

Mali Mayovia bohov? Poznámky ku kontroverzii o povahe mayského náboženstva*

MILAN KOVÁČ

Katedra porovnávacej religionistiky FiF UK v Bratislave

The basis of this paper are the controversial works of Claude-François Baudez who presents elaborate evidence of the absence of real gods in Maya culture during the Classic period (III-IX. Century A.D.) claiming that such phenomena occur only after the significant social changes of the Postclassic period (X-XV Century A.D.). The author summarizes the arguments of Baudez and cites all his key opinions.

The following part of the paper introduces the current state of research which, opposing to Baudez, presents the names of Classical gods presented in epigraphy. As an example Stela I from Copan, which introduces Classical rituals, several gods and the embodiment of a god into a king, is analyzed. At the end of this part the author admits that despite wrong conclusions, Baudez followed a correctly formulated doubts about the eurocentric view of the Maya concept of deity.

The rest of the paper thoroughly analyzes this issue from the perspective of history of research, linguistics and ethno-history. It investigates the terms of divinity, soul, energy etc. and their applications for supernatural occurrences in Maya languages and mythologies.

The final part presents the author's conclusion according to which the nature of Maya gods varies from the stereotypes of the Western tradition and has been described in inadequate categories from the beginnings of the research. The text points at the tradition's close ties to North-American and South-American native concepts and its distance from Antic and Judeo-Christian traditions which we usually adopt terminology from to describe Maya spirituality.

Keywords: Claude-François Baudez, Maya gods, soul, cosmic religion

Keď v roku 45 pr. Kr. napísal Cicero svoj trojzväzkový spis *De natura deorum* netušil, že založil nie len antickú tradíciu premýšľania nad povahou bohov a náboženstva, ale aj základy filozofie náboženstva a religionistiky. A už vôbec nemohol vedieť, že neskoré odnože tejto tradície si jedného dňa vezmú na mušku princípy náboženstiev až príliš odlišných od všetkého, čo poznal on sám. Nepoznám nič odlišnejšie od duchovných základov klasického staroveku, než sú náboženstvá Nového sveta. Nie náhodou približne 15 000 rokov vývoja celkom nezávislého na Starom svete, muselo vyprodukovať duchovný svet s minimálnou afinitou ku klasickým konceptom. Napriek

tomu, stereotypy nášho myslenia natoľko determinujú spôsob nášho videnia sveta, že tú afinitu tam väčšina bádateľov „zreteľne vidí“. Skeptici sú v tomto smere považovaní skôr za outsiderov.

Jedným z nich bol aj francúzsky mayológ Claude-François Baudez. Keď 13. júla 2013 zomrel, zanechal nám rozsiahle dielo, mnohými vnímané ako kontroverzné, v ktorom okrem iného spochybnil samozrejmosť vnímania mayského náboženstva ako náboženstva založeného na bohoch. Jeho hlavné dielo *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon* vydané v Paríži v roku 2002, nevzbudilo príliš veľký ohlas. Baudez dodnes nepatrí k príliš citova-

* Venované pamiatke Erika Boota (1962 – 2016)

ným autorom a ocitol sa vlastne celkom kdesi na okraji odbornej diskusie. Zrejme aj preto, že mayská ikonografia sa na prvý pohľad bohmi len tak hemží, poznáme dokonca aj ich mená a rekonštruujeme ich mytologické príbehy...

Už sto rokov hovoríme u Mayov so samozrejmosťou o bohoch a Baudezov prístup som aj ja osobne roky prezentoval študentom skôr na okraji výkladu, ako extravagantný intelektuálny experiment, či dokonca pokus o hľadanie senzácií. Roky však plynú a Baudezova smrť ma prinútila opätovne prečítať a premyslieť jeho odkaz. Tento príspevok nechce byť prerozpráváním Baudezovej pozície v otázke mayského náboženstva, v mnohom sa líši. Je ňou však inšpirovaný. Pokus pozrieť sa na mayských bohov bez anticko-židovsko-kresťanskej kategórie „boh“ stojí minimálne za námahu. Ani najmenej nepochybujem o tom, že iba cez porozumenie stále veľmi nejasnému mayskému náboženstvu a ritualizmu, vedie cesta k lepšiemu pochopeniu základov mayskej kozmológie a mayskej kultúry vôbec.

Ako to myslel Baudez I.: Kritika anachronizmu

Baudezov koncept je založený na tom, že existuje veľký ikonografický rozdiel medzi klasickým a poklasickým obdobím a že tieto obdobia mali nielen rozdielne geografické ťažiská, ale v prvom rade veľmi odlišné sociálne pozadie. Kým v klasickom období (3. až 9. stor. n. l.) sa jednalo o posvätnú postavu božského kráľa ako centra vyžarovania božských síl, v poklasickom období (10. až 15. stor. n. l.) absentoval dynastický kult a decentralizované náboženské predstavy sa pretavili do systému podobného polyteizmu. Baudez v prvom rade poukazuje na to, že nerešpektovanie týchto zásadných rozdielov vedie k trvalým omylom pri posudzovaní klasického náboženstva, ktoré sa posudzuje anachronicky a zmiešava s poklasickými prameňmi.

Kritizuje aj jedného zo zakladateľov mayských štúdií J. E. S. Thompsona, že úmyselne zmiešaval klasické a poklasické dáta, aby potom svetu predviedol jedno homogénne mayské náboženstvo (Baudez, 2013: 56). Hovorí: „Thompson sa nazdával, že pramene, o ktoré sa opieral (dodajme, že zväčša koloniálne a etnografické, k tomu neopodstatnené analógie k Aztékom) vypovedajú dostatočne fundovane o mayskom náboženstve za posledných 2000 rokov“ (Baudez, 2013: 57).

Hnevá sa tiež, že Schele a Miller vo svojom najvýznamnejšom opuse *Blood of Kings* (Schele – Miller, 1986) nerozlišujú jednotlivé kategórie rôznych nadprirodzených bytostí klasického obdobia, ale spontánne a nepodložene ich označujú ako bohov. Tiež vraj často stavajú na analógiách s ranokoloniálnym

Popol Vuh, či dokonca, opäť ako Thompson, s Aztékmi.

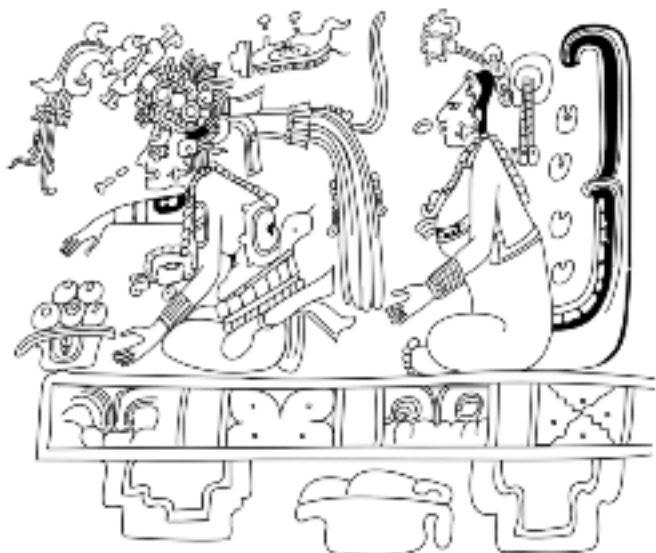
Baudez nešetří kritikou ani súčasnú emblematickú postavu mayskej ikonografie Karla Taubeho. Tvrdí, že jeho predpoklad, že poklasickí bohovia a ich podoby sa objavujú už v klasickom období (Taube, 1992: 2) je nepodložený a že autor opäť s neopodstatnenou ľahkosťou zmiešava dve epochy až priveľmi vzdialené v čase (Baudez, 2013: 60).

Argumentuje napríklad Erwinom Panovským, ktorý definoval zmeny, ktoré prebiehajú medzi formou a významom v toku času (Baudez, 2013: 60). Klasická socha a podobné vyobrazenie v poklasickom kódexe majú podľa neho s veľkou pravdepodobnosťou odlišný význam, napriek vonkajšej podobnosti ikonografických atribútov. Stálosť významov pre rovnakú formu, napriek stovkám, až tisícke rokov plynutia, by bola niečím absolútne výnimočným.

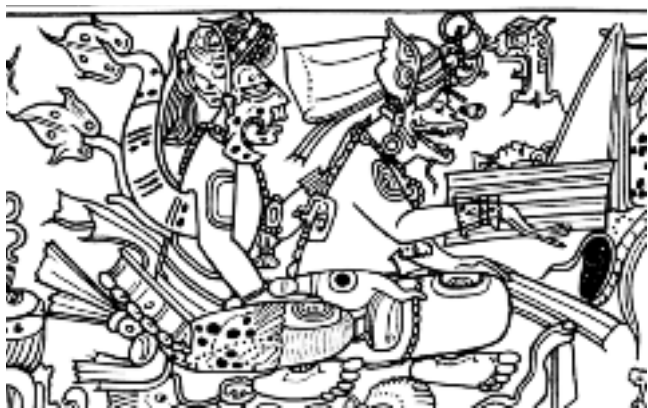
Tu by sme mohli podporiť Baudezovu argumentáciu prípadom hlavného mayského božstva *Itzamnu*, ktorý bol v predklasickom období zrejme animistickým duchom univerza, reprezentovaným predovšetkým tzv. Hlavným vtáčim božstvom PBD (Principal Bird Deity). V klasickom období sa táto pozícia čiastočne zachováva, vystupuje však najmä v antropomorfovej podobe ako panteistický vládca a stelesnenie vesmíru a PBD sa stáva jeho alter egom (*wahyom*). V poklasickom období už stojí na čele panteónu ako antropomorfný stvoriteľ, súčasne má črty kultúrneho hrdinu, PBD je celkom v úzadí, dokonca sa premieňa na žiarlivé, negatívne prabožstvo. V koloniálnom období prebehli ďalšie zmeny. Ak sa sústredíme na tie bez kresťanských konotácií, vezmeme si príklad Lacandóncov: tam *Itzamna* začal byť uctievaný pod iným menom (*Hachäk'yum* – Náš Pravý Pán), „náš“, zrejme aby sa zreteľne vyhranil voči chýrom o kresťanskom „pravom“ bohu, ktorého prijali „iné“ mayské etniká. Paradoxne si však od neho požičal výraznejšie monoteistické črty a mladšia generácia „tradicionalistických“ Lacandóncov dnes už iných bohov, než *Hachäk'yuma* ani nespomína. Pôvodné meno však bolo preda len natoľko významné, že zostalo žiť ako samostatné božstvo „*Itzana*“, ktorého jedinou funkciou je robiť služobníka a asistenta *Hachäk'yumovi* (Kováč, 2007: 111-112). Aby to nebolo málo, táto dôležitá nálepka sa ešte rozpadla na ďalšiu časť, a to na boha menom *Itzanolh'uh*, čo značí Veľký boh Itzov, ale pravdepodobnejšie iba „Boh *Itzamna*“, ktorý zase nadobudol pôvodné búrkové a vodné atribúty boha *Chaaka*. Takže *Itzamna* po viac ako 2000 rokoch stále jestvuje, etymologicky najmä ako *Itzana*, dajú sa identifikovať mnohé jeho mytologické črty a ikonografické atribúty, ale keby sme k nim nemali zachovanú kompletnú naráciu (čo ku klasickým bohom zväčša



Boh L uväzuje náramok žene. (K511, Kresba John Montgomery)



Boh Itzamna a bohynia Ix Chel sedia na nebeskom páse. (K504, Kresba Joel Gutierrez)



Dvojičky-umelci Jun Batz' a Jun Chuwen prezentujú knihu (kódex). (Kresba Paul Schoenmakers)

nemáme) a držali sa iba vonkajších znakov, ocitli by sme sa v šoku – najvyšší boh skončil totiž ako poslíček, sekundárne služobnícke božstvo. A to bez tlaku z vonku, v procesoch endemických – čisto vnútroetnických a vnútrokultúrnych transformácií.

Ako potom veriť sémantickej stabilite klasických symbolov používaných v poklasickom období? Mali by sme preto súhlasiť s Baudezom, že asi nie je možné na nich stavať. Musíme sa najmä pokúsiť pochopiť princípy sociálnej zmeny medzi oboma obdobiami a z nich odvodiť možné náboženské posuny. Tu by skutočne mohla zohrávať zásadnú rolu určitá „demokratizácia“ inštitúcií po tzv. klasickom kolapse (od absolutizmu k vláde rodových rád, od rozhodovania jednotlivca ku kolektívnemu rozhodovaniu, od hegemonie svätého vládcu k fragmentácii nadprirodzených autorít), čo môže celkom dobre súhlasiť s Baudezovou tézou o neskorom vzniku mayského panteónu, teda podobného tomu, ktorý predstavuje Schellhasov zoznam bohov z poklasických kódexov (Schellhas 1904).

Ako to myslel Baudez II.: V klasickom období neexistovali bohovia

Po kritike zmiešavania historických období sa Baudez sústreďuje na to, aby dokázal, že v klasickom období Mayovia bohov jednoducho nemali:

„Absentujú rituály, ktoré by mohli súvisieť s božstvami.“ „Chýbajú chrámy alebo iné miesta zasvätené jednému alebo viacerým božstvám, pričom chýbajú aj ich podoby“. „Monumentálna architektúra klasického obdobia má charakter buď dynastický alebo kozmologický“. „Nevieme nič o bohoch, ktorým boli určené početné ľudské obete ani veľmi rozšírené akty sebaobetovania (najčastejšie krvi)“. „Máme početné dôkazy, že mayské obyvateľstvo sa cítilo byť hlboko zaviazané (určitým nadprirodzeným entitám), a že tieto záväzky si plnili obrovským množstvom najrozličnejších obetí. Vôbec však nepoznáme ich adresátov, okrem vágnych určení ako „zemi“ alebo „vesmíru“. „Na stélach nie sú pri obetujúcich kráľoch zobrazovaní bohovia, ale skôr ich predkovia alebo duchovia“ (Baudez, 2007: 40).

„Depozity obetovaných artefaktov neobsahujú podobizne bohov, iba obetné náradie, trne z rají na obetovanie krvi, mušle či jadeitové perly, niekedy usporiadané podľa svetových strán“, všetko bez náznaku, že by boli obetované bytostiam, ktoré zvykneme označovať ako bohovia (Baudez, 2007: 41).

„Kým v poklasickom období sa na kadidelniciach objavujú zreteľné vyobrazenia bohov, výzdoba klasických kadidelníc sa obmedzuje iba na emblematické figúry podsvetia, ako je jaguár alebo symboly plodnosti, ako napr. kakaový plod“ (Baudez, 2007: 36).

„V mayskom svete sa bohovia objavujú prvý raz až okolo roku 1000 n.l., a to na Yucatáne, v Chichén Itzá“ (Baudez, 2007: 33).

