaná příprava a konzumace medvědího masa, 23. ritualizované nakládání s ostatky medvěda) patří k důležitým aspektům eurasijsko-amerického typu. Jejich výskyt tedy naznačuje příbuznost různých tradic uctívání medvěda. Další tři (v tabulce označené jako 7. použití řemenu nebo smyčky na šiji medvěda při vytahování z brlohu, 8. ritualizované stahování medvědí kůže, které je často interpretováno jako svlékání z kožichu, 31. existence periodického medvědího obřadu) prvky jsou spíše specifické pro některé regionální tradice. Zatímco ritualizované stahování z kožešiny je rozšířené, jeho spojování s pomocí se svlékáním z kožichu je už poměrně specifické. Nalézáme ho např. u Mansů, Nivchů, ale zřejmě také Navahů. Zajímavý je také vývoj chápání smyčky na krku medvěda těsně po jeho usmrcení v brlohu. V některých případech se jedná o praktickou pomůcku pro manipulaci s těžkým zvířetem (např. Evenkové), ale v jiných oblastech už jde spíše o symbolickou záležitost (např. Mansové, nebo použití *tipi-skakan* u Východních Creeů). Existence periodického obřadu spojeného s uctíváním medvěda je zazname-

nána jen řídce. Ale důvodem samozřejmě mohou být neúplné informace. Např. u Chantů a Mansů byl sice takový obřad zaznamenán, ale spíše jako vzpomínka na doby dávno minulé. Přestože se ještě v současnosti provádí medvědí svátky neperiodické, periodickou formu už v terénu zřejmě nenalezneme. O něco později vymizela periodická podoba medvědího svátku u amurských národů, kde však byla dobře zdokumentována. Pozoruhodný byl výskyt periodického obřadu spojeného s medvědem u Munsee-Mahicanů na východě USA. V této souvislosti je zajímavá určitá podobnost v detailu. Jak Mansové, tak Munsee-Mahicanové přizpůsobovali počátek obřadu fázím měsíce. V Severní Americe může periodický svátek Munsee-Mahicanů působit poněkud osaměle, ale není vyloučeno, že periodický obřad takového typu mohl existovat také u dalších skupin původního obyvatelstva Severní Ameriky. Nabízí se např. některé skupiny Severozápadního pobřeží, u kterých byla slavnost spojená s úlovkem prvního medvěda v sezóně (např. Kwakiutlové). To by jako určitou formu periodičnosti bylo možné chápat.

Závěr

Závěrem můžeme shrnout naše tvrzení. Předpokládáme, že jak původní evropská náboženství (ale velice pravděpodobně i křesťanské náboženské směry), tak současná náboženství původních obyvatel Sibíře a Severní Ameriky vznikla z paleolitických náboženských představ kultur, které zahrnovaly potomky svrchně paleolitických obyvatel Sibíře (např. Mal'ta), ale také Evropy (např. Sungir, Dolní Věstonice). Je možné předpokládat, že v místech s odlišným socio-ekonomickým vývojem došlo k výrazným změnám, zatímco v prostředí podobného charakteru byly tyto změny výrazně pomalejší a došlo k částečné konzervaci těchto představ. Určitým důkazem může být příklad Severní Ameriky. Nositelé jednoho náboženství (nebo několika velice podobných) se oddělili od sibiřského obyvatelstva a osídlili Ameriku. Protože se jejich společnost nacházela v podobném přírodním i sociokulturním prostředí (převážně lovecko-sběračská společnost mírného a subarktického pásu), náboženské představy se za tisíce let bez výrazného kontaktu se zdrojovou populací změnily relativně málo (např. podoba uctívání medvěda u Naskapiů a Ketů). Proto byla řada badatelů udivena takovou mírou podobnosti mezi Sibíří a Severní Amerikou. Stejně dlouhý vývoj zřejmě proběhl také v Evropě a dalších oblastech Asie, kde ovšem došlo k významné transformaci původních idejí. Přesto jsme přesvědčeni, že je můžeme dodnes v evropském náboženství a kultuře identifikovat. Důvodem určitého přehlížení těchto podobností může být náš metodologický eurocentrismus, ve kterém často automaticky předpokládáme prevažou-

jící vliv evropských idejí na okolní svět. Tím máme na mysli např. převažující vysvětlení náboženských prvků podobných křesťanským misionářskou činností (tím ale nechceme popírat velký vliv misionářů).

Genetická data posledních let nám ukazují, že mladopaleolitíci lovci na rozsáhlých územích byli v určitém stupni příbuzní. Jak na Sibiři, tak v Evropě byla nejčastější matrilineární (mitochondriální) haploskupinou U a její podskupiny (např. Mal'ta, Sungir, Kostěnki, Věstonice). Nejčastější patrilineární haploskupinou potom C a její podskupiny (Sikora 2017). U sibiřského nálezu (Mal'ta) se jedná dokonce o Y-DNA haploskupinu R. Genetici odhalili nejen příbuznost těchto paleolitických skupin s evropským mladším paleolitem, ale také s předky současných původních obyvatel Ameriky, kde se dosud Y-DNA HG C vyskytuje a snad zde můžeme

zaznamenat také aborigenní výskyt variant Y-DNA HG R (Balter 2013). Pokud tedy v Evropě nacházíme pozůstatky kulturních prvků, které jsou dobře známé z tzv. boreální (cirkumboreální) kultury, je velice pravděpodobné, že pocházejí ze společného zdroje těchto jevů. Tento zdroj může být ještě starší než svrchně paleolitické kultury (cca 25-30 000 let), protože v době jejich rozkvětu už byly tyto prvky rozšířeny na rozsáhlém území Evropy a Asie. K migracím, které tomu předcházely, byl jistě třeba dostatek času. Kult medvěda tak zřejmě tvořil důležitou součást náboženských představ příslušníků těchto paleolitických kultur. Existence řady podobných aspektů uctívání medvěda v severní Asii a Americe tedy odrážejí příbuzenské vazby, které však nespojují pouze tyto oblasti, ale vedou zřejmě až do Evropy.