„Žiadna architektonická štruktúra klasického obdobia nie je exkluzívne dedikovaná nadprirodzeným bytostiam, pre ktoré by sme mohli použiť názov „bohovia“. „Dlho sa verilo, že štukové masky, ktorými sú tak často zdobené priečelia budov na Yucatáne, zobrazujú boha *Chaaka*, v skutočnosti však ide o teriomorfnú obludu“ (Baudez, 2007: 36). Dodajme, že táto Baudezova téza je dnes všeobecne akceptovaná a spresnená - na fasádach sa zrejme vyskytuje *Itzam Kab' Ayin*, t.j. Itzam Zemský Krokodíl.

„V miestnosti č. 1 v Bonampaku je zobrazená veľká slávnosť s tancom v maskách. Ak by táto slávnosť bola zasvätená nejakému božstvu, zaiste by bolo toto božstvo ikonograficky reprezentované alebo epigraficky zmienené, nič také tam však nenachádzame. Ak by samotné masky reprezentovali nejaké božstvá, spoznali by sme ich podľa neskorších kánonov alebo frekvencie a kontextu ich výskytu. Nespoznavame!“ (Baudez, 2007: 36-7).

Dodajme, že to nie sú ani „kačiny“ ako ich poznáme u Pueblanov (More Roediger 1961), aspoň nie ako vtelenie tajných rádov, okolo ktorých by sa točil náboženský život komunity. Určitá inšpirácia pueblanskou kultúrou a spiritualitou masiek kačín (Wright 2000) sa tu však pri interpretácii ponúka – aj tu by sa v konečnom dôsledku mohlo jednať o reprezentácie duchov mŕtvych. Na maľbách sa objavujú kreatúry ako teriomorfná obluda, krab, krokodíl, sladkovodná kreveta a zrejme kačica..., všetko sprevádzané emblémovým kvetom vodného podsvetia – lekom. Baudez usudzuje, že tu ide skôr o duchov vody, než o božstvá. Posuňme však tento sémantický reťazec smelo ešte ďalej, kedy by mohol reprezentovať, azda ešte symptomatickejšie, duchov mŕtvych, ako skutočných obyvateľov mayského vodného podsvetia.

Baudez hovorí: „Takto by sme mohli pokračovať ďalej, pretože to, čo vieme rozlíšiť nie sú božstvá, ale „alegórie, emblémy a kozmologické znamenia“. Slnko počas dňa reprezentuje papagáj ara alebo quetzal, počas noci je to jaguár, jeho antropomorfným vtelením je kráľ. Ten je zjavne v klasike absolútnym centrom kultu, ďalšie nadprirodzené entity a znamenia slúžia výhradne na legitimitáciu jeho moci. On sám je zrejme úplne identifikovaný so slnkom. Pri nástupe na trón nastupuje alúzia východu slnka, pri úmrtí západu slnka. Niet mocnejšej kozmologickej sily ako je slnečná, preto aj ostatné duchovné sily a bytosti závisia na slnku. Pendanta skutočného „boha slnka“, ktorým bol v poklasickom období *K'inich Ajaw*, však v klasike nenájdeme. Ak nám chýba takéto kľúčové božstvo, tým väčšie pochybnosti musíme mať o ostat-



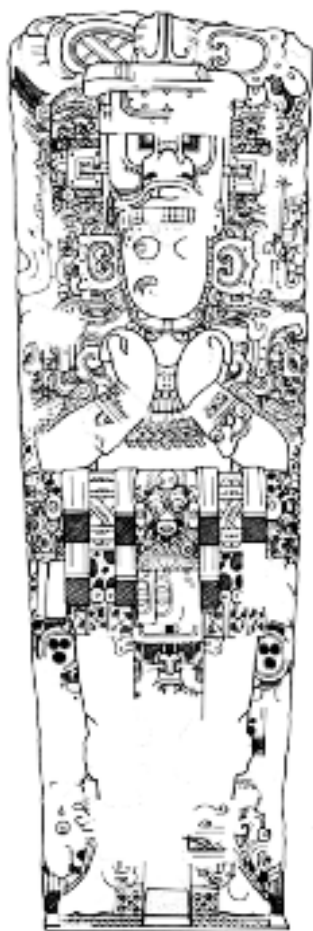
Boh L v diskusii s bohom Slnka. (K1398, Fotografia Justin Kerr)



Umelecká kresba stély z Copánu. (Kresba Frederick Catherwood)



Fotografia tváre so zvieracími motívmi na stéle F v Copáne. (Fotografia Arthur Drooker)



Fotografia a prekresba stély I z mesta Copán. (Autor Anne Dowd)

ných. Ponúka sa tu síce napr. zreteľne pomenovaný i zobrazovaný *K'awiil*, ale súčasne je zrejmé, že ide o personifikáciu blesku a symbol kráľovskej moci, nie o príslušníka nejakého božského panteónu. Tak ako blesk, aj nebesá sú „reprezentované“, v tomto prípade hadom, niekedy dvojhlavým, alebo nebeským drakom, prípadne tzv. nebeským pásom. Zem je spodobená krokodíľom, alebo zemskou – teriomorfnou obľudou *Kawak*. Jej pendantom je vodné monštrum. Symbolom počiatku zeme a stvorenia je korytnačka *K'anaahk*. Spojnicou neba a zeme je kozmický strom. Na jeho vrchole sedáva vták, ktorý reprezentuje slnko alebo je personifikáciou oblohy s hlavnými nebeskými telesami. Podsvetie býva zobrazené veľkými čeľuštami alebo štylizovanou lebkou. Prapahorok, miesto prvej zeme, predstavuje obluda *Witz*, čo neznačí nič iné, než „Hora“. Antropomorfnú podobu má z nebeských telies iba mesiac, a to podobu ženy. Na rozdiel od poklasického obdobia, kedy išlo zjavne o dve bohyne s presne definovanými atribútmi, v klasicke vidíme len jednu ženskú postavu bez akýchkoľvek špecifických atribútov. Navyše, mesiac reprezentoval aj králik. Niekedy spolu so ženou, niekedy samostatne. Antropomorfnú podobu má aj stavec s cigaretou, ktorý zrejme reprezentuje podsvetie a snáď i prvotné stvorenie a potom chlípny stavec, ktorý na vyobrazeniach obťažuje ženy a často má podobu jeleňa. Tieto dve starecké postavy majú azda najbližšie k tým entitám, ktoré v poklasickom období už s pokojným svedomím nazývame bohmi. Vzhľadom na celkový kontext si však v klasickom období ich skutočnou povahou nemôžeme byť istí. Pripomínajú skôr mytologické postavy. Ani jeden napríklad nevystupuje jednoznačne v kulte, nevieme identifikovať ich mená a ani jasnú sféru pôsobnosti, čo by bolo pri tak často zobrazovaných bohoch nepochopiteľné“ (Baudez, 2007: 38).

Rozvíjať tieto myšlienky by sme mohli v rovnakom duchu aj ďalej. Za centrálnu antropomorfnú postavu v klasickom kulte sa často považuje boh kukurice, ktorého podobu na seba alternatívne tiež berie kráľ. Kukurica je však plodina extrémne náročná na živiny, vyžadujúca extenzívne hospodárenie (bez hnojenia a orby), zase mimoriadne náročné na plochu, ktorej v preľudnených nížinách klasického obdobia bol akútny nedostatok. Môžeme preto pochybovať, či bola táto centrálna personifikácia skutočne spájaná s kukuricou. V predklasických vyobrazeniach je zodpovedajúca antropomorfná postava jednoznačne spájaná s tekvicou, nie kukuricou, preto je možné, že hovoríme skôr o personifikácii vegetácie alebo plodín, či všeobecne obživy, a že tu opäť môžeme ľahko sklúzať k spontánnemu prenášaní poklasického modelu (kedy už kukurica a extenzívne hospodárenie boli centrál-

ným symbolom plodnosti) do klasického obdobia. Čo je podstatnejšie, ak by sme aj uznali prioritnú úlohu kukuričného boha v klasickom období, musíme tak urobiť s tým, že on vôbec nemusí byť bohom kukurice, ale „kukuricou“. Aký je rozdiel medzi personifikovanou kukuricou a bohom kukurice? Teoreticky dosť veľký, pretože personifikovanú kukuricu by sme mohli považovať najskôr za „ducha kukurice“, teda neosobnú silu, ktorá sa skrýva v tejto plodine a môže nadobudnúť aj personifikovanú podobu. Kým boh kukurice je nadprirodzená postava s „patronátom“ nad kukuricou, prípadne nad inými plodinami. Duch kukurice je personifikovaná esencia kukurice. Z hľadiska konzekvencií pre kult a náboženské myslenie je dištinkcia medzi týmito dvoma modelmi zásadná a na podobných dištinkciách práve Baudez stavia.

Dodajme, že okrem toho mnohé naznačuje, že ide o mytologický príbeh straty, odchodu do podsvetia či smrti kukuričného, resp. vegetačného hrdinu, s následným znovuzrozením vo vodnom podsvetí. Podobne ako miznú kukuričné panny u Zuňiov, ktoré sa skryli na dno vôd a na zemi nastal hladomor, pričom z vodného podsvetia ich zachraňuje kultúrny hrdina Pajatamu, ktorý vynašiel pestovanie kukurice (Hultkrantz 1998: 126). Tu sa nemôžeme ubrániť paralelám pri početných mayských klasických vyobrazeniach tzv. kukuričného boha, ktorý je po svojom „zmiznutí“ na dne vôd obklopený mladými ženami. Mimochodom, ani jedna zo spomenutých zuňijských postáv nemá charakter božstva. Predmetom rituálu mohol byť potom aj u Mayov vegetačný cyklus, vo vodnom podsvetí miznúcí „duch plodín“ a predmetom jeho pripomínania mytologické postavy kultúrneho alebo kozmického hrdinu, ktorý vykonal vzorový akt na počiatku čias. Predmetom personifikácie mohol byť zrejme zomierajúci kráľ, ktorý odchádzal do podsvetia ako zasadené zrno, aby svojím znovuzrozením priviedol na svet úrodu a prosperitu. Dynastický kult sa tak mohol stať aj kultom plodnosti, a to bez nutnej prítomnosti inej božskej postavy, než bol samotný nebohý kráľ.

Poznáme aj klasické antropomorfné postavy, ktoré reprezentujú napr. obetný nôž, resp. pazúrik. Ich meno sa číta iba názvom pre pazúrik (*tok ʼ*), potom postavy reprezentujúce smrť, ich meno sa číta iba názvom pre smrť (*kimi*), rovnako ako pre kukuricu a ich meno sa číta iba názvom pre kukuricu (*nal*). Baudez hovorí: „Niet dôvodu hovoriť o bohu obetného noža, o bohu smrti, či bohu kukurice, hovorme jednoducho o obetnom noži, o smrti a o kukurici“ (Baudez, 2007: 40).

Na klasickej maľovanej keramike vidí Baudez namiesto bohov: „Vojny, obeť, scény z kráľovských dvorov, tance v podsvetí, procesie duchov z iných svetov a mytologické scény, kde dominujú hrdinovia, ducho-

via a alegorické stvorenia pochádzajúce predovšetkým z podsvetia“ (Tamže).

Baudez sa domnieval, že dynastický kult klasického obdobia bol natoľko výlučný, že „žiarlil“ aj na nadprirodzený svet (Baudez, 2007: 41), ktorý bol doň nielen zahrnutý, ale bol mu podriadený. Až pádom kultu kráľov a dynastického obdobia začali prechádzať personifikované nadprirodzené entity procesom, ktorý vyústil po roku 1000 po Kr. v poklasickom období, do ich uctievania ako „bohov“. Stále nešlo o polyteizmus starého sveta a typológia je aj tu v mnohom na hrane, ale v rôznych aspektoch tu už išlo o náboženstvo s určitým panteónom bohov a so štandardným polyteizmom bolo aspoň porovnateľné. Kým náboženstvo klasického obdobia bolo podľa Baudeza celkom odlišným spirituálnym konceptom.

Súčasný stav a diskusia

Tieto Baudezove tézy sú mimoriadne inšpiratívne, už len pre jeho dôkladnú znalosť klasickej mayskej ikonografie, na ktorej štúdium klasického náboženstva postavil. Na druhej strane treba poznamenať, že dnes máme podstatne viac dôkazov pre existenciu klasických názvov, ktoré pripomínajú mená bohov. Najvýznamnejšími indikáciami by mohli byť tieto dnes už rozlúštené mená z klasických textov, zoradené podľa už zmieneného tzv. Schellhasovho triedenia:

Boh A – KIMI/CHAMI Kimi/Chami; ki-si-ni kisin; xi-bi xiib

Boh A' – AKAN-na Akan, AKAN-na, YAX-ja Akan Yaxjal

Boh B – cha-ki/CHAAK Chaak/Chahk, Yax Ha'al Chahk

Boh C – K'UH/K'UH-lu, k'uh/k'uhul

Boh D – i-ITZAM(NA?), ITZAM(NA?)-na, ITZAMNA

Boh E – 1-IXIM-ma, Jun Ixim

Boh G – K'IN-ni-chi-K'INICH, a-AJAW-wa K'inich Ajaw

Boh K – k'a-wi-la/li/K'AWIL-li/la K'awiil, 1-OK CHAN-na K'AWIL K'UH, Jun Ok Chan K'awiil K'uh

Boh L – HA'AL-CHUWAJ? Ha'al? Chuwaj?

Boh N – ITZAM-K'AN-AK, Itzam K'anahk

Boh W – IK' K'UH, Ik' K'uh

Boh Y – 7-si-pu, Wuk Sip

Mimo Schellhasovu klasifikáciu:

Ik/Ek – IK-CHUWAJ-ji, Chuwaj

PALAW-K'UH, Palaaw K'uh

Bolon Yokte' K'uh

Wuk Chapat Tzikin K'inich Ajaw

Baudezove štúdie pochádzajú z čias, keď už časť týchto výsledkov bola známa, ale nezahrnul ich do svojich vysvetlení. Zrejme každá z týchto postáv by preňho bola mysliteľná aj ako „duch“ alebo „hrdina“ v rámci jeho argumentačnej línie. Aj etnografické výskumy naprieč celým mayským svetom by naštrbili väčšinu jeho téz, ale Baudez ich principiálne odmietal, práve ako neskorý odraz úplne odlišnej – poklasickej náboženskej situácie.

Je to však práve klasická epigrafia, ktorá nám dáva do rúk čoraz viac nástrojov na identifikovanie rituálov a tiež entít, ktoré konvenčne nazývame bohovia. Veľmi častá je takzvaná „inpersonalizácia“ alebo zosobnenie postavy kráľa, do postavy boha, s ktorým je identifikovaný (výrazu „vtelenie“ sa pre mezoamerické konotácie vyhýbame). Ide o veľmi bežný jav, ktorý poukazuje na tenkú hraniciu medzi koncepciou posvätného kráľa *k'uhul ajaw* a patronátneho božstva, ktoré môže byť ním zosobnené, alebo ktoré je v ňom istým spôsobom (nám nie celkom zrozumiteľným) zastúpené.

Dobrym príkladom klasického ritualizmu a inpersonalizácie môže byť stéla I z Copánu s nasledovným čítaním:

A1, B1: Úvodný glyf – ISIG

A2: 9 PIK (uplynulo 9 baktunov = 9 x 400 x 360 dní)

B2: 12 WINIKHAAB' (uplynulo 12 katunov = 12 x 20 x 360 dní)

A3: 3 HAAB' (uplynuli 3 tuny = 3 x 360 dní)

B3: 14 WINAL-la (uplynulo 14 winalov = 14 x 20 dní)

A4: 0 K'IN (uplynulo 0 k'inov = žiaden deň)

B4: 5 AJAW (deň Tzolk'inu je 5 Ajaw)

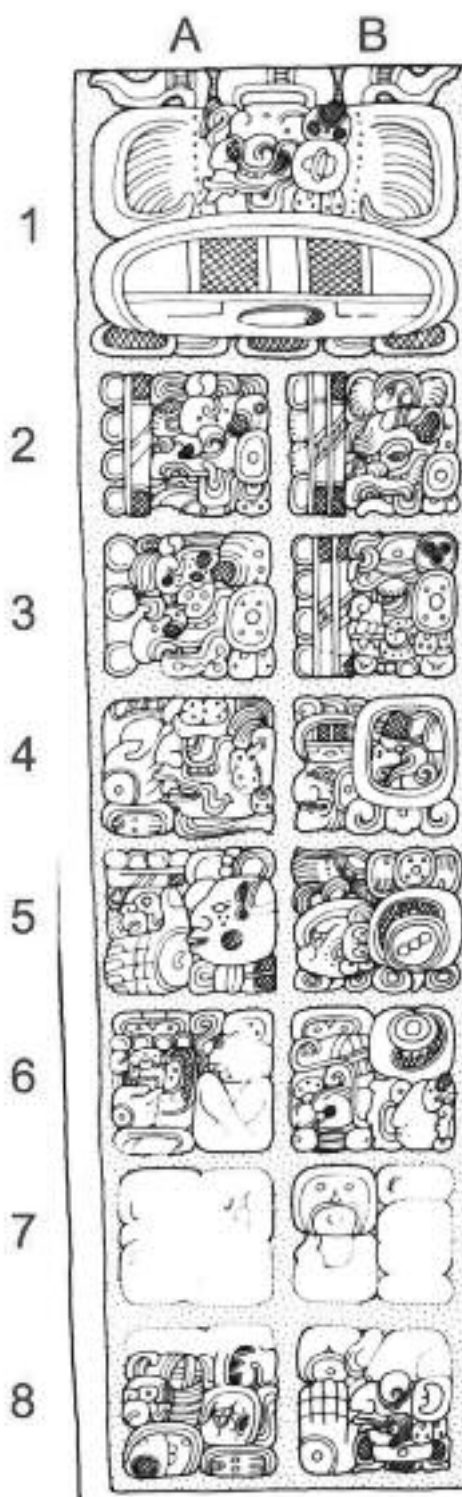
A5: G1 TI' HUN NA' /glyf 9 dňového cyklu/

A6: CaX/názov konkrétnej lunácie/

B6: B a A /u/ CH'OK K'ABA' /bolo zavŕšených 30 lunárnych dní/

A7: dátum Haabu /erodované/

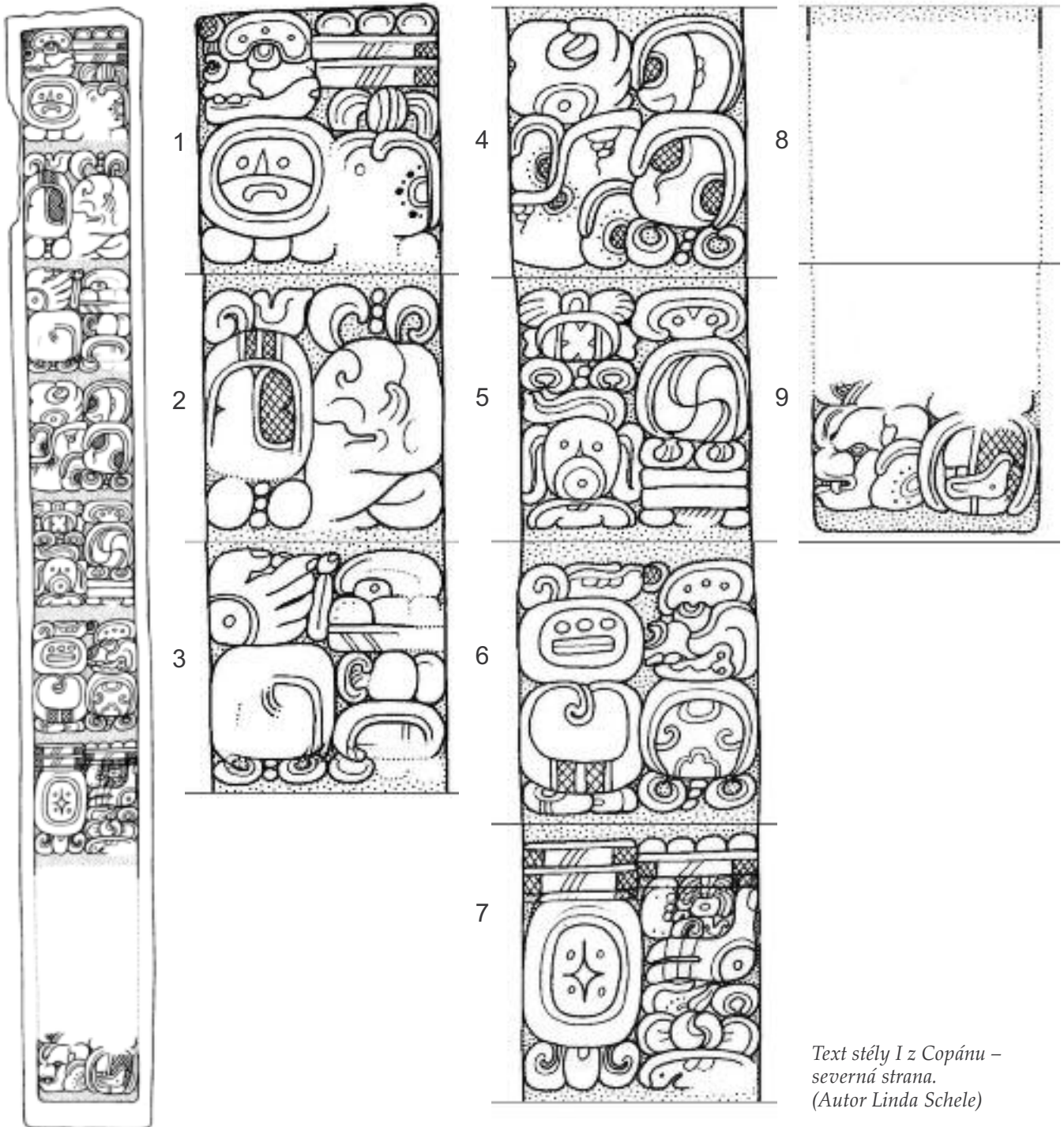
B7: SAAK' ? /erodované, meno objektu-stély/



Text stély I z Copánu – východná strana. (Autor Linda Schele)

A8: /u/ K'UH K'AB'A' U-LAKAM-TUN-ni-li (sväté meno stély)

B8: CH'AM? SAAK' ? /boh G-I/-mi (určenej bohu G-I)



*Text stély I z Copánu –
severná strana.
(Autor Linda Schele)*

C1: 10 AJAW 13 SAKSIHOM -ti-HUN' (odkaz na dátum v minulosti)

C2: G9 a F/s patronátom pánov noci G9 a F/

C3: TZUTZ'-u 6 WINIKHAAB' (bol zavŕšený 6-ty k'atun /k dátumu 8.6.0.0.0./)

C4: chi-CHA'-u-KAB'-ji-ya (pod dohľadom /z/ mesta predkov Chicha')

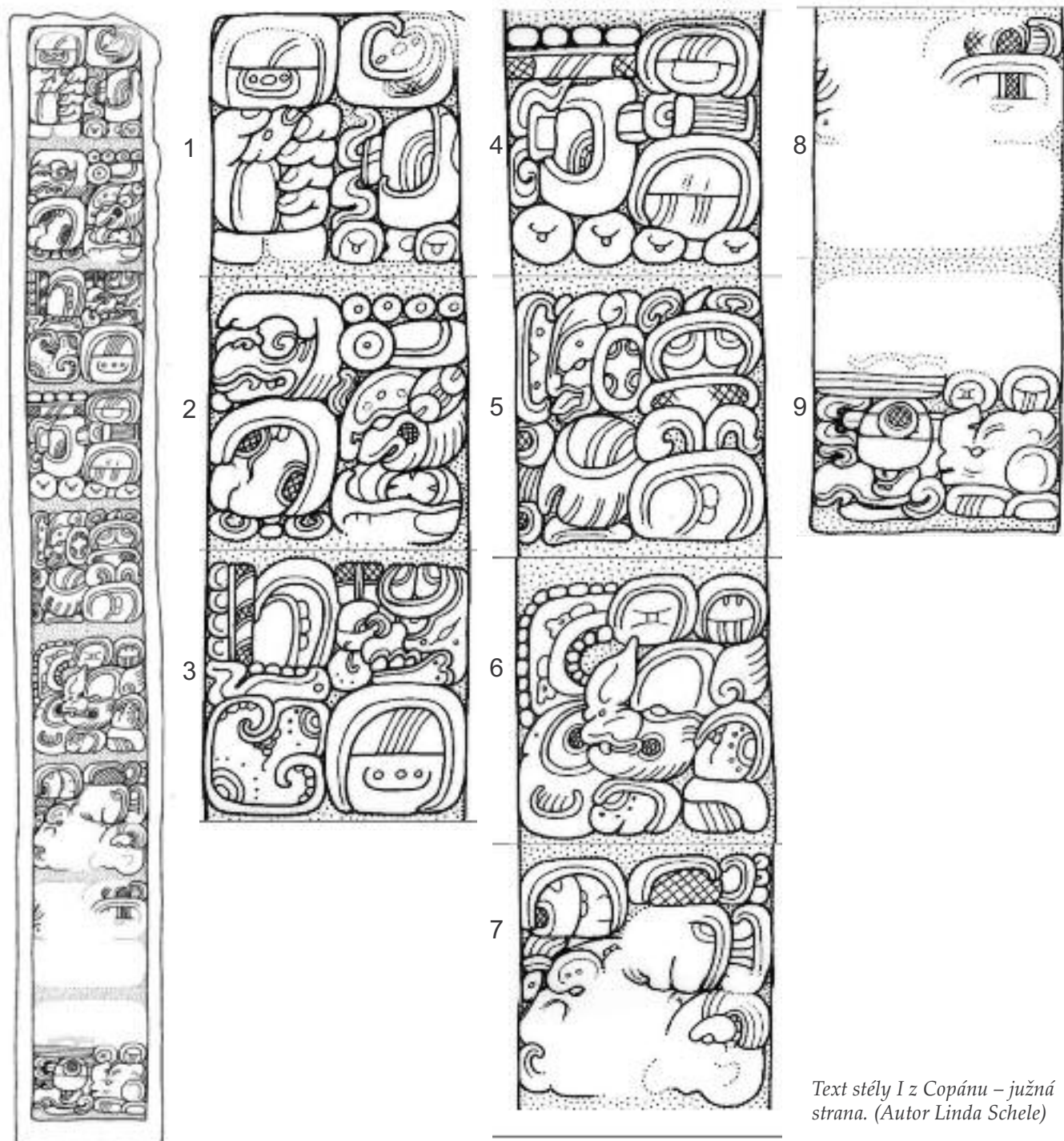
C5: K'IHNIH-ya-UX-YOB-HUN-u-TZ'AK-ka-aj (Slnecnej tváre Uxyobhuna bolo usporiadané)

C6: 8-he-wa 10 WINAL-ya /odpočítané k dátumu 8.6.0.10.8.)

C7: 10 LAMAT G1-ti-HUN-na' (odpočítané ku dňu 10 Lamat z Tzolk'ínu za patronátu pána noci G1)

C8: /erodované/

C9: SUTZ'-CH'EN-K'UHUL-AJAW (svätým pánom Netopierieho mesta /Copán/)



Text stély I z Copánu – južná strana. (Autor Linda Schele)

D1: i-TZAK-ja-K´AWIIL-la (a čarovnou mocou K´awiila)
 D2: u-KAB´ya-CHAN-te-CHOK-TAAK (pod dohľadom Štyroch princov)
 D3: BOLON-te-WITZ-HA-i (/a/ Deväť hôr, on je)
 D4: BOLON-K´AWIIL-la-i-PAT-la (Deväť K´awiil /kto/ vytvoril)
 D5: u-BAH-u-CH´AB´li-ya-AK´AB´li-K´HAK´te´ (podobu stvorenia v temnote, ohnivým oštepom)

D6: SUTZ´-K´UHUL-lu-?-pi-AJAW-?-WITZ´? (svätý pán /?/ Netopierieho mesta, hora /?/)
 D7: ?-u-ti-ya tu-KAB´-NAH-K´UH (stalo sa v božom dome)
 D8: ? WINIKHAAB (? katun)
 D9: K´AHK´-U-TI´-JU´UN-WITZ´-K´AWIIL-SUTZ´-K´UHUL-AJAW (K´ahk u Ti´ Ju´un Witz´ K´awiil, svätý pán Netopierieho mesta /Copánu/)

Prepis naratívu:

Pod patronátom božstva G-I a uplynutí 9 x 400 x 360 dní a 12 x 20 x 360 dní a 3 x 360 dní a 14 x 20 dní (od stvorenia sveta) v deň 5 Ajaw, za vlády pánov noci F, O, B a A v lunárnom kalendári bolo završených 30 dní v deň kalendára Haab (názov dňa erodovaný) /bol uskutočnený rituál oživenia(?)/ svätého mena stély, patriaceho bohu G-I. Predtým v deň 10 Ajaw 13 Saksihom, vládli páni noci G9 a F počas završenia šiesteho katunu. (Dielo bolo) nariadené uskutočniť o 10 winalov a 8 k'inov neskôr (o 208 dní) pod dohľadom K'ihnich Uxyobhuna z mesta (našich predkov) Chicha' v deň 10 Lamat za patronátu pána noci G1 (erodované) svätý pán Netopierieho mesta (Copán).

Čarovnou mocou K'awiila (boh K), pod dohľadom Štyroch princov (patronátne božstvo Copánu) a Deväť hôr (patronátne božstvo Copánu), on Deväť K'awiil (patronátne božstvo Copánu) vytvoril podobu stvorenia v temnote, ohnivým oštepom (za prítomnosti) svätého pána Netopierieho mesta. Stalo sa to v božom dome (erodované) katun.

K'ahk' u Ti' Ju'un Witz' K'awiil, svätý pán Netopierieho mesta.