Benka	1. Medvěd jako předek	2. příbuzenské termíny	3. opisný jazyk	4. jméno má příd. lovem	5. přehlasování východu	6. promluvy k medvědu	7. řemen na špi	7a. Tělo medvěda bji větéviam i	8. rituálové přehození	9. kůžez nosu	10. rituálové cestě	11. vřání v osadě	12. vřání k hřevě	13. medvědí písně	14. okřování	15. pohřben medvěda	16. ožřání	17. medvědí oslava
Chantové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Nensové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Netové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Medeři		A	A															
Udmurtové		A	A															
Z. Sámové		A					A		A	A	A		A				A	
Narelové			A							A								A
Finové		A								A								A
Nojymši																		
Julagirové		A																
E. Evrenkové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
V. Evrenkové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Evrenkové	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Evrenové						A												
Nichové	A	A	A			A	A		A	A	A	A	A	A	A	A	A	A
Oročané		A	A	A		A	A		A	A					A			
S. Jakutové	A	A	A		A	A	A		A	A								A
Dojganové						A												
S. Altajci																		
Tubaléri		A	A								A		A					
Cekchani		A				A							A					
J. Altajci	A	A	A										A					
Tuvinci																		
Chakasové		A	A			A		A	A		A			A				A
Sordi	A	A	A		A	A		A	A				A	A				
Butaté	A	A	A		A	A	A											A
Asie																		
Bakymáci													A				A	A
Alpové	A	A				A				A						A		A
Čukčové										A			A	A		A		
Nojaci																	A	
Nojalon			A										A	A				
Kučin			A	A														
Hare a Slavy																		
Carier																		
Navaho			A			A			A									
Tingit	A												A					
Kvakiut						A			A		A					A		A
Nootka									A				A	A		A		A
Munsee-Malican		A				A			A		A			A				A
Malicte						A												
St. Francis Atensali		A				A												
Renolosoťové		A				A												
Mimac																		
Menominee		A																
Ojibwa		A				A												
Montagnais-Asiakpi		A	A			A	A					A	A	A	A			A
Cree		A	A	A		A	A			A			A	A	A	A	A	A
Blackfoot																		
Cherokee																		
Deloita																		
Jalota																		
Hořuta																		
Medu																		
Evropa	A	A	A										A					

Obrazek 7: Srovnávací tabulka prvků uctívání medvěda (Alekseenko 1967, Dyrenkova 1930, Hallowell 1926, Rockwell 1991, Satlaev 1971, Schlesier 1993, Sokolova 2002, Vasilev 1948, vlastní výzkum)

Etika	19. falcké pantomim	20. omluvné chování	21. příprava a požití masa	21a. Eat all hostina	22. rituáliz. zápas s medvědem	23. rituálizované nakládání s lebkou a ostatky	24. medvědí přísaha	25. věštění	26. specifické chování žen k medvědu	27. požití oříšků	28. napodobování křikavců	29. požití zvláštního východu	30. vyražení zubů	31. existence periodického svátku	32. použití šermu nebo šermové barvy	33. medvěd spojován se šamanismem	34. vztah s iniciací
Chantové	A	A	A		A	A	A	A				A		A			
Mansové	A	A	A		A	A	A	A				A		A			
Ketové		A	A			A	A	A		A							A
Medaři																	
Udmurtové		A															
Z. Šamové			A	A		A		A	A			A					
Karellové		A	A			A											
Finové		A	A			A		A									
Kolymští																	
Jukagrové		A				A											
Z. Evenkové		A	A		A	A	A		A	A	A	A					A
V. Evenkové		A	A		A	A	A		A	A	A	A					A
Evenkové		A	A		A	A	A		A	A	A	A					A
Evenové		A	A	A		A											
Niichové		A	A			A			A		A?	A		A			
Oročane			A			A			A			A		A			
S. Jakutové	A	A	A			A	A		A		A						
Dolganové	A																
S. Altajci						A											
Tubalci						A							A				
Celchanci		A				A											
J. Altajci						A											
Tuvinci																	
Chakasové		A				A				A			A				
Šoci	A	A	A			A				A							
Burjatsé		A				A	A		A								A
Asie																	
Esymáci			A	A													
Alinové		A	A	A		A						A		A			
Čukčové																	
Kerjaci		A															
Kajukci						A											A
Kutchin																	
Hare a Slavey																	
Carrier																	A
Návhové			A			A											
Tingit		A															A
Kwekkut			A														
Nootka			A														
Munsee-Mahican			A	A		A									A		
Malecite		A	A			A											
St. Francis Aberaki		A				A											
Penobscotové			A														
Micmac			A			A			A				A				
Menominee		A				A											
Ojibwa		A				A											A
Montagnais-Naskapi		A	A	A		A			A								A
Cree		A	A	A		A			A								
Blackfoot																	
Cherokee																	
Dalota																	A
Lalota																	
Tolius																	
Maidu																	
Evropa						A									A		A

Obrázek 7: Srovnávací tabulka prvků uctívání medvěda (Alekseenko 1967, Dyrenkova 1930, Hallowell 1926, Rockwell 1991, Satlaev 1971, Schlesier 1993, Sokolova 2002, Vasilev 1948, vlastní výzkum)

REFERENCE

Alekseenko, E. Alekseenko, Evgenija A. A. 1968. "The Cult of Bear among Ket". In *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, edited by V. Diószegi. Budapest.