Dvanásť kráľ Copánu (dnešný Honduras) menom K'ahk' u Ti' Juun Witz' K'awiil „Oheň Vodného Draka K'awiil“ (alebo aj „Ohnivá Muréna/Úhor K'awiil“) dal v roku 676 n. l. vztyčiť stélu s týmto pozoruhodným nápisom. Odhliadnuc od toho, že v prvej časti zmieňuje dohľad záhadného K'ihnich Uxyobhuna v tom čase z už neexistujúceho mesta Chicha' (asi dávny El Mirador), čo nám evokuje snáď len spirituálny patronát reprezentovaný možno nejakým balíčkom s relikviami; silné posolstvo sa pre nás ukrýva najmä v druhej, kratšej časti D. Než sa k nej dostaneme, dodajme, že v prvej časti nás historicky, okrem predka, musí zaujať datovanie, ktoré na pozícii C3 uvádza završenie šiesteho k'atunu, čo sa ale udialo 13. júla 160 n. l., zrejme v El Miradore (C4), teda viac ako 500 rokov pred vztyčením tejto stély. Nasledujúci dátum sa vracia k významnej udalosti, ktorá predchádzala ešte aj tomuto k'atunovému výročiu, a to k 18. decembru 159 n. l., pričom tento rok bol zásadný aj pre iné dynastie (Tokovinine, 2013: 119-120). Žiaľ pozícia C8, kde je udalosť pomenovaná je erodovaná. Isté je, že tieto udalosti sú veľmi blízko tzv. predklasického kolapsu a pádu El Miradoru, preto môžu reprezentovať buď ukončovacý rituál s odkazom na kontinuitu a právo na nástupníctvo po páde tejto predklasickéj metropoly alebo naopak, po kolapsovej transformácii, zrod počiatkov súčasnej línie kráľovskej moci uplatňovanej v tom čase v Copáne. Na rovnaký odkaz z Chicha' nadväzujú mimochodom aj dynastie v Tikale, Calakmule či Dzibanche (Tokovinine, 2013: 120).

Druhá časť nápisu (stĺpec D) je už od počiatkov štú-

dia klasického mayského ritualizmu považovaná za veľmi dôležitú (Proskouriakoff, 1999: 75). Je v nej uvádzaná priamo čarovná moc K'awiila, ktorého poznáme z klasických aj poklasických dejín ako božstvo K a k tomu patronát nad udalosťami držia traja ďalší bohovia. Jeden sa nazýva Štyria princovia (plurál pre jedno a to isté božstvo nebol u Mayov ničím výnimočným) druhý Deväť hôr a tretí Deväť Kaawiil. Všimnime si, že princovia boli štyria (numerický klasifikátor -te) a že ich klasické označenie *chok* evokuje nielen výraz princ, ale v moderných mayských jazykoch najmä „mladík“. Ak sa porozhliadneme v mayskom svete po dátach korešpondujúcich so štyrmi mladíkmi, narazíme nevyhnutne na jeho uplatňovanie pre štvoricu *Chaakov* – bohov dažďa, čo by sedelo do sémantického reťazca aj s patronátom boha blesku K'awiila. Deviatka v počte pahorkov zase smeruje skôr k podsvetnej, než pozemskej identifikácii tejto božskej entity. Tú podtrhuje aj ďalší patrón Deväť K'awiil, pripomínajúci Deväť (*Bolon*) *Tz'akab* z poklasických čias. Tiež evokuje podsvetný svet a toto je z nich zrejme ústredná postava (*ha-i* na pozícii D3) rituálneho aktu, možno nie nepodobného tým, ktoré na k'atunové výročia zo záveru poklasického obdobia opisuje Diego de Landa. Tajomné vytvorenie podoby v chráme (božom dome) môže súvisieť s vypálením hlinenej sochy patronátneho božstva k'atunu, tak ako Landa píše „na jeho oslavu urobili sochu démona, ktorého nazývali *Bolonzacab*“ (Kováč, 2010: 207) sprevádzanú isto zasvätením cez spálenie obetovanej krvi. Na druhej strane, táto stéla hovorí o završení k'atunu len retrospektívne, ako oporný bod na vzdialenej časovej línii. Jej vlastný časový údaj ide mimo k'atunového rytmu a preto musíme upriamiť pozornosť skôr na údaj z D5, z ktorého vyplýva, že „zázrak stvorenia“ urobil Deväť K'awiil svojim ohnivým oštepom, a teda ide zrejme o rituál nietenia ohňa.

Za zmienku z hľadiska štúdia mayského náboženstva predsa len stojí aj prvá časť nápisu, ktorá sa nevzťahuje k rituálu, ale k samotnej stéle. Meno pre „oživenie“ stély spočíva v symbole podobnom znaku *ajaw* alebo možno *mijin*, v skutočnosti jeho čítanie nepoznáme a jeden z návrhov, ktorý som tu použil znie: *saak'?* Vyskytuje sa pri definovaní objektu na pozícii B7, aj pri mene božstva, ktoré stéla predstavovala na pozícii B8, po znaku, ktorý len pripomína *ch'am?* (v skutočnosti ide o starší znak spojený asi so zasvätením). *Saak'* však bude jedným z kľúčových symbolov mayskej spirituality, ktorý by mal mať niečo do činenia so semienkami tekvice (Erik Velázquez, osobná komunikácia). Tá však, ako vieme, stála podľa viacerých mayských mýtov na počiatku stvorenia. Pretože tento znak vidíme občas aj v kontexte tzv. duše, alebo pri aktoch stvorenia, bude zrejme značiť niečo ako

„oživenie“, „princíp života“. Aj preto môžeme predpokladať, že tu súvisí s tým, ako sa otesaný, predtým neživý kameň, stal živým bohom. Ďalej na pozícii B8 pokračuje meno boha, avšak logogramom, ktorý nevieme čítať a štandardne ho označujeme ako božstvo G-I. V tomto prípade má fonetický komplement *-mi*, čo nám prezrádza dôležitý detail, že totiž meno, ktoré hľadáme končí písmenom „m“. Napriek tomu ho nevieme identifikovať, toto meno bolo zjavne tak všeobecne známe, že sa nikto nenamáhal ho vyhláskovať a zapisovali ho len logogramom. O tomto bohu vieme však našťastie dosť, lebo je pomerne frekventovaný a väčšina bádateľov sa zhoduje s popisom Lindy Schele a Mary Miller, vedúcim k záveru, že sa jedná o podsvetný aspekt slnka (Schele, Miller, 1986: 48-51). Máme tu teda opätovný poukaz k podsvetiu, kam mieri už Deväť hôr a Deväť *K´awiil*.

Najfascinujúcejšia je však čelná strana stély, kde ku nám neprehovára písmo, ale len holá ikonografia. Je z náboženského hľadiska dokonale prepracovaná. Ako postava pred nami síce stojí kráľ *K´ahk´u ti´ Ju´un Witz´ K´awiil* ale nemá ľudskú tvár, je inpersonalizovaný do božstva G-I (obr. a), presne toho, ktorému je v texte na pozícii B8 celý výjav zasvätený. Vzťah medzi kráľom a bohom bude predmetom ďalších úvah nižšie, teraz sa len posúvame ďalej, po ďalších ikonografických prvkoch. Ak si všimneme ako prvé vyobrazenia ľudí, tak narazíme na úrovni centrálnej tváre G-I, na okrajoch stély na dve postavičky, ktoré sa v tejto výške a veľkosti typicky objavujú na stélach ako mŕtvi predkovia (obr. b). S najväčšou pravdepodobnosťou ide o kráľovu matku a kráľovho otca, ktorým bol *Butz´ Chan* (Martin, Grube, 2008: 200). Medzi kráľovými rukami je malá maska (obr. c), ktorá reprezentuje zrejme postavu prazakladateľa dynastickej línie, ktorým by mohol byť spirituálne prítomný predok *K´ihnich Uxyobhun* spomínaný na pozícii C5. Ďalej tu máme už len čisto božské entity. Tak v prvom rade centrálna tvár boha G-I s typickými ušami z lastúr (obr. d), z ktorých vyliezajú rybie hlavy a najmä s charakteristickými sumčými fúzami (obr. e), ktoré nám oznamujú, že sa jedná o slnko vo vodnom podsvetí, podsvetné slnko, resp. o slnko mŕtvych. Stéla bola „oživená“ jeho menom. Na opasku v strede tela má masku reprezentujúcu božstvo G-III, čo by malo byť božstvo ohňa (obr. f), s typickým „praclíkom“ medzi očami a s briadkou. Odhliadnuc od toho, že toto božstvo má aj neprehradiateľné solárne konotácie, tu zrejme reprezentuje posvätný oheň zapálený *k´hak´te* a spomínaný na pozícii D5. V pravo a vľavo od masky G-III na širokom opasku centrálnej postavy, sú umiestnené ďalšie dve masky božstiev, ktoré evokujú zrejme zreplikované G-I (vpravo), tentokrát aj s typickým žraločím zubom (obr. g), a vľavo možno ne-

jaký iný aspekt G-I (obr. h), možno pôjde o Deväť hôr. Zrozumiteľnejšie sú masky božstiev, ktoré vyliezajú z ceremoniálnej palice, ktorú kráľ typicky drží v náručí (je tak zaplnená symbolmi, že ju prakticky nevidno). Popod ruky ju zdobia znaky chrbtice zemskej obludy/draka/stonožky, ktorá na oboch stranách nad lakťami otvára papuľu s obnaženou sánkou typickou pre podsvetie a zemskeho draka/stonožku *Chapat*. Z papule jej na oboch stranách vychádzajú hlavy božstva, ktoré na základe znakov pre obsidiánové zrkadlo, ktoré má umiestnené na čele, identifikujeme ako božstvo K, teda *K´awiil* (obr. i), ku ktorému sa vzťahuje nápis na pozíciách D1 a D4. Medzi nohami, pod opaskom vidíme zrejme obludu *Tzuk* (obr. j), ktorá personifikuje žiarivý zelený povrch, najčastejšie vody alebo vodných bytostí a bude zrejme doplnkovo súvisieť s kráľovým hlavným menom *Witz´* (Vodný Drak). Z jej náušnikov sa smerom dolu ťahajú symetricky dve ďalšie postavy, ktorých tváre sú z profilu natočené smerom k členkom centrálnej postavy (obr. k). Tieto postavy môžu reprezentovať antropomorfizované ryby alebo podľa výrastkov na hlave a typickej kučery v čele ich môžeme identifikovať aj ako kukuřičné božstvo E, teda *Jun Imix*. Avšak najskôr v aspekte premeny na rybu alebo vo vodnom podsvetí. Na členkoch centrálnej postavy vidíme malých (okřídlených?) hadov (obr. l), ktorý azda opäť poukazujú na murény alebo úhorov v aspekte vodného draka *Witz´*. Medzi rukami, nad maskou predka je ďalšia štylizovaná maska, ktorej funkciu je ťažké odhadnúť pre nedostatok atribútov, ale vyzerá, že je spojená s maskou *K´ihnich Uxyobhuna* a iba poukazuje na jeho božskosť. Pod mušľovými ušami centrálnej masky G-I sa nachádzajú dve masky s predĺženým nosom a štvorcovými očami (obr. m), ktoré by mohli poukazovať na zemskeho krokodíla (neskôr známeho ako *Itzam Kab´Ayin*). Na hlave centrálnej masky G-I je posadená veľká maska so štvorcovými očami (obr. n), ktorá bola pôvodne opisovaná ako „štvorstranná obluda“ (Schele, Miller, 1986: 48), avšak pravdepodobne opäť zosobňuje *Witz´* – Vodného Draka ako teomorfické meno kráľa, zobrazené na jeho hlave, čo býva častým prejavom klasických kanonických vyobrazení kráľov a ich božských mien. Pozoruhodné je, že namiesto obvyklých očí plaza tu *Witz´* prezentuje oči pravtáka PBD, čo môže byť odkazom na pôvod kráľovskej moci, či na boha *Itzamnu* v pozadí. Čelenka G-I je súčasne alúziou na zuby Vodného Draka, čo vzhľadom na slnko vo vodnom podsvetí (tu v papuli *Witz´*) výborne do seba zapadá. Celkom na vrchu, na hlave draka *Witz´* je položená nádoba na obetovanie krvi označovaná pôvodne „quadripartite badge“; „štvorstranný znak“ (obr. o) a typická svojím znakom pre slnko *k´in*. Má ikonograficky ustálenú podobu nádoby na obetova-



Obr. a, e



Obr. b



Obr. c



Obr. d



Obr. f



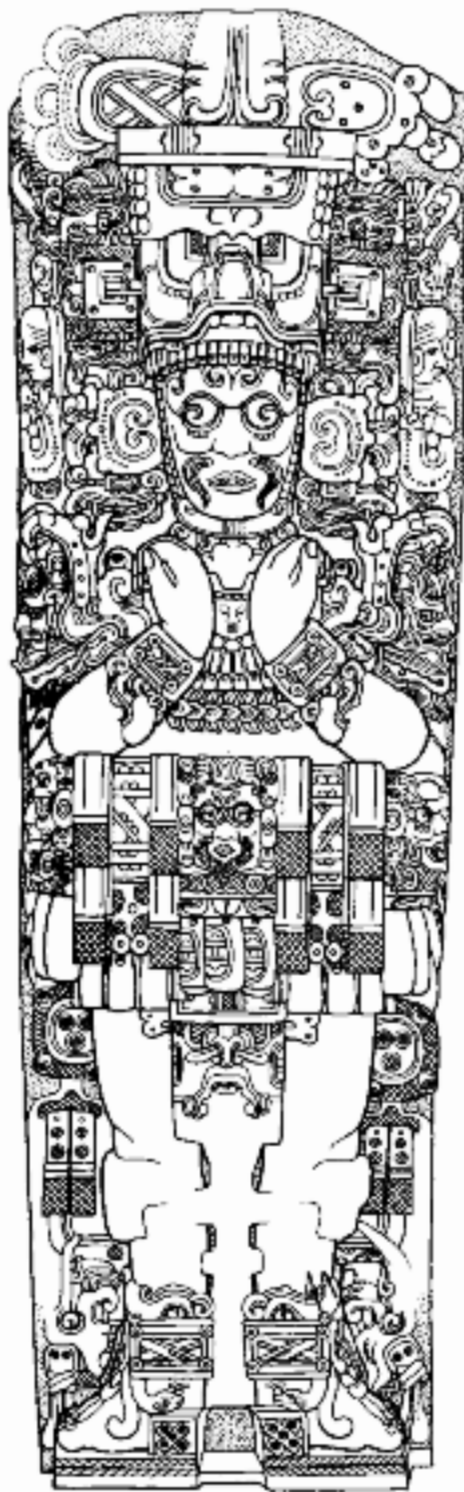
Obr. g



Obr. h



Obr. i



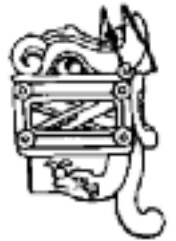
Stéla I s detailami spirituálních výjavov.
Copán, Honduras



Obr. j



Obr. k



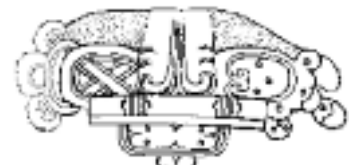
Obr. l



Obr. m



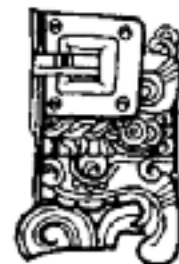
Obr. n



Obr. o



Obr. p



Obr. r



Obr. r

nie, rovnako tri predmety, ktoré ju identifikujú sú predstavené vo veľkom formáte celkom na vrchu: mušľa spondylus (Stone, Zender, 2011: 167) (vpravo), trň z raje na púšťanie krvi (v strede) a znak pre nebo (?) (vľavo). Je pravdepodobné, že táto nádoba na obeťovanie, v ktorej sa spaľovala obetovaná krv kráľa, bude súvisieť s rituálom popísaným na pozícii D5. Celkom hore, na okrajoch výjavu s obetnou nádobou sú masky s otvorenou podlhovastou papuľou (obr. p), ktoré môžu byť kozmologickým komplementom stonožky z ceremoniálnej palice, mohli by súvisieť s ohnivým hadom a tak podtrhovať aspekt ohňa popri okolitých aspektoch vody. Nad a pod náušníkmi masky *Witz* sú štyri masky nosateho božstva so špirálovitými očami (obr. r), ktoré Taube na ikonografii ranoklasickej nádoby z Tikalu s podsvetným výjavom nazýva „bohmi vodných rastlín“ (Taube, 2001: 267). My ich však pre ich počet a možnú súvislosť s inými charakteristickými vyobrazeniami boha B, kde dominujú špirálovité oči a predĺžený nos, dajme do súvislosti s *Chaakom* a teda so štyrmi mládenkami z pozície D2.

Na tejto stéle zjavne nie je nič z tohto sveta, všetky postavy sú transcendentné – či už je to samotný kráľ prezentovaný ako boh, či už je to zbožštený mŕtvy zakladateľ línie, oživení nebohí rodičia alebo plejáda bohov a nadprirodzených bytostí, ktorými je stéla doslova posiatá. Napočítal som presne 23 nadprirodzených entít, vrátane tých, čo sa zobrazujú dvojmo, ignorujúc pritom symboly, ktoré majú iba podpornú funkciu. To, čo majú všetky spoločné, od mŕtvych po „slnko mŕtvych“ z vodného sveta, cez vyobrazené božstvá a bytosti je, že súvisia s podsvetím. Vyzerajú, akoby boli emanáciami božstva G-I, akoby šlo o jednu spojenitú scénu, kde sa podsvetné, vodné slnko predstavuje so svojimi silami, duchmi a epifániami.

Taká záplava božských bytostí na jedinom klasickom výjave s presne definovaným rituálom príliš nenahráva Baudezovej teórii. Aj keď by ich všetkých zrejme označil za podsvetných duchov. Ich spojenie s veľmi konkrétnymi entitami na nápise a s kategóriou vykladanou ako boh - *k'uh* (pozície A8, D7) by však spochybniť nemohol... Mohli by sme spomenúť aj nástenné maľby zo San Bartola, ktoré už pracujú s koncepciou posvätného kráľa a vidíme tam najmä presvedčivú postavu vegetačného božstva. Tieto maľby by však boli zrejme pre Baudeza pristaré, lebo sú predklasické, a on svoje tézy opieral o náboženstvo klasického obdobia. Keďže však jestvujú argumenty pred a po uvedenom období a vyššie uvedené epigrafické a ikonografické doklady nám dávajú dobré dôvody veriť, že aj klasické obdobie bolo vyplnené postavami, ktoré pripomínajú božstvá z predchádzajúcich a nasledujúcich období, nebolo by najjednodu-

chšou cestou ponechať celú líniu v jednom významenovom reťazci: „bohovia“ a Baudeza jednoducho ignorovať? Mimochodom, presne tak, ako sa to rozhodla urobiť väčšina bádateľov? Osobne sa domnívam, že nie. Baudezove odhalenia sú totiž principiálne a nie je možné ich celkom ignorovať. Na druhej strane, závery z nich plynúce nemusia celkom súhlasiť s generalizáciami, ku ktorým sa odhodlal. Najmä hranica medzi klasickým a poklasickým náboženstvom nemusí tkvieť v radikálnej ontologickej zmene prirodzenosti bohov. Ich skladba a význam boli určite posunuté, ale nemáme také dôkazy, ktoré by poukazovali na to, že sa náboženské myslenie zmenilo až do takej hĺbky. Skôr naopak, napríklad v kódexoch vidíme mnohé známky kontinuity (Grube, 2012).

Mali by sme asi uprednostniť úvahy o tom, že celkový koncept mayského „božstva“ máme položený na zlých základoch, a to nám celkom mátie kategórie, s ktorými pracujeme, počnúc 16. storočím až do dnešných dní. Baudez tento problém odhalil a správne reflektoval, iba z neho zrejme nevyvodil celkom relevantné závery.

Historické omyly

Pozrime sa najskôr, odkiaľ pochádzajú naše informácie o mayských bohoch. Ich hlavným prameňom sú rané koloniálne správy, kde sa s úplnou pravidelnosťou namiesto slova boh objavuje slovo „demonio“, teda démon. Najvýznamnejší z týchto prameňov, Diego de Landa a jeho spis *Relación de las cosas de Yucatán* (Kováč, 2010) zväčša referuje o démonoch. Na mieste je tu predpoklad, že mnísi a misionári vnímali postavy mayských bohov skutočne ako démonov, a preto ich tak aj označujú. S takýmto jednoduchým výkladom však nevystačíme. Na mnohých miestach stojí slovo démon na mieste náprotivku kresťanského démona, teda tam, kde sa skutočne vzťahovalo vyslovene k mayským zlovoľným bytostiam. Inde sa však vzťahuje k akémukoľvek mayskému božstvu, ktoré Landa pochopiteľne vidí ako démona. Aby bol zmätok ešte väčší, občas sa Landa a iní ranokoloniálni autori pokúšajú o emickú perspektívu a používajú slovo „dios“, teda boh, pre niektorého opisovaného mayského boha. Tak sa môže tá istá postava vyskytovať v jednom a tom istom spise pod viacerými kategóriami „kultúrneho prekladu“, podľa rozpoloženia alebo apologetického rozhorčenia autora. Niet pochyb, že bez ohľadu na to, po ktorej siahneme, dozvieme sa z nej oveľa viac o dobovej mentálnej výbave Španielov než Mayov.

Španieli prichádzali do Nového sveta v rozpuku renesancie a posadnutosť antikou sa nevyhla ani takým chabým intelektuálom, akým bol Hernán Cortés. Španieli najskôr popisovali mayské pyramídy ako

„mešity“, čím pod vplyvom nedávnej reconquisty na domovskom polostrove chceli vidieť pred sebou nepriateľský islám, a tým odôvodniť drancovanie a zabíjanie. Poznali však až príliš dôverne anti-ikonický charakter islámu a keď postupne nachádzali množstvo sôch a podobizní nadprirodzených bytostí, ktoré Mayovia, Aztékovia a ďalšie národy uctievali vo svojich chrámoch, pochopili, že s terminológiou kalibrovanou na „Maurov“ neuspjú a preladili ju na najbližší známy pohanský koncept, na antiku. Mezoamerických bohov začali napospol prirovnávať ku gréckym a rímskym. Myslím, že tam niekde bola založená naša apriórna dôvera v to, že v Mezoamerike máme do činenia s bohmi. Treba však vedieť, že táto samozrejmosť, podobne ako mnoho iných, má jedinou oporu v kultúrnom stereotype, ktorý nemá nič spoločné s autentickým poznaním mayského a mezoamerického náboženstva.

Paul Schellhas (1906) začiatkom 20. storočia *de facto* „kodifikoval“ tento stereotyp zoznamom bohov z poklasických mayských kódexov, v ktorom priradil písmená celému predpokladanému panteónu, vyobrazenému v pôvodných mayských písomnostiach. Nepoznajúc ich mená a v snahe vyhnúť sa špekuláciám, stanovil vždy charakteristickú podobu božstva a priradil jej jedno písmeno abecedy. Potom sa mayskí bohovia začali nazývať len písmenami abecedy A...Z, čo dodalo celému procesu identifikácie určitý punc vedeckosti. Z modifikácií tohto zoznamu (Taube, 2001: 263) vychádzame dodnes a implicitne tak narábame s kategóriou polyteizmu založenom však stále najmä na antickom stereotype.

Už Schellhasovi pár bytostí nevošlo celkom do zoznamu, iné sa mu navzájom plietli a zamieňali. V antickej klasifikácii počítame s predpokladom, že existuje určitá škála hlavných atribútov a vedľajších atribútov jednotlivých bohov. Vedľajšie atribúty môžu mať lokálny charakter, môžu byť plodom synkretizmu, cudzích vplyvov, dobovej alebo lokálnej preferencie v kulte. Hlavné atribúty sú však nezameniteľné a slúžili ako rozlišovací kód na všeobecnú identifikáciu božstva. Napríklad trojzubec patrí do rúk Poseidónovi a nie je mysliteľné, aby ním mával Arés alebo Héfaistos. Lukom je vyzbrojený Apolón, je nepredstaviteľné, aby ním strieľal Hermés. Štít nosí Aténa, nie Hestia alebo Héra. Strata tejto základnej logiky by spôsobila chaos nielen v kulte, ale aj v základných náboženských posolstvách, mytológiách a v duchovných princípoch, na ktorých celá antika stála.

V Mezoamerike však zjavne tento identifikačný princíp neplatil. Dobré to vyjadril Paul Kirchoff: „Nepochopil som mexických bohov, kým som si nevedomil, že bohyňa Coatlicue bola matkou svojej vlastnej starej matky“ (Fernández, 1992: 170). Mezo-



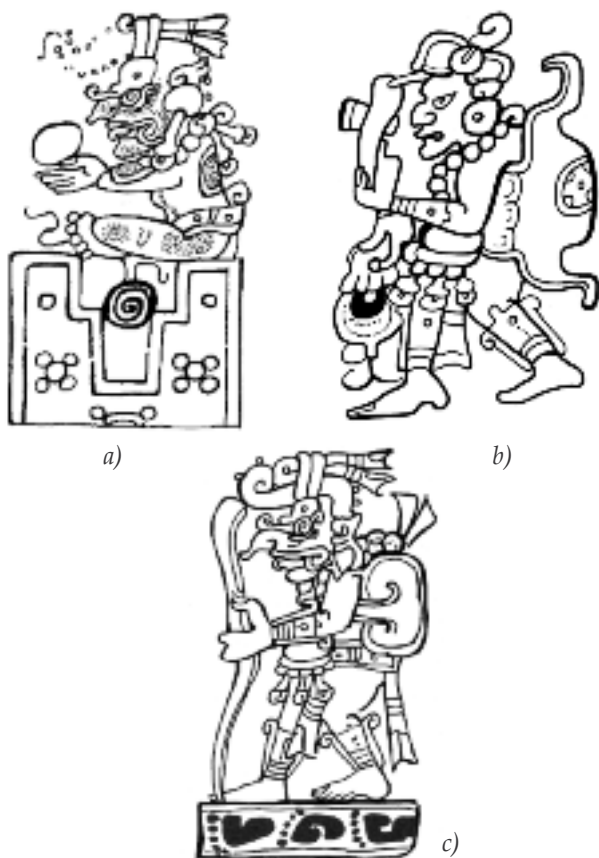
Ukážka zo strany 74 v Drážďanskom kódexe. Bohyňa mesiaca Chak Chel spôsobuje potopu. (Autor Paul Schoenmakers)



Znovuzrodenie kukuričného boha /v strede/. Po stranách sú dvojčky Hun Ajaw a Yax Balam. (Martin, Grube, 2008: 222)



Vyobrazenie mytologickej scény na predklasickej nástennej maľbe v San Bartole s ústrednou postavou vegetačného božstva. (Šaturno, 2009: 26-27)



Ukážky mayských božstiev – a) Boh Chaak sediaci na lop-
tovom ihrisku. Strana 41 v Drážďanskom kódexe (Autor Vil-
lacorta a Villacorta). b) Boh Pawajtun, známy aj ako Itzam-
kanaahk so sekerkou na strane 37 v Drážďanskom kódexe.
c) Boh dažďa Chaak s palicou na zasievanie semien, strana 65
v Drážďanskom kódexe. (Villacorta, Villacorta, 1933)

americkí bohovia totiž, v rámci určitých línií, atribúty zdieľajú, sú vzájomne zameniteľní, a to intencionálne (Kováč, 2012: 28). Otázne zostáva, či sú tieto odlišné princípy skutočne pochopiteľné nielen našou aristotelovskou logikou, ale najmä z pozadia kategórie polyteistického náboženstva, na ktorej naše bádanie implicitne stojí. Veď už trochu dôkladnejší pohľad na vyobrazenia mayských bohov nás uvádza do rozpakov. Schellhasov boh B až príliš často disponuje kľúčovými atribútmi boha G, boha K alebo boha D, boh M je miestami bohom L a boh L je zase miestami bohom N. Bohyňa I je aj bohyňou O a vrchol všetkému nasadzuje boh C, všetci sú totiž tak trochu bohom C. Jeho meno *k'uh* znie v preklade „boh“ a boh, ktorý sa nazýva „boh“ je len jedným z členov predpokladaného širokého panteónu bohov. Už tento fakt by mal našimi kategóriami prinajmenšom zamávať.

Počas mojich výskumov lacandónskeho náboženstva, ktoré je azda najkonzervatívnejším koloniálnym prežitkom pôvodného poklasického mayského duchovna, som sa pri otázke na boha menom *Noh K'uh* „Veľký boh“, s ktorým som sa stretol po prvý raz a ktorého identite som nerozumel, dopracoval k nasledovnej odpovedi: „Toto je boh *Noh K'uh*, ktorý je zaťom *Itz'ano' K'uh*. Voláme ho aj *Itz'ano' K'uh*, ale nie je to priamo on. Jeho meno je tiež *Ah K'in Chob*, ale tiež to nie je on“ (Kováč, 2012: 28). Pri všetkých troch menách išlo pritom o úplne odlišné postavy spojené s inými atribútmi, príbehmi, mytológiami, tu však všetky naplňali označenie jednej jedinej hline-

nej sošky božstva. To isté sa mi stalo pri identifikácii rytín bohov na tekvicových nádobách. Nemohol som sa dopátrať jasnej identifikácie, ten istý uznávaný náboženský znalec mi tú istú postavu pri rozdielnych príležitostiach predstavil odlišným menom. Záležalo to na často náhodných okolnostiach realizácie konkrétneho rituálu, väčšinou však išlo o aktivovanie explanačných kategórií, zvolených podľa momentálneho rodinného, sociálneho alebo prírodného kontextu.