Alekseenko, E. A. Alekseenko, Evgenija A. 1967. *Kety*. Leningrad.

Averkieva, J. P. 1981. „O kultě medvěda u indějceů Severnoj Ameriky“. In *Tradicionnye kultury Severnoj Sibiri i Severnoj Ameriky*. Moskva: Nauka.

Balter, Michael. 2013. "Ancient DNA Links Native Americans With Europe". *Science*. 342 (6157), 409–410.

Berezkin, Yuri E. 2012. "Seven Brothers and the Cosmic Hunt: European Sky in the Past". In *Universum i Uudistades Paar Sammukest XXVI. Eesti Kirjandusmuuseumi Aastaraamat.artu: Eesti kirjandusmuuseum*, edited by Kronberg, Kõiva and Kuperjanov, 31–69.

Berezkin, Yuri E. "Cosmic Hunt: Variants of Siberian-North American Myth". In *Folklore: Electronic Journal of Folklore*. 31 (31), 2005, pps. 79–100.

Dmitrieva, T. N. 2013. „O vazmožnosti vyjavlenia obščih čert počítania medvěda u obskich ugroch i narodoch Dalnego Vostoka“. In *Cikličnost: dinamika kultury a sochraněnie tradicii*. Elektronnaia biblioteka Muzeja antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera). RAN <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/-02/978-5-88431-224-1/> MAE RAN.

Dyrenkova, Natalya. P. 1930. *Bear worship among Turkish tribes of Siberia*. International Congress of Americanists.

- Feest, Ch. F. 2000. *The cultures of native north americans*. Könemann.
- Hallowell, I. A. Alfred I. 1926. “Bear ceremonialism in the northern hemisphere”. *American Anthropologist*, Vol. 28.
- Hultkranz, Ake. 1999. *Domorodá náboženství Severní Ameriky, Síla vize a plodnosti*. Prostor.
- Martin, Calvin. 1978. *Keepers of the game, indian-animal relationships and the fur trade*. University of California Press. London.
- Pastoureau, Michel. 2011. *Medvěd. Dějiny padlého krále*. Praha:Argo.
- Rockwell, David. 1991. *Giving Voice to Bear, North American Indian Myths, Rituals, and Images of the Bear*. Lanham: Roberts Rinehart Publishers.
- Satlaev, F. A. 1971. „Koča-kan: starinnyj obrjad isprašivania plodorodia u kumandincev“. *Sbornik MAE AN SSSR*. Leningrad, pp. 130–141.
- Schlesier, Karl K. H. 1993. *The wolves of heaven, Cheyenne Shamanism, Ceremonies, and Prehistoric Origins*. University of Oklahoma Press : Norman and London.
- Sikora, Martin et al. 2017. “Ancient genomes show social and reproductive behavior of early Upper Paleolithic foragers”. *Science* 10.1126/science.aao1807.
- Sokolova, Z. P. 1972. *Kult životných v religiach*. Moskva.
- Sokolova, Z. P. 2002. „Kult medveda I medvezij prazdnik v mirovozzrenii I culture narodov Sibiri“. *Etnografičeskoje Obozrenie*, č. 1.
- Testa, Alessandro. 2017. “Ritual Zoomorphism in Medieval and Modern European Folklore: Some Sceptical Remarks on a Possible Connection with a Hypothetical Eurasian Shamanism”. *Religio: Revue pro religionistiku*, n. 25 (1), 3–24.
- Vasilev, V. I. 1948. „Medvěžij prazdnik“. *Sovětskaja Etnografija*, č. 4.

Divination and Political Administration at Ugarit¹

František Válek

Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts and Philosophy, University of Pardubice

Abstract: This paper investigates the practice of divination within the political administration of Ugarit at the end of the Late Bronze Age. The core interpretative approach is to draw comparisons with similar practices in the broader ancient Near East, within which the local sources may be contextualised. The study focuses on divinatory models in clay from the "House of the Hurrian Priest," and in ivory from the Royal Palace, and on divinatory compendia, both of local and Mesopotamian origin. The study draws connections between private and state divination, and outlines cooperation between the palace and other institutions at Ugarit.

Key Words: divination, Ugarit, ancient Near East, politics and religion, Late Bronze Age

Introduction

The city of Ugarit, modern Tell Ras Shamra, is located on the Syrian coast of the Mediterranean Sea. The best-explored period dates to the end of the Late Bronze Age, ca. 1350–1180 BCE. In this period, Ugarit was well positioned within the broader cultural and political milieu of the ancient Near East (ANE). The Akkadian language, written in Mesopotamian logosyllabic cuneiform script, was used for international communication in the whole Near East, including Egypt. Politically, Ugarit was a vassal state of the Hittite empire, but thanks to its strategically significant location, its power position was relatively strong (for its political history, see Singer 1999). Since the mid-13th century, a local version of the cuneiform alphabetical script has been put in use, mainly to record documents in the local Ugaritic language (Roche-Hawley and Hawley 2013, 258–263). Thanks to this vernacularisation process, the local cultural elements have been better preserved here and in greater detail than at any other Late Bronze Age Syria site. During the last ca. 70 years of Ugarit's existence, many texts, from

administrative to ritual and narrative, as well as letters, have been put into clay tablets. However, this prosperous state did not last long. The precise date of the site's destruction eludes us, but it has been set within the more widespread dissolution of the Late Bronze Age world, accompanied by environmental changes, social instability, migration (see Kemp and Cline 2022), and finally a military attack on the city.