Vtedy (v roku 2000) som bol z toho zmätený a stále som sa snažil opravovať zdanlivú „chybu v systéme“ rôznymi spôsobmi. Teraz si myslím, že chybné boli práve moje očakávania a že presne to, čo som zaznamenával, vyjadruje dobre povahu mayských bohov: nie je daná, ale zdieľaná. Každý môže byť niekým iným, pravdaže vždy v súlade s určitým princípom distribúcie znakov a atribútov. To čo sa mení nie sú bohovia, ale kritériá distribúcie. Môžu závisieť od stupňa príbuzenstva, od času, priestoru, sémantiky určitého proroctva alebo charakteristiky niektorého sviatku. Kto sú ale potom oné postavy, ktoré samé o sebe nenadobúdajú určitú hodnotu, ale vystupujú skôr ako prázdne symboly, ktoré naplnia obsahom v skutočnosti len určitý *modus operandi*? Sú to ešte stále bohovia? Veď vysloviť ich meno alebo vlastnosť je teda bez kontextu prakticky nemožné. Nemali by sme vlastne za „božský“ považovať kontext namiesto objektu, ktorý sa v ňom pohybuje?

Hľadanie boha

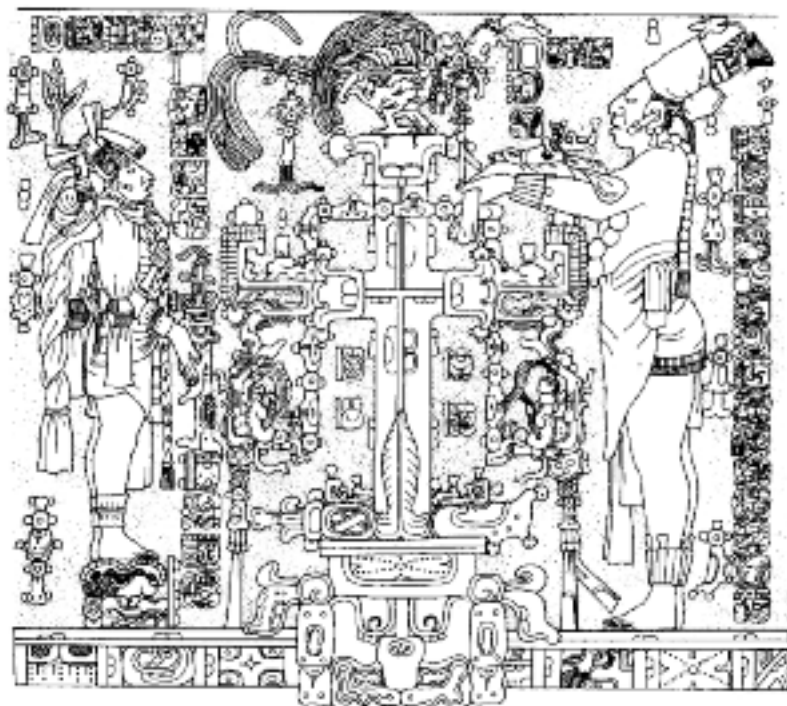
Pozrime sa na to najskôr z hľadiska kategórií jazyka, ktoré by mali zodpovedať v dochovaných prameňoch a v etnografickom materiáli určitým subjektom, ktoré by mohli byť dobre definovateľné.

Za univerzálne mayské slovo, vyjadrujúce kategóriu boh je považované slovo *k'uh*.

Poznáme klasické mayské difrazizmy týkajúce sa bohov, napríklad nápis na stéle 31, ktorý reprezentuje okrem iného invocácie tikalského kráľa Siyaj Chan K'awiil spomínajú difrazizmus (?) *Chan K'uh* a *Kab' K'uh* (Taube, 2001: 264), čo sa vykladá doslovne ako „bohovia neba a bohovia zeme“, v prenesenom zmysle niekedy ako invocácia typu: „pri všetkých bohoch“. Poznáme aj poklasické spojenia (registrované v koloniálnom období) podobného znenia, najmä difrazizmus *Oxlahuntik' u* a *Bolontik' u* (Barrera, Rendón, 1994: 90-91), čo by malo značiť „13 bohov a 9 bohov“. Uvedené číselky by mali vyjadrovať asi to isté, čo ich klasický náprotivok, teda „bohovia neba“ (vyjadrené číslom 13) a „bohovia zeme“ (vyjadrené číslom 9). To však samé o sebe na kolektívne označenia akejsi skupiny bohov nijako nepoukazuje, skôr naopak. Jednoducho povedané, uvedené difrazizmy, klasické i koloniálne, vyjadrujú skôr božskosť, nie bohov. Nemáme tam nikde



Kadidelnica s portrétom kráľovnej z Palenque. Pod a nad portrétom sú masky, hore vtáčia s PBD a dole je pravdepodobne vodný drak. (Martin, Grube, 2008:170)



Ústredný motív z Chrámu kríža v Palenque. Kráľ K'an Bahlam II. stojí pri „nebeskom strome“, na ktorom sedí PBD. (Autor Linda Schele)

gramatický dôkaz pre plurál (sufix – *ob* alebo *-o*). Ten býva síce v mayskom písomnom i ústnom prejave niekedy ignorovaný, ale nemôžeme sa jednoducho iba rozhodnúť, že toto preložíme ako „skupinu bohov“. Už len preto, lebo v pozadí takéhoto rozhodovania stojí okrem gramatického otáznika aj spomínaný kultúrny stereotyp. Korektnjším prekladom by zrejme bolo v prvom prípade „božské nebo a božská zem“ a v druhom „božská trinásťka a božská deviatka“. Tým sa nehovorí o počte božstiev určitej triedy, ale o jej kvalite (u Mayov často vyjadrovanej číslovkou). Metaforicky zrejme „božská trinásťka“ a „božská deviatka“ predstavujú to isté, čo prvý klasický difrazizmus, teda „božské nebo“ a „božská zem“. Napokon, minimálne v Chilam Balam aj vystupujú *Oxlahuntik´u* a *Bolontik´u* ako personifikované kozmické entity, nie ako skupiny božstiev.

Bohovia ako postavy sa nám celkovo v týchto textoch nejako strácajú, akoby boli nepodstatní. Zdá sa, že sa do tejto, akoby o úroveň nižšej kategórie môžu takpovediac navliecť, a to v tých najrozličnejších formách. Otázkou zostáva, kto sa teda navlieka a do čoho?

Tým, že slovo *k´uh* je samé o sebe personifikované do konkrétnej postavy samostatného božstva, a už v klasickom období je tento boh stvárnený pri rôznych samostatných kultových aktivitách, a jeho hlavu ako akýsi atribút, ktorým sa zaštitujú, držia aj ďalší bohovia (často napríklad boh B), ale aj králi alebo dokonca zvieratá (jaguár), celá vec je ešte o stupeň komplikovanejšia.

Na tikalskej stéle č. 31 sa s ľahkosťou zamieňajú božstvá *K´awiil* a *Chaak*, kým na druhej strane tej istej stély je vyobrazený kráľ, pričom na opasku mu visí hlava, ktorá v sebe spája predpokladané božstvá slnka, nočného slnka a vetra (Taube, 2001: 266), čo svedčí o tom, že mayské božstvá skutočne nemali pevnú identitu, ale boli charakterizované skôr voľne, kombinovateľnými atribútmi, ktoré vytvárali, kedykoľvek to bolo účelné, nové identity. Ak sa oblúkom vrátíme späť k antickým vzorom, predstavme si Dia ako má v ruke Aténin štít, cez plecia prehodený Apollónov luk a druhou rukou hrá na Hermovu lýru... Je to nemožné. U Mayov máme zjavne do činenia s celkom iným poňatím náboženstva, kde nejestvujú genuínne identity a podstata prezentovaných entít je celkom odlišná od toho, čo nám kultúrne podmienený stereotyp vnucuje ako „samozrejmé“ očakávania.

Určité východisko mi ponúkol môj výborný lacandónsky informátor *Chan K´in*, s ktorým som zbieral mýty a študoval lacandónske náboženstvo. Po veľmi dlhej zná-

mosti mi raz pri jednom prepise mýtu, s ktorým som sa trápil, najmä v náboženskej terminológii, poznamenal: „*k´uh* nie je správne meno pre boha, toto meno súvisí viac s katolíkmi, to oni priniesli týchto „svätých“ a hovoríme takto o nich len nedávno, predtým bolo skutočným menom pre boha *k´ur* (*k´ul*)“.

Toto samozrejme nemusí byť všeobecným návrhom na použitie, ale je to minimálne inšpiratívny koncept založený na autenticknej informácii. A ten ma vedie k úvahe, že katolicizmus v indiánskom ponímaní hovorí vlastne stále o svätcoch (*santos*), *santo* je aj Ježiš Kristus, ale aj sv. František, aj sv. Panna Mária, spolu so sv. Izidorom, sv. Hieronymom atď. Nie je to isto preto, že by im takýto obraz o katolíckych klasifikáciách priniesli misionári, ale preto, lebo si ich Mayovia prispôbili tým svojim. V tom prípade *k´uh* by mohol oveľa viac zodpovedať konceptu „*santo*“ než konceptu „*dios*“. Jednoducho Mayský pojem *k´uh* nedisponoval hierarchickou kategóriou boha a jeho príhovorcov, pomocníkov atď. ale výhradne rôznymi „nižšími“ epifániami o stupeň „vyššieho“ rádu inak nedefinovaného nadprirodzena. Pre subordinované epifánie teda používal vždy termín *k´uh*, ktorý bol neskôr úplne prirodzene spojený s tým, čo mu bolo v španielčine najbližšie, a to je kategória „*santo*“, ktorá je tiež závislá na externom a nadradenom „zdroji“ božskosti.

Kategória „*k´uh*“ potom tiež nepredstavuje vlastnú podstatu božstva ale je akousi jeho zástupnou formou. Ak by sme hľadali iné synonymum v dejinách

náboženstiev, mohli by sme siahnúť aj po slove *epifánia* alebo po dnes populárnom termíne *avatár* ako „vteleenie“ nadprirodzenej entity. Zrejme práve k tejto kategórii, vypožičanej z Indie, ale v religionistike dostatočne udomácnenej ako relatívne dobre definovateľný koncept, by sme mohli prirovnať problematickú mayskú kategóriu *k'uh*.

Ak sa obľúkom vrátíme k príkladu stély I z Copánu, videli sme, že kráľ *K'ahk' u Ti' Juun Witz' K'awiil* vystupuje ako božstvo G-I, minimálne má na tvári jeho masku. Takýchto inpersonalizácii neboli schopní bežní jednotlivci a bola výsadou kráľov, ktorí mali prívlastok *k'uhul* – zjavnú odvodeninu od slova *k'uh*. Ak sme dospeli k názoru, že *k'uh* znamená „svätý“ alebo „svätec“, potom *k'uhul* musí znamenať „posvätný“. Rozdiel medzi výrazmi svätý a posvätný v tomto prípade bude v ráde odvodenia. Kým svätý je priamo odvodený od jednotky vyššieho rádu, posvätný je odvodený od svätého, jeho odvodenie od najvyššej jednotky je teda rádovo posunuté. Dôvod je jednoduchý – napriek všetkému, sídli v smrteľnom ľudskom tele. Schopnosť kráľa reprezentovať/priať prirodzenosť *k'uha* by však mala byť študovaná s veľkou obozretnosťou. Pretože kráľ okrem božstva G-I na stéle reprezentuje cez mnohé symboly aj sám seba, a to ako *Witz' K'awiila*, čo je jeho vlastná identita a samozrejme – teomorfné meno *par excellence*. Takže on ako smrteľník vystupuje s jednými atribútmi *k'uha*, ktoré ho identifikujú, ale naberá na seba, pri príležitosti špecifického rituálu, atribúty iného *k'uha*. Otázkou potom zostáva, či jeho *k'uhul*-stvo spočíva vo všeobecnej schopnosti prijímať *k'uhov* v svojej telesnej schránke alebo najmä jeho elementárnou posvätnou identifikáciou s primárnym (teomorfným) *k'uhom*, na základe čoho sa už potom deje všetko ostatné. Nemáme tu priestor na riešenie tohto špecifického problému, zostaňme preto pri tom, že *k'uhul* je špecifickou, ontologicky posunutou odvodeninou od *k'uh*, ktorému sa musíme venovať prioritne.

Takže ak sme si predtým položili otázku, kto je navliekaný a do čoho ho navliekajú, tak to vyzerá tak, že *k'uha* navliekajú do *k'uhula*, ale keďže *k'uh* je „svätý“ a sám je odvodenou jednotkou, epifániou alebo *avatárom*, doňho samotného musí byť navlečená jednotka najvyššieho rádu, a my by sme mali ďalej pátrať práve po nej. A pretože Mayovia mali všetko personifikované, personifikovaný bol aj *avatár* ako taký, teda epifánia *sui generis*. Práve tú musel reprezentovať tak málo zrozumiteľný tzv. boh C, *k'uh*. Otázkou teda zostalo, kto alebo čo nadobúda epifániu *k'uh*? U Mayov by to malo byť niečo/nieko vyššieho rádu, kto žiadnu konkrétnu podobou nedisponuje, inak by ju nepotreboval.

Vráťme sa k tomu, čo mi môj lacandónsky informá-

tor *Chan K'in* vtedy povedal, že totiž predtým (pred cudzími vplyvmi) bol „*dios*“ nazývaný *k'ur*, čo je yucatecky *k'ul* a v ďalších mayských jazykoch často *ch'ul*. Pozrime sa, ako nám antropológ Evon Vogt charakterizuje *ch'ul* (*ch'ulel*) u mayských Tzotzilov (Zinacantécov):

Ch'ulel je vnútornou, osobnou dušou vloženou do ľudského plodu božstvami predkov sídliačimi na horách. Táto duša sídli v krvi a má trinásť častí. Každú z nich je možné stratiť, čo údajne spôsobuje vážne problémy, ktoré sú riešiteľné jedine prostredníctvom liečiteľa – šamana nazývaného *h'ilol*, a náležitými, s tým súvisiacimi obradmi. *Ch'ulel* je pokladaná, napriek tomu, že sa môže dočasne nejaká jej časť stratiť, za nesmrteľnú a nezničiteľnú (Vogt, Vogt, 1970: 380). Po smrti človeka sa zdržuje na jeho hrobe a to údajne počas takého istého obdobia, koľko predtým človek žil na zemi. Po uplynutí tohto obdobia sa združí s podobnými dušami a je chránená bohmi predkov z hôr až do času, kým nie je znova využitá na vloženie do ešte nenarodeného ľudského plodu (Vogt, Vogt, 1970: 381).

Ch'ulel môže dočasne človeka opúšťať, a to počas spánku. Môže navštevovať ľudí, ale aj bohov a tiež ho môže na chvíľu opustiť počas exaltovaných stavov, za aké Zinacantécovia považujú napríklad aj orgazmus pri sexuálnom styku (Tamže). Duša *ch'ulel* sa však veľmi ľahko dostáva von najmä z tela malého dieťaťa, lebo v ňom nie je ešte dostatočne fixovaná. Kresťanský krst dieťaťa je v súčasnosti považovaný za vhodný nástroj na fixáciu duše, ktorá je potom stabilnejšia a má menšie sklony pri najmenej príležitosti opúšťať telo.