The aim of this article is to explore the practice of divination at the site during the last phase of its existence, namely its relation to the political administration of the city. The comparative evidence on divination and its relation to politics (see below) invites us to set the situation at Ugarit within the broader settings of divination as attested in the kingdom or hinted by sources from nearby sites. The practice of divination is best attested by materials discovered in a structure usually designated as the "House of the Hurrian Priest", but in the context of divinatory practices, a more fitting designation would be the less used "Maison du Prêtre aux Modèles de Foies et de Poumon Inscrits".

¹ This article presents revised sections of my PhD thesis (Válek 2023, namely chapters 6.3 and 7.2).

The French designation draws our attention to the discovery of five clay models of livers and one model of a lung that were inscribed in the alphabetical cuneiform (KTU 1.141–1.144, 1.155, and 1.127; translated, e.g., in Pardee 2002, nos. 35–40). Yet, this focus on texts easily conceals that an additional seventeen uninscribed clay models of livers were also discovered in the same structure.² These objects were all the result of extispicy, a divinatory practice widespread throughout the ANE.

The discussions of divination at Ugarit often focus on these clay models, especially on the inscribed ones. The larger corpus of over sixty ivory models from the "Southwestern Archive" of the Royal Palace is often ignored, albeit they were recognised as divinatory models by Gachet a long time ago (1995). Forty-seven of these models were inscribed and are now edited (KTU 6.30–6.60 and 6.77–6.94; Gachet and Pardee 2001). The reason for the prevalent overlooking of these objects and the texts inscribed on them is probably the consequence of their physical state. These ivory models were heavily damaged by fire and their readable contents are extremely fragmentary. Consequently, their informative potential is usually deemed minimal.

In addition to divinatory models, the sources include collections of omens and their interpretations. The "House of the Hurrian Priest" yielded two divinatory compendia in Ugaritic, one dealing with ominous signs related to malformed animal fetuses (KTU 1.103; Pardee 2002, no. 42) and the other with malformed human fetuses (KTU 1.140; Pardee 2002, no. 43). The language of these texts, as well as their discovery in the proximity of divinatory models, indicates their active use at the site. To these, we may add a fragmentary text discovered in the Royal Palace interpreted by some as a compendium of dream omens³ (KTU 1.86; Pardee 2002, no. 45) and a collection of lunar omens from a nearby site Ras Ibn-Hani (KTU 1.163; Pardee 2002, no. 44). Unfortunately, all these Ugaritic texts are rather fragmentary. Besides the Ugaritic texts, more than ten Mesopotamian compendia in Akkadian were discovered throughout the city "archives" (see Arnaud 2007, 47–54).

Divination and Politics in the Ancient Near East

The topic of divination for political purposes at Ugarit must be set within a broader cultural milieu of the ANE. Throughout the history of the Near East, divination has been an integral part of the functioning of states (see,

e.g., Maul 2015 and 2018, 237–252, or Lenzi and Stökl 2014). This is probably best evidenced by sources from Middle Bronze Age Mari at the time of Zimrī-Lîm (ruled ca. 1780–1758 BCE). The epistolary documents from this time clearly and explicitly highlight the importance of divination. An excerpt from the so-called Protocol for Diviners (ARM XXVI, no. 1) illustrates this well:

When inspecting the omens for my lord Zimrī-Lîm, when performing a ritual procedure: whatever are the signs that I observe; or when inspecting the omens for a commoner, when performing a ritual procedure: all that I observe, the bad finding or good, I shall surely report it to my lord, I shall not conceal it.

If I observe a bad or good finding when omen-taking for my lord Zimrī-Lîm, whether manifested in an izbum or an izmum, I shall report it to no individual whatsoever.

Whatever secret information Zimrī-Lîm tells me on which to take omens, or whatever I hear Zimrī-Lîm tell a diviner, a colleague of mine, or if I observe that finding in the performance of omen-taking allotted to a diviner colleague of mine, I shall surely keep this information secret.

(translation according to Sasson 2015, 272; modified)

Apart from illustrating the importance of divination at the royal court of Mari, this document reveals some other features of these practices. The diviners are shown as professionals who are constantly aware of their surroundings, focusing on anything that may even slightly pertain to the king. Not only did the diviners respond to divination requests by the palace, but they conveyed to the palace any relevant observance. The deities communicated their will and intentions through various means. The excerpt highlights divinations performed for commoners. This is relevant to the interpretation of divinatory compendia. As discussed below, the apodoses of these type of texts sometimes mention the king. Within the context of private divination, such apodoses are not understood literally but as positive or negative signs (Cohen 2020, 26–28). Yet, in some cases, they might have been relevant for the kingdom and the royalty. The Mariote protocol also indicates that the diviners were trustees of kings. They swore to keep any secret connected to divination. Oracles were state secrets of uttermost importance.

² Objects RS 24.308, 310–311, 313–322, 324, 325, 392, and 309 or 393. The excavation sigla were mixed up, making it difficult to designate these objects precisely.

³ E.g., del Olmo Lete does not agree with Pardee and argues that this text is a record of domestic animals (2014, 290, n. 45 and 374).

Although the Mariote evidence precedes the Ugaritic sources by centuries, numerous other sources corroborate the continuity of the relevance of divination for the state. For example, in the Neo-Assyrian period (first half of the first millennium BCE), the general practice was to collect omens observed throughout the country in the palace. The data accumulated were then interpreted as a functional whole (Maul 2018, 39).

The ominous signs related to matters of state were a complex issue. No single observation was enough. Only in complexity did a more nuanced and detailed image of the future appear. Deities communicated with humankind in various ways – notably in dreams and prophecies, through astronomical phenomena, or via the entrails of sacrificed animals. But these well-known divinatory means fall short of a rich practice. Almost anything might have been an ominous sign. Nevertheless, extispicy was consistently considered the most secure divinatory procedure. This elaborate method was often used to verify what other signs only hinted at (Maul 2018, 246–250).

No matter how feeble-minded this may seem from the present-day perspective, we must not forget that this was a state-of-the-art technology within the decision-making process. We should appreciate the potential for reflective thought stimulated by consulting oracles. The interpretations of signs may seem to us like a random generation of everything bad or good that might happen in the kingdom: "Politicians, strategists, and logisticians were always obliged to reflect anew upon their plans when they were confronted with either a particularly promising or an exceptionally unfavourable prognosis" (Maul 2018, 241). The kings did not have to follow whatever the oracles revealed mindlessly. But they needed to take it into consideration and do their best to prevent any unfavourable outcomes of their actions.

The sources from Ugarit reflect on the practices of political divination only indirectly. Most of the time, we lack proper contextualization to fit the data within Near Eastern practices as outlined above. For example, unlike at Mari, the correspondence of Ugarit only scarcely refers to divination and, as far as we can tell, it never relates to political divination. The best contextualisation is thus provided in narrative texts from Ugarit. The epics of Aqhat (KTU 1.17–1.19, for translation, see, e.g., Parker 1997, 49–80) and Kirta (KTU 1.14–1.16, for translation, see, e.g., Greenstein 1997) highlight the importance of following the divine will. Most of the time, the protagonists of these

narratives are shown to abide by the instruction of deities. However, the plot twist always appears when someone acts out of their own volition. When Kirta stops at the sanctuary of Aṭirat to ensure the success of his endeavours, he deviates from the plan given to him by Ilu, and this consequently leads to his illness (KTU 1.14 IV: 32–43 and 1.15 III: 25–30). Similarly, his son Yaṣṣib is cursed when he opposes his father, an act described as based on his own volition (KTU 1.16 VI: 25–58). The untimely death of Aqhat also follows this pattern. He opposed, even laughed at, goddess ʿAnat, refusing to follow her will (KTU 1.17 VI–1.18). In the following sections, we will try to set the sources for Ugaritic divination, namely the models and compendia, within this broader cultural setting.

Politics and Divinatory Models

Models from the "House of the Hurrian Priest"

The best-known collection of divinatory models discovered at Ugarit comes from the "House of the Hurrian Priest". This structure is located on the eastern part of the tell, i.e., on the other side of the city than the Royal Palace. However, several ritual texts from the "House of the Hurrian Priest" involve the king as an important ritual participant and thus establish the relation between the palace and religious activities organised and administered from this house (see Válek 2023, 222–223).

As noted above, this collection comprises five inscribed models of livers, one inscribed model of a lung, and seventeen unscribed liver models. Even though most models were not inscribed, they were incised by marks. These marks were probably more important for the practice than the inscriptions because they encoded the observed signs (see Meyer 1987, 217–233 and Ugaritica VI, 101–116).

Thanks to the inscribed models, we can observe how divination was interwoven with the lives of the inhabitants of Ugarit.⁴ The liver models likely represent individual instances of divination performed for individuals, addressing specific issues (see also Pardee 2001, 227). For example, KTU 1.141 records divination for certain Agaptarri who wanted to purchase a young man from someone from Cyprus. As discussed below, the exception is the lung model, which does not follow the same pattern.

Divination from animal entrails was intrinsically connected with sacrifice. The comparative evidence suggests that the animals sacrificed for divination were

4 The models from Ugarit probably all represent divinatory reports. For other types of divinatory models from the ANE, see, e.g., Maul (2018, 168–170) or Meyer (1987, 9–19 and 265–266).

carefully selected based on sex, age, and other features (see Cohen 2020, 33–35). The examination of entrails was not the only procedure performed and observed for signs. The closest comparative evidence comes from contemporary Hattuša and Emar, where compendia *šumma immeru*, “if a sheep”, were discovered. These attest to other parts of the ritual process: observation of the approach of the animal to the sacrifice, any of its slightest movements, the flow and colour of the blood after the slaughter, etc. (see Cohen 2007 and 2020). The need for animal sacrifice, as well as the services of the diviner, made these complex and professional divinatory practices an expensive endeavour.

The unresolved issues are why some models were inscribed (and incised), and others only incised, or whether creating a model was always a part of divination. The inscriptions include references on the issue, time, and for whom the divination was performed. The inscriptions do not provide information on the results – this has been encoded in the model and the incisions. We may speculate that the diviner made the inscriptions only when such notes were needed. This might have been done because the divination results could not be collected by the interested party immediately or when such information could have been relevant for other purposes. One of the possibilities is their relevance to the palace institution (for a summary of alternative suggestions, see Válek 2023, 156–158, del Olmo Lete 2018, 38 and 44 or 2014, 293).

They may be connected to the above-cited statement from the Protocol for Diviners: “(…) or when inspecting the omens for a commoner (…) I shall surely report it to my lord, I shall not conceal it”. These liver models may have been made because signs relating to the kingdom were observed when performing extispicy for an individual concerning unrelated private matters. The inscriptions noting the personal details – for whom, when, and about what – might have been relevant to state divination, serving as an essential context for a broader examination reported to the palace. The same may also apply to the creation of uninscribed models, where the context could have been unknown or considered irrelevant by the diviner. This suggestion, however, cannot be supported by additional evidence directly from Ugarit.