O jednu alebo viac častí duše môže prísť človek tak, že ho bohovia z hôr potrestajú za nejaký priestupok, alebo aj tak, že čarodejník časti *ch'ulel* „predá“ počas obradov v jaskyni pánovi podsvetia, ktorého Zinacantécovia nazývajú *Yalval Balamil*. Tieto časti duše sa u pána podsvetia vraj menia na jeho domácich služobníkov. Následkom takéhoto činu je vždy ochorenie postihnutého, ktoré dokáže odčiniť zase iba šaman *h'ilol*. Nástrojom na zistenie stavu duše *ch'ulel* je tzv. *pikch'ich*, meranie pulzu krvi, keď *h'ilol* meria pulz na oboch zápästiach alebo lakťoch a pulz „hovori“, pričom *h'ilol* dokáže tento „jazyk duše“ tlmočiť.

Človek nie je jediným vlastníkom duše *ch'ulel*, takže dušu má prakticky všetko dôležité v živote Zinacantécov, napríklad kukurica, fazuľa, tekvica, ale aj poľnohospodárske nástroje. Veľmi silnú *ch'ulel* má údajne soľ (Tamže). Mocnú dušu majú aj domy, kuchynské ohne, drevené kríže, sochy svätcov, hudobné nástroje a celý panteón ich pôvodných bohov. Zinacantécovia preto veria, že najdôležitejším v živote nie je vzťah medzi človekom a inými ľuďmi, objektmi či inými entitami, ale vzťah medzi ich *ch'ulel* (*chuleletik*) (Tamže).

Teda na rozdiel od môjho lacandónskeho priateľa,

ktorý za tým istým pojmom videl najvýstižnejšiu kategóriu pre slovo „boh“, Vogtovi tzotzilskí informátori sa prikláňali ku kategórii „duša“, aj keď je zjavne zložitá a na hony vzdialená tomu, čo pod dušou rozumieme my. Mimochodom, zinacantécky model prešiel takmer piatimi storočiami kresťanských vplyvov, preto s emickou identifikáciou *ch'ulel s* „dušou“ treba narábať opatrne. Vyskytuje sa tam totiž možno aj kvôli projekcii pôvodného obsahu do hispánskeho vzorca.

Co si však počať s mayskou dušou, ktorá sa nám tu zrazu objavuje, aby bol zmätok ešte väčší? Máme dosť dôkazov o tom, že duša ako oživovacia substancia bola u starých Mayov vnímaná ako „dych“ – *ik'* (Taube, 2001: 272), bez ktorého nie je možný život a ktorý smrťou uniká z tela. Čo je potom onen *ch'ul/k'ul*, ktorý možno stratiť a ktorý majú v rôznej miere živé i neživé bytosti? Myslím, že tento pojem zodpovedá skôr „odušvenosti“ než duši: akejsi božskej iskry alebo energii, ktorá sama o sebe nemá podobu, ale do iných sa „nalieva“. Toto by naozaj mohol byť ten hľadaný mayský „boh“ – všadeprítomná energia, duša sveta nerovnomerne distribuovaná vo všetkých objektoch vesmíru. Jej zvýšená koncentrácia zodpovedá kategórii „*k'ul*“ a jej personifikácia zodpovedá kategórii „*k'uh*“. Môžeme však v takom prípade skutočne hovoriť o mayských bohoch a o polyteizme?

Duša versus boh

Tzotzilovia z Chenalha popisujú *k'uhlel* ako „vzduchu podobnú a nehmotnú esenciu každého individua“ (Taube, 2001: 271). Tento vzduch bol Maymi chápaný ako už spomínaný *ik'*, čo bol síce doslovne vzaté „vievťor“, ale v skutočnosti išlo o univerzálny dych sveta, oživovací princíp, ducha, či dušu sveta, ktorej časti boli individualizované v jednotlivcoch, ako ich vlastné duše spojené s dychom. Posledným výdychom sa táto „duša“ uvoľňovala z tela. Je však otáznaké nakoľko skutočne súvisel *ik' s k'uhlel* a nakoľko ide o sémantické posuny v priebehu stáročného koloniálneho vývoja. *K'uhlel* ako praenergia, praduša či praesencia bola vlastná v rôznej miere celému súcnu, aj neživým entitám a bola známa v ďalších mayských jazykoch ako *ch'ul, k'ul, k'ur, ch'ulel, k'ulel* a pod. Aj v súčasnej yucatéčtine možno nájsť stopy po jej sémantických koreňoch, keď sa napr. ovociu vysušenému na slnku hovorí *k'ulin*. V koreni slova je zjavne prítomná žiara či páľava. S najväčšou pravdepodobnosťou *k'ulel/ch'ulel* reprezentovalo pôvodne univerzálnu energiu/svetlo/teplo podobnú energii *tona* v strednom Mexiku, ktorej hlavným centrom bolo slnko.

Boh vetra *Ik' K'uh* vyzerá byť súčasne stelesnením dychu/duše vesmíru, v tomto aspekte je dosť podobný *Šu*-ovi zo starého Egypta alebo *Ehécatlovi* zo stredného Mexika. Podobné koncepty sa teda vyvi-

nuli aj inde. Odhliadnuc od rovnomenného boha, či princípu v aspekte duše, môžeme konštatovať, že mayská kategória *ik'*, v klasických formách niekedy označovaná ako *sak nik ik'* (žiarivý kvet dychu) (Eberl, 2000: 311) reprezentovala takú formu duše, ktorá bola spojená s dychom, teda jej vlastníkmí boli snáď iba tvory schopné dýchať. Čo je najpodstatnejšie, obe tieto energie *k'ulel* aj *ik'* mali kozmický a participatívny charakter, hoci boli prítomné v človeku, boli tam len ako čiastky veľkého kozmického celku, na ktorom participovalo všetko ostatné, či všetci ostatní.

Zdá sa teda, že kým *ik'* oživoval a reprezentoval život, *k'ulel/ch'ulel* mal ešte hlbšiu podstatu, bol vlastný aj neživým bytostiam. Ak by sme to mali zjednodušiť a priblížiť našim zaužívaným kategóriám, mohli by sme s istými výhradami napísať: *ik'* = princíp života, *k'ulel* = princíp existencie. Tieto kategórie pochopiteľne zásadným spôsobom súvisia s mayským poňatím náboženstva, oba princípy boli totiž božské, a to až do takej miery, že súvisia so samotným definovaním základov mayskej spirituality.

Malé kamenné svätyne na uctievanie predkov v Copáne *waybil*, majú v svojom centre vyobrazenú personifikovanú postavu *k'uh*, kým na streche sú glyfy pre dušu/dych *ik'* (Taube, 2001: 270). Vzájomná závislosť týchto kategórií je tu zjavná. Môžeme však predpokladať, že predkovia sa po smrti stávali bohmi? Nebol by mayský svet potom tak trochu bohmi prepĺnený? Totiž, ak kategória *k'uh* znamená boh, mali by sme s nimi ako s reálnymi božstvami rátať. Ak však reprezentuje nadprirodzenú entitu, ktorá nemá ontologicky celkom nezávislú existenciu, mali by to byť skôr „svätci“. Presne tí „*santos*“, ktorých si neskôr Mayovia, pod vplyvom španielčiny vybrali ako náprotivky označenia svojich pôvodných kategórií. Potom svätyne predkov *waybil* s podobou *k'uh*-a a s dušami na strechách hovoria zrejme o mŕtvych, ktorých duše sa spojili s dušou univerza a títo mŕtvi sa stali svätymi. To síce znamená, že by božstvá i predkovia mali rovnakú transcendentnú kvalitu, nesúvisí však s našou kategóriou „boh“, ale s kategóriou svätec alebo „avatár“, teda opäť sa vraciame ku konštatovaniu, že sa jedná o entitu závislú na celku vyššieho rádu.

Mayská spiritualita je pomerne zložitá, preto doterajšie komplikácie stále ani zďaleka nevyčerpali možnosti, ako nás zmiasť. Tie by sme mohli spojiť aj s vyššie zmieneným názvom *sak nik* (žiarivý kvet), ktorý by mohol predstavovať aj samostatnú kategóriu duše, teda nie substituovať, ale dopĺňať *ik'*. Totiž, mohol by predstavovať východiskovú paralelu k pojmu duše u yucatéckej jazykovej skupiny, zachytenom v koloniálnom období ako *pixan*. Kým pri klasických nápisoch zostávame pri metafore „žiarivý kvet“ v rozpakoch, lebo nám neposkytuje na analýzu nič lepšie, než

možnú predstavu duše ako lekna alebo kvetu na strome života, pri kategórii *pixan* sme na tom o niečo lepšie. Ale nie oveľa. Etymológia tohto slova je totiž veľmi vzdialená od toho, čo by sme od duše podvedome očakávali:

pix – pokrytie, zakrytie, oblečený (v množstve tvarov)

píix – obal, puzdro

pixáan – duša

(Swadesh, Álvarez, Bastarrachea, 1991; Bricker, Po'ot, Dzul, 1998).

Duša tu teda nereprezentuje niečo „vnútorné“, ako by sme čakali, ale vonkajšie. Súvisí s obalom, pokrytím... Bol som raz svedkom ako lacandónsky naivný umelec *Kayum Maax* maľoval výjav smrti (predpokladám, že išlo o nedávnu smrť jeho otca), kde z mŕtveho tela odchádzal *pixan*. K predstave spojenej s *pixanom* teda existujú aj autentické vizualizácie, ktoré sa nijako neponášajú na kresťanské (*Kayum Maax* nebol kresťanom a v tom čase tam kresťania nežili, ani nemali vplyv). Z namaľovaného tela neuniká žiarivý bod, holubica, či iný paralelný motív vtáka alebo motýľa, odchádza z neho duša *pixan*, ako žiarivá kópia nebohého. *Pixan* je tu skutočne žiarivým obalom, ktorý sa oddelil od tela. Domnievam sa, že ho treba vnímať ako „auru“, akési vitálne vyžarovanie, ktoré obklopuje živé bytosti, reprezentuje ich individualitu, ale po ich smrti odchádza k svojmu pôvodnému zdroju, v ktorom zaniká. Zostáva otázkou, do akej miery je táto predstava vôbec spojitelná s klasickým *sak nik*, akokoľvek znie lákavo, že by „žiarivý kvet“ mohol byť vhodným predobrazom pre tento typ vyžarovanej duše. Koncept *pixan* nevyzerá byť odvodený z katechizmu, a preto by mohol mať svoj predkolumbovský náprotivok. Jeho hľadanie by si však určite vyžadovalo hlbšie epigrafické a etnohistorické bádanie. Isté je len, že *pixan* bude treba odlišiť od dychu *ik'.* Obe tieto duše však majú spoločné kozmické východisko, dych je „dočasne prenajatou“ čiastočkou oživujúcej substancie „dychu sveta“ a *pixan* je „dočasne prenajatým“ žiarením kozmickej energie v indivíduu. Obe sa po smrti navracajú ku zdroju, ktorým bude zrejme *k'ulel* a ktorého časť je paralelne „dočasne prenajatá“ v krvi toho istého indivídua od jej vesmírneho centra, ktorým je, a k tomu sa ďalej dostaneme, *itz* živica (substancia) stromu sveta. Pri hľadaní súvislostí medzi pojmi pre božskosť, svätosť a dušu sme v každom prípade identifikovali jednu neprehliadnutelnú analógiu. Rovnako ako kategórie pre „božskosť“ a „svätosť“, aj všetky kategórie pre „duše“ majú výrazne participačný charakter, sú závislé na entite vyššieho rádu. A navyše, s tými predchádzajúcimi sú navzájom všetky komplexne prepojené.

Takmer nás to núti povedať, že hovoríme v prvom rade o kozmickom či holistickom náboženstve a že

len potvrdzujeme, že mayský svet bol predovšetkým animistický. Veď všetko, akýkoľvek predmet alebo objekt, živý či neživý mohol vystupovať ako oduševnený. Vieme, že mayské pyramídy, ale aj rodinné domy vystupujú ako živé bytosti, majú svoj životný cyklus, podobne ako ďalšie objekty, zvieratá a ľudia sú len ďalšími z radu žijúcich, komunikujúcich a vzájomne interagujúcich subjektov. Prastubstancia, ktorá ich oživuje je zrejme *k'ulel*, ale nemusí to byť „život“ v našom zmysle slova, skôr existencia, preto tu ani koncept animizmu nie je celkom na mieste. Napríklad slanosť soli je jej „životným“ prejavom oveľa viac, než pohyb alebo dýchanie u živočicha. Predstavy o svetovej duši a kozmickom náboženstve však vedú zrejme správnym smerom.

Univerzalizmus verzus partikularizmus

Autor *Relación de Valladolid y Tiquinbalón* (Relaciones de Yucatán, 2: 161) hovorí, že tamojší Indiáni pred tým, ako začali s idolatriou „*adoraban a un solo dios llamado Humad Itzamna*“ (uctievali len jedného boha nazývaného Jediný Itzamna). *Diccionario de Viena* ho zase popisuje ako toho, „od ktorého pochádzajú všetky veci a ktorý je netelesný“ a v prípade, že sa predsa robil jeho idol, nazývali ho *Hun Itzamná: Yaxcocahtmut* (Jeden Itzamná, *Yaxcocahtmut*/ pravták PBD). Jasnú identifikáciu „jediného boha“ *Hunab Ku* ako *Itzamnu* urobil už Roys (1949: 255).

Ešte pozoruhodnejšie vyznieva to, že Itzamna má nečakane veľa mien, ktoré reprezentujú jeho samého, ale v aspekte celkom iného božstva. Uvedme len tie najfrekvencovanejšie:

Itzamna Chaak, Itzamna Tz'ab, Itzamna K'awiil, Itzamna T'ul, Itzam Kab Ayin, Itzam K'an, Itzamna Ahtepal, Itzamna Kabul, Itzamna K'inich Ahaw...

Stojí tu teda pred nami: boh stvoriteľ, boh vládca, boh zeme, boh dažďa, boh slnka, boh mesiaca, boh úrody, boh obživy atď. Zarážajúca je aj vysoká diverzita jeho zoomorfných epifánií: krokodíl, štrkáč, korytnačka, králik, nebeský pravták... Držiac sa Baudezovho návodu by sme mali škrtnúť slovo boh a hovoriť len o animizovaných/personifikovaných substantívach. Dodajme, ktoré majú funkciu epifánií, jediného genuínneho subjektu.