Unlike the liver models, the lung model is inscribed with multiple inscriptions (for full translation and commentary see Pardee 2002, no. 40). While some of them are si-

milar, their overall relation and order is unclear. Several inscriptions mention sacrifice, but any relation of these sacrifices to the model is not explicitly stated. In general, our understanding of this model is very uncertain.⁵

The only statement which may be easily related to state affairs is “if the city is about to be seized; if a man⁶ attacks the people”. Tentatively, del Olmo Lete connected this with the approaching end of Ugarit and described the model as belonging to national matters (2018, 38). I agree that it is not wholly unreasonable to speculate that this material belongs to the final stage of the existence of Ugarit and pertains to the military endangerment of Ugarit. The preserved data tend to grow denser nearing the destruction of the site, and it would correspond with the historically attested end of Ugarit by violent destruction. Some actions and sacrifices mentioned on the lung may be a recording of events that led to or followed the attack. Two inscriptions mention a goat that is taken somewhere: “[...] the women, they will take a goat [...]” and “men (from) the house/family will take a goat and see afar”. These lines may evoke the scapegoat ritual (Bremmer 2008, 170–171) that could be aimed at protecting the city. But without further context and sources directly from Ugarit, these remain only speculations, and it is better to admit that we cannot provide any final conclusions. Still, the extraordinary character of this model, together with its contents, hint at its relevance to the society of Ugarit in contrast to private divination.

Models from the Royal Palace

The second corpus of divinatory models comes directly from the Royal Palace. Over sixty models – forty-seven of them inscribed – were carved from ivory and stored in the so-called “Southwestern Archives”. Unfortunately, these were gravely damaged by fire, and the inscriptions are in bad condition. Consequently, their interpretation must be done almost exclusively contextually. I believe their presence in the palace is best understood in the context of ANE divinatory practices for political purposes. Their presence may have several explanations in this regard. For example, they might have been records of extispicy performed for the palace to answer specific questions or requests to confirm some observations made within the kingdom. They might have also been records of extispicy performed within the royal realm that were deemed relevant to the state matters and consequently reported to the palace where they would have been re-examined and further contextualised. McGeough

⁵ See, e.g., Pardee (2002, no. 40), del Olmo Lete (2014, 70–74 and 294–295) or Dietrich and Loretz (1990, 32–38) for various transcriptions, translations, and commentaries.

⁶ Or Môt, “Death”? Compare the translations of Pardee (2002, 131) and del Olmo Lete (2018, 38 or 2014, 295).

suggested that extispicy might have been performed about international affairs (2007, 235). One of the best-preserved inscriptions (KTU 6.84) indeed mentions Egypt and may thus be fitted into the global context, but hardly any other relevant information can be recognised. Nonetheless, I argue that the internal matters of the state might have been relevant, too.

An intriguing feature of these models is their material. As far as I know, no other divinatory models were made of ivory in the ANE. In addition, these models are unique because objects of ivory were seldom inscribed (Gachet 1995, 246–247). The ivory may be understood as a marker of prestige and value. This is further highlighted by the fact that at least one of the models was covered in golden foil (RS 20.399B[f], see Gachet and Pardee 2001, 198, no. 38). This suggests they were no ordinary objects. In this light, we may further problematize the suggested possibilities for their presence in the palace archives. If they reflect the divination performed directly for the palace, who created them? Were the diviners skilled enough to make such precious objects? Did they cooperate with more experienced artists? Did the artists understand the contents and reported signs? If they reflect divinatory reports made outside the palace, were they made only later in the palace? Were they made according to original clay models? Did the palace record omens in this way regularly or does this collection represent a reaction to some highly pressing issues Ugarit was facing? Or were they only objects of value and prestige without any connection to the divinatory practice?

Their archaeological context and linguistic characteristics indicate they were more likely part of local practices and not only prestige items. In antiquity, the "Southwestern Archive" was a cluster of disjointed but nearby collections located mostly in the upper stores of the palace (McGeough 2007, 234). In sum, this cluster included many local administrative texts, texts in Akkadian (including international letters) and a large collection of Hurrian hymns, as well as non-textual objects, some of which seem to be received international gifts (see McGeough 2007, 233–235 for a broader description). Due to the dispersion of these objects during the collapse of the palace, it is now impossible to determine precise links within this cluster. It is tempting to connect the hymnic texts with divinatory practice and then the divination with both local and international affairs, but this remains an

educated guess. Nonetheless, the very presence of these models in the palace hints at the possibility of the importance of divination for this institution, even if the precise use eludes us.

Politics and Divinatory Compendia

The archives of Ugarit yielded four divinatory compendia written down in the Ugaritic language. Two teratological compendia come from the "House of the Hurrian Priest": a manual for interpreting lunar omens from nearby Ras Ibn-Hani (a royal residence) and a possible collection of dream omens from the Royal Palace. Due to their linguistic character, these texts are often taken as representing local practices without much speculation.

In addition to these Ugaritic texts, over ten Mesopotamian divinatory compendia in Akkadian were discovered throughout the city (see Arnaud 2007, 47–54). These can probably be related to scribal education and the local scholar community – making the knowledge of divination accessible to the Ugaritic scholars. The Ugaritic compendia deal with the same themes as some of the Mesopotamian texts. The divination from malformed fetuses has its parallels in the East in collections of omens known as *šumma izbu*, "if a misbirth," and its subtheme *šumma sinništu*, "if a woman" (see de Zorzi 2014 and 2011). At the same time, the local compendia are not straightforward copies of any known series from Mesopotamia and show structural differences (Pardee 2002, 134).

Both the Ugaritic and Mesopotamian sources strongly use the imagery of kings, enemies, lands, wars, inhabitants, cattle and so on. A selection of a few of the Ugaritic apodoses may be used as an illustration:⁷

KTU 1.103

- 37' And if [it] ᵀhasᵀ no left ear, ᵀthe kingᵀ [will] devastate the land of [his] eneᵀmyᵀ
 38' and will consume it.
 39' And if its legs are short, our lord will confront ᵀtᵀ [the ᵀh]urādu-troops and
 40' ᵀRašᵀap will consume the progeny.

KTU 1.163

- 2–3 If the moon, when ᵀit risesᵀ, is red, / there ᵀwill beᵀ prosperity [during] that (month).
 11' [If] ym yh yrᵀᵀ kslm,⁸ the kings will keep an eye on each other.

⁷ Translation according to Pardee 2002, nos. 42 and 44; modified. Unfortunately, the apodoses of the compendium concerning malformed human fetuses are almost entirely lost, and those of the "dream omens" are lost completely. As noted above, scholarly opinions differ on its interpretation, and some do not consider it a divinatory text at all.

⁸ See Pardee 2002, 147, n. 8.

As noted above, such imagery in divinatory texts should not be readily taken as reflecting the relevance of such texts to the kingdom and politics. The apodoses constructed in this way mark a positive or negative value of a sign, and only the total sum of the observed signs provided an answer. However, these compendia relate to the spontaneous revelation of the signs. The diviner cannot induce the birth of a malformed animal or human foetus to observe it while asking about a specific issue. The same goes for the observations of celestial phenomena. The relevance of public and private apodoses might have been more straightforward. A hypothetical situation may be pondered: a herdsman encounters an anomalous birth within his flock. He takes it to the diviner, who then consults the observations with his manual. Depending on observed signs, this abnormal birth may be relevant only to the herdsman and his household or to the king, palace, or the whole kingdom. In the case of Ugaritic omens, all the preserved apodoses deal only with the public sphere, which contrasts with the Mesopotamian texts where the distinction between public and private apodoses exists (de Zorzi 2011, 45–46). This may be a consequence of the fragmentary state of these texts, but it may also indicate that the local practice was indeed concerned with state affairs, limiting the broader focus of its Mesopotamian counterparts.

Therefore, these texts may attest to the practice of constant awareness of the diviner. The comparative evidence invites us to consider that while only some ominous signs might have pertained to individuals, everything was potentially relevant to the kingdom. Should the diviner observe anything relevant, he ought to report it to the palace. The statement of Cohen that the meaning of the apodoses in the *šumma immeru* omens was immaterial (2020, 28) should be reconsidered. It was important, even if it does not mean it was important in all cases or perceived as a given fact. The oracles needed further exploration and context; they were often contradictory, and their exegesis was complex (see also Maul 2018, 240).

The Akkadian divinatory compendia discovered at Ugarit may further broaden our understanding of this constant awareness. These texts may be perceived more broadly and not only in the context of scribal education or the education of professional diviners. Knowledge of the variety of possible ominous signs, even if superficial, might have proven useful. Even if scribes and other educated persons were not diviners, they might have been able to recognise the importance of signs in the world around them and then report any issues to the diviner or the king to further elaborate on them.

Sometimes, diviners' attention might have been more directly focused, especially concerning astromantic observations. Astromancy was more often related to state matters than other types of divination. Namely, lunar omens were connected with danger to the king, resulting in the enthronement of the substitute (see, e.g., Frahm 2013, 109). However, there is no evidence for such a practice at Ugarit. Although KTU 1.78 is concisely understood as reporting astronomical observation, the possibilities of interpretation of its short six lines differ to such an extent that its precise relevance is next to impossible to determine. Nonetheless, the suggestions claiming that it reports a solar eclipse (see, e.g., Dietrich and Loretz 2002 or del Olmo Lete 2014, 295–297, on the contrary, see Pardee 2002, 131–132, for the summary of the discussion with further references, see Válek 2023, 160–165) leads us to ponder over the fact that during the last ca. 70 years of the existence of Ugarit, when Ugaritic script was in use, at least ten solar eclipses were observable from Ugarit. They differed in coverage and intensity, but each could have easily been deemed an important sign worth interpretation.

It is possible that additional extispicy was performed to confirm the findings obtained from the phenomena observed within the kingdom (Maul 2018, 246–250). Some interpretations of KTU 1.78 build on this imagery and interpret the report's ending as attesting to this practice at Ugarit, too (e.g., Dietrich and Loretz 2002). If the omen was confirmed as negative, necessary precautions—*naburbû*-rituals (see, e.g., Maul 1999)—were performed to avert the danger. This was not an unknown concept at Ugarit, as one fragmentary Akkadian divinatory compendium discovered there contains an excerpt of these apotropaic rituals (RS 92.2018, RSO XIV, 334–335).

Conclusion

The practice of divination for the political administration at Ugarit is difficult to document accurately. The sources on this topic are relatively rich, comprising two collections of divinatory models, one from the Royal Palace and several local and Mesopotamian divinatory compendia. Unfortunately, these sources do not directly provide any links between divinatory and political practices. While the presence of divinatory models in the palace indicates their importance to the institution, their *raison d'être* remains hidden. Although the compendia mention the king and the land in their apodoses, the interpretative divinatory methods indicate they were not always taken at face value. The sources from Ugarit itself do not allow us to clearly articulate the exact cooperation between the diviners and the state.

Therefore, the interpretation presented in this article has been centred around contextualising the Ugaritic sources within the broader cultural milieu of the ANE, thus including sources more telling about such relations. Even though their timespan covers millennia, some general tendencies seem to be observable throughout different periods and over a broader area. These sources indirectly allow us tentatively to sketch the missing connections for Ugarit. The palace institution might indeed have been interested in collecting omens appearing throughout the kingdom, be it in spontaneously revealed signs, such as an occurrence of a misbirth or

astronomical observation, or in signs encountered when performing divination for private individuals. These practices also attest to communication between the palace administration and other institutions in the city. For example, activities administered from the "House of the Hurrian Priest" included divination and the organisation of royal cultic activities. Although the evidence is generally indirect and contextual, the overall situation strongly indicates the relevance of divination for the political administration at Ugarit.

ABBREVIATIONS

ARM XXVI Durand, Jean-Marie. 1998. *Archives royales de Mari XXVI: Archives épistolaires de Mari I/1*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.

KTU Dietrich, Manfred, Oswald Loretz, and Joaquín Sanmartín. 2013. *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. Dritte, erweiterte Auflage. The Cuneiform Alphabetic Texts: from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. Third Enlarged Edition*. Münster: Ugarit-Verlag.

RS excavation siglum, Ras Shamra-Ugarit

RSO XIV Yon, Marguerite and Daniel Arnaud (eds.). 2001. *Études ougaritiques I. Travaux 1985-1995*. Paris: ERC.

Ugaritica VI Courtois, Jacques-Claude (ed.). 1969. *Ugaritica VI: XXXe campagne de fouilles à Ras Shamra (1968) sous la direction de Claude F. A. Schaeffer*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

BIBLIOGRAPHY

Arnaud, Daniel. 2007. *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*. Editorial Ausa.

Bremmer, Jan N. 2008. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Brill.

Cohen, Yoram. 2007. "Akkadian Omens from Hattuša and Emar." *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 97: 233–251.

Cohen, Yoram. 2020. *The Babylonian šumma immeru Omens: Transmission, Reception and Text Production*. Zaphon.

Dietrich, Manfred and Oswald Loretz. 1990. *Mantik in Ugarit: Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen Nekromantie*. Ugarit-Verlag.

Dietrich, Manfred and Oswald Loretz. 2002. "Der Untergang von Ugarit am 21. Januar 1192 v. Chr.?" *Ugarit-Forschungen* 34: 53–74.

Frahm, Eckart. 2013. "Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos." In *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia* edited by Jane A. Hill, Philip Jones and Antonio J. Morales, 97–120. University of

Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

Gachet, Jacqueline. 1995. "Les ivoires inscrits du Palais royal." In *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.C., Actes du Colloque International, Paris, 28 juin-1er juillet 1993* edited by Marguerite Yon, Maurice Szyner, and Pierre Bordreuil. ERC.

Gachet, Jacqueline and Dennis Pardee. 2001. "Les ivoires inscrits du Palais Royal (fouille 1955)." In RSO XIV, 191–230.

Greenstein, Edward L. 1997. "Kirta". In 1997. *Ugaritic Narrative Poetry*, edited by Simon B. Parker, 9–48. Society of Biblical Literature.

Kemp, Luke and Eric H. Cline. 2022. "Systemic Risk and Resilience: The Bronze Age Collapse and Recovery." In *Perspectives on Public Policy in Societal-Environmental Crises: What the Future Needs from History*, edited by Adam Izdebski, John Haldon and Piotr Filipkowski. Springer.

Lenzi, Alan and Jonathan Stökl (eds.). 2014. *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*. Society of Biblical Literature.

Maul, Stefan M. 1999. "How the Babylonians Protec-

- ted Themselves against Calamities Announced by Omens." In *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives*, edited by Tzvi Abusch and Karel van der Toorn, 123–148. STYX Publications.
- Maul, Stefan M. 2015. "Telling the Future: Reflections on the Status of Divination in Ancient Near Eastern Politics." In *Geographies of Knowledge and Power*, edited by Peter Meusburger, Derek Gregory and Laura Suarsana. Springer.
- Maul, Stefan M. 2018. *The Art of Divination in the Ancient Near East: Reading the Signs of Heaven and Earth*. Baylor University Press.
- McGeough, Kevin M. 2007. *Exchange Relationships at Ugarit*. Peeters.
- Meyer, Jan W. 1987. *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient*. Kevelaer-Verlag Butzon & Brecker-Neukirchen Verlag.
- del Olmo Lete, Gregorio. 2014. *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*. Ugarit-Verlag.
- del Olmo Lete, Gregorio. 2018. *The Private Archives of Ugarit: A Functional Analysis*. Universitat de Barcelona.
- Pardee, Dennis. 2001. "Ugaritic Science." In *The World of the Aramaeans III, Studies in Language and Literature in Honour of Paul-E. Dion*, edited by P. M. Michèle Daviau, John W. Wevers, and Michael Weigl. Sheffield Academic Press.
- Pardee, Dennis. 2002. *Ritual and Cult at Ugarit*. Society of Biblical Literature.
- Parker, Simon B. (ed.). 1997. *Ugaritic Narrative Poetry*. Society of Biblical Literature.
- Roche-Hawley, Carole and Robert Hawley. 2013. "An Essay on Scribal Families, Tradition, and Innovation in Thirteen-Century Ugarit." In *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*, edited by Billie J. Collins and Piotr Michalowski. Lockwood Press.
- Sasson, Jack M. 2015. *From the Mari Archives: An Anthology of Old Babylonian Letters*. Eisenbrauns.
- Singer, Itamar 1999. "A Political History of Ugarit." In *Handbook of Ugaritic Studies*, edited by Wilfred G. E. Watson and Nicolas Wyatt, 603–733. Brill.
- Válek, František. 2021. "Foreigners and Religion at Ugarit." *Studia Orientalia Electronica* 9, no. 2: 47–66.
- Válek, František. 2023. *Life, Society, and Politics in Relation to Religion at Ugarit in the Late Bronze Age*. PhD Thesis. Charles University.
- de Zorzi, Nicla. 2011. "The Omen Series šumma izbu: Internal Structure and Hermeneutic Strategies." *Kaskal* 8: 43–75.
- de Zorzi, Nicla. 2014. *La serie teratomantica šumma izbu: testo, tradizione, orizzonti culturali*. 2 volumes. S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria.

Axis Mundi

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

2 • 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: štúdié 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:



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

Redakcia:

Šéfredaktor: Matej Karásek a
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-Moszczyńska, 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