Kult *Itzamnu* mnohým bádateľom evokuje mono-teizmus (Thompson, 1991: 286), ostatné božstvá boli ním stvorené, alebo presnejšie, boli jeho manifestáciami (tamže). Tento kult praktizovali podľa Thompsona iba elity, lebo u súčasných mayských vidiečanov ho nezaznamenávame. Z toho však nemôžeme celkom usudzovať na „elitársky“ charakter vyznávačov. Je možné, že až v ľudovom kulte sa jeho manifestácie rozpadli na samostatné entity a výsledky tohto pro-

cesu rustikálneho zosobňovania (známeho napr. aj z ľudového kresťanstva) sme ako etnografické dáta začali potom nešťastne používať ako hlavný komparačný materiál ku predkolumbovskej epigrafii a ikonografii. Výsledky týchto raných komparácií sa nám podľa tejto úvahy natoľko zafixovali, že s nimi dodnes narábame ako s faktami.

Pozrime sa však radšej na etymológiu mena tohto kľúčového mayského boha, ktorý si centrálnu funkciu udržal zjavne naprieč dlhými mayskými dejinami. Itzamna bol pôvodne prekladaný ako spojenie *Itzam* „jašterica“ (presnejšie leguán) (Thompson, 1971: 304) a *na* „dom“, teda „Dom leguána“, čomu však nezodpovedá ani ikonografia ani sémantika. Len od deväťdesiatych rokov sa začína uvažovať o inom výklade odvodenom od *itz* – živica (Freidel, Schele, Parker, 1993: 53), šťava rastlín a miazga stromov. Ja som našiel v mojich lacandónskych denníkoch práve túto etymológiu, keď som sa totiž Lacandóncom spýtal, čo značí meno boha *Itzana*, čo je už spomínaný rudiment poklasického mena, odpovedali mi bez zaváhania „Dom živice“.

Čo však môže znamenať Dom živice? Výklad metaforického jazyka Mayov (po istom tréningu z Chilam Balam) nemôže byť príliš náročný: domom – príbytkom živice je strom. Súčasne treba dodať, že živica viacerých stromov sa používala pod názvom *pom*, ako základná obetina, potrava bohov a substituovala krv – *k'íik'í*. Je to teda aj Dom Krvi, Dom Obete, Dom Podstaty Života – ale v prvom rade kozmický strom (reprezentovaný najčastejšie druhom *ceiba pentandra* – maysky *yaxche*, ale túto funkciu zastávali aj iné stromy). Strom je obvykle vykladaný ako *axis mundi*, ako os, ktorá spája tri úrovne sveta: podsvetie, svet a nebo, ktoré reprezentovali koreň, kmeň a koruna. Mayovia takéto stromy zobrazovali často, vidíme ich aj v celej Mezoamerike. Tento kozmologický koncept bol teda v regióne prakticky identický. Na druhej strane by sme mali kozmický/svetový strom vnímať aj ako obraz sveta *imago mundi*, nie len jeho os. Zodpovedá tomu kozmologické usporiadanie štyroch stromov alebo obraz krokodíla namiesto jeho koreňov, čo poukazuje na *Itzam Kab' Ayina* – *Itzamnu* ako Zemského Krokodíla. Na svetovom strome sedáva vták, o ktorého identite nemáme pochyb – je to ten istý vták, ktorý vystupuje v Popol Vuh ako *Vucub Caquix*, ale v predklasickom i klasickom období ho označujeme ako PBD.

Aby otázka mayských bohov nebola ešte stále dosť zložitá, treba podotknúť, že každý z nich mal (podobne ako bežní Mayovia) svoje druhé ja, *alter ego*, najčastejšie zviera (v duchu tzv. *nagualizmu*) a u *Itzamnu* to bol práve vták PBD. Ak však meno *Itzamna* je metaforou, či *keningom* pre svetový strom a jeho *alter ego* je svetový vták PBD symbolizujúci nebo, jeho ďalším *al-*

ter egom je zemský krokodíl personifikujúci zem, kým je vlastne potom *Itzamna*? Nebom, či zemou?

Jeho tajomstvo zjavne spočíva v difrazizmoch, ktoré nemali len formu slovných spojení, ale aj dualistického a súčasne komplementárneho myslenia, ktoré stálo za nimi. *Itzamna* je preto pravdepodobne spojením horného a dolného sveta, je teda celým svetom. Ide o personifikáciu sveta, lepšie povedané princípu sveta, *Itzamna* je domom živice, ktorá reprezentovala krv svetového stromu. Krv, ako už vieme, obsahovala dušu a energiu, podstatu a princíp, akoby sa tým chcelo povedať, že je domom kozmickej duše, životnej energie, teda *k'ulel* a on je pozemskou manifestáciou manifestácií, avatárom avatárov, teda *k'uh* všetkých *k'uhov*. V tomto svetle by poklasické vtelovanie *Itzamnu* do všetkých možných božstiev bolo len celkom prirodzeným dôsledkom tohto gigantického kozmologického konceptu. A súčasne dôkazom, že klasické aj poklasické náboženstvo vychádzali z rovnakých princípov.

Záver

A sme opäť pri Baudezovi, pretože jeho zásadnú dištinkciu medzi svetom klasických a poklasických bohov nemôžeme potvrdiť. Na druhej strane musíme potvrdiť jeho zásadné pochybnosti o charaktere mayských bohov. Nie sú tým, za čo ich považujeme. V tomto svetle sa však vráťme späť k základnej otázke: Mali Mayovia bohov? Ak zotrváme pri klasickkej, z antiky odvodenej kategórii boh, tak musíme odpovedať, že nemali. Ich náboženstvo, akokoľvek je na prvý pohľad zaplnené bohmi, sa oveľa viac ponášalo na vieru vo Veľkého ducha preriiových Indiánov. Napokon, kultúrne, historicky a geograficky k nim malo oveľa bližšie, než ku náboženstvu Grékov a Rimanov, z ktorého stále čerpáme väčšinu nálepiek, ktorými označujeme náboženské subjekty, nehovoriac o žido-kresťanskej tradícii. Domnievam sa, že porovnávať možno len porovnateľné a preto, ak chceme z hľadiska religionistiky definovať mayské náboženstvo, musíme siahnuť skutočne k paralelám z amerického kontinentu, kde sa za 15 000 rokov samostatného vývoja vyformoval veľmi špecifický druh spirituality a kde styčné body so starým svetom vo väčšine oblastí zlyhávajú.

Oveľa viac by nás mala zaujímať napr. Južná Amerika. Domnievam sa, že koncepcia *huaca*, známa v starých Andách, celkom dobre zodpovedá našej problematike. *Huaca* môže byť jaskyňa, skala, pyramída, kokový list, ale je to súčasne výraz pre to, čo my nazývame pojmom boh, teda je to v danom kontexte -vtelenie posvätné energie. Podobný teoretický model zrejme funguje pre nahuaský výraz *teotl*, ktorý je rovnako zaviazaný nánosmi eurocentrických a koloniálnych dezinterpretácií.

Naším záverom by asi malo byť to, že princíp

k'ul/k'ulel bol obsahom, ktorý potreboval pre praktickú interakciu s pozemským svetom nadobudnúť určitú formu. Takpovediac jeho univerzálnou nádobou – teda formou bol *Itzamna* alias Vesmír v podobe svetového stromu. V živých bytostiach sa *k'ulel* prejavoval v krvi, energii života a vlastnili ho v rôznych formách aj neživé objekty – z tohto hľadiska boli živé a patrili tomu istému nadprirodzenému svetu, mohli mať potreby, byť uspokojované, pomáhať i škodiť. Tento princíp sa mohol vteľovať do určitých transcendentných foriem – avatárov, ktoré zodpovedali za jednotlivé oblasti chodu sveta. Avatáre boli emanáciami *k'ulel* a nálepkou pre ich uchopenie bol výraz *k'uh*. Nemali nikdy pevné charakteristiky a mohli byť podľa okolností zlievané, združované, oddeľované a opäť inak spájané, záležalo, čo v danom priesečníku času a priestoru predstavovali. Napriek tomu jestvovalo niečo alebo niekto ako avatár dažďa, avatár blesku, avatár kukurice, avatár slnka či avatár mesiaca. Mali svoje znaky a charakteristiky, avšak ich pôsobenie bolo spojené. Len tak porozumieme zvláštnej spojitosti medzi božstvami ohňa a vody, ktoré sme prezentovali na klasickej stéle I z Copánu alebo zakonzervovanými príbehmi nepochopiteľnej kooperácie medzi lacandónskym vládcom smrti *Kisinom* a vládcom života *Hachäkyumom* (Bruce, 1974). Boli to dva avatáre toho istého princípu, tej istej svätej energie distribuovanej do protihľých smerov. Iba tak porozumieme takým podivuhodným mayským bytostiam, ako oblude *Witz* v podobe živej hory, či oblude *Witz* v podobe vodného draka, alebo obludnej stonožke *Chapat*, či teriomorfnej oblude *Kawak*, drakom s atribútmi rýb, vtákov, hadov a ďalším plejádám bytostí, ktoré sme doteraz medzi bohov čisto z rozpakov ani nezaraďovali. Ak však nazveme bohom napríklad *K'awiila*, musíme tak nazvať aj každú z týchto oblúd, pretože princíp je ten istý, ibaže nie každý avatár bol antropomorfný.

Fenomenálny svet Mayov bol určený kategóriou *b'ah* – to bolo to, čo sa javí, „podoba“, viditeľná na pohľad, hmatateľná, fyzická. Za ňou však stála komplikovaná paleta transcendentných entít, ktoré ju určovali esenciálne. Princíp *ik'* oživoval a reprezentoval život, *k'ulel* mal hlbšiu podstatu, reprezentoval základ existencie, *k'uh* bol potom akýmsi výronom tohto obsahu do konkrétnej formy, *k'uhul* reprezentoval už schopnosť tejto formy sídliť v človeku. Tieto kategórie sa prelínajú s kategóriami duší a spoločne tvoria os mayskej spirituality.

Zdá sa, že jej primordiálnou esenciou je predovšetkým *k'ulel* – prebývajúcí v živých organizmoch, v štave, miazge alebo krvi. Ak pre Mayov kozmos reprezentoval obrovský strom *yaxche* s koreňmi v podsvetí a korunou v nebi, tak jej miazga (*itz*) reprezen-

tovala *k'ulel* – svätú esenciu, podstatu celého kozmu. Boh *Itzamna* – čiže Dom *Itzu* nie je nikto iný, než svetový strom, stará šamanská predstava, ktorá sa s nárastom zložitosti a sociálnej stratifikácie mayskej spoločnosti personifikovala a rozpadla do ďalších esencionalizovaných avatárov. Mayovia však pravdepodobne nikdy neopustili predstavu, že celý ich panteón je len diverzifikovanou emanáciou univerzálnej *k'ulel*, a teda *de facto*, ak to preklopíme cez kategóriu *k'uh*, len rôznymi aspektami a podobami *Itzamnu*.

Skúmané kategórie by sme mohli sumarizovať nasledovne:

b'ah = individualizované fyzické súcno, podoba, v ktorej sa prezentuje spirituálna podstata

k'iiik'/ch'ich' = krv, substancia obsahujúca čiastky praenergie *k'ulel* na úrovni mikrokozmu

itz = živica, miazga, substancia obsahujúca praenergiu *k'ulel* na úrovni makrokozmu

k'ul/k'ulel/ch'ul/ch'ulel = spirituálna podstata všetkých bytostí, kozmická praenergia

k'uh = emanácia praenergie v jej konkrétnom aspekte, jej epifánia alebo avatár

k'uhul = ľudský jednotlivec s adekvátnymi predispozíciami, spravidla kráľ, schopný identifikovať sa s konkrétnym *k'uhom*

ik' = oživujúci vzdušný princíp, kozmická duša, ktorej časti dočasne vlastnia živé bytosti, po smrti jednotlivca sa opäť stáva súčasťou kozmickej duše

pixan = dočasne individualizovaná praenergia, vyžarovaná duša kopírujúca jednotlivca, po smrti je schopná transportu k pôvodnému spirituálnemu zdroju, kde je depersonalizovaná

Otázne je, ako by sme mali typologicky označiť náboženstvo stojace na takýchto pilieroch. Tí, čo tu aspoň na okamih zahliadli podobnosť s *Wakan Tankom* a inými veľkými duchmi prérií, sú typologicky určite bližšie ako tí, ktorí pracujú s kategóriami polyteizmu antického staroveku. A tých je žiaľ stále väčšina. *Wakan Tanka* u Lakotov nepredstavuje len najvyššie božstvo, ale súčasne podstatu vecí a súčasne skupinu duchov najrôznejších stupňov (Hultkrantz, 1998: 34). Ak Indiáni vnímajú vesmír ako nedeliteľný celok, je jeho ústrednou postavou jediný boh. Pokiaľ venujú pozornosť jednotlivostiam, ako je hrmenie, potrava, liečenie atď., potom ich pôsobenie pripisujú konkrétnym silám a najvyššia bytosť ustupuje do úzadia (Tamže). Môžeme konštatovať, že mayské náboženstvo môže stáť na podobných princípoch. To, čo je potom na týchto základoch rozvinuté ďalej, by už malo zodpovedať nárastu sociálnej zložitosti a diversity mayských kultúrnych dejín.

Poďakovanie

Chcel by som poďakovať Guidovi Krempelovi, Erikovi Velázquezovi, Felixovi Kuppratovi a Erikovi Bootovi † za cenné komentáre týkajúce sa klasickej epigrafie.

Jakubovi Špotákovi ďakujem za sprievodný ikonografický materiál a korektúru kalendárnych dát.

Článok je výstupom projektov VEGA 1/001/13 a APVV-0864-12.

BIBLIOGRAFIA:

- Barrera Vásquez, Alfredo – Rendón, Silvia. 1994. *El Libro de los Libros de Chilam Balam*. México: Fondo de cultura económica.
- Baudez Claude-François. 2007. „Los dioses mayas. Una aparición tardía“. *Arqueología mexicana*, (15)88, 32-41.
- Baudez, Claude-François. 2002. *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon*. Paris: Albin Michel, španielsky preklad: Baudez, Claude-François. 2013. *Una historia de la religión de los antiguos mayas*. México: CEMCA.
- Bricker, Victoria – Po'ot, Yah, Eleuterio – Dzul de Po't, Ofelia. 1998. *A Dictionary of The Maya Language – As Spoken in Hocabá, Yucatán*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Bruce, Robert, D. 1974. *El Libro de Chan K'in*. Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia, SEP.
- Eberl, Markus. 2000. *Ritos funerarios de los antiguos Mayas*. México: INAH.
- Fernández, Adela. 1992. *Pre-hispanic Gods of Mexico*. México: Panorama.
- Freidel, David - Schele, Linda - Parker, Joy. 1993. *Maya Cosmos. Three Thousand Years on The Shaman Path*. New York: William Morrow & Co.
- Grube, Nikolai. 2012. *Der Dresdner Maya-Kalender. Der vollständige Codex*. Freiburg: Herder.
- Hultkrantz, Ake. 1998. *Domorodá náboženství Severní Ameriky*. Praha: Prostor.
- Kováč, Milan. 2007. „Stability and Patterns of Change: Lacandon Gods in Transformation“. *Ethnologia Actualis Slovaca. The Journal of Ethnographical Research*, (7), 110-118.
- Kováč, Milan. 2010. *Správa o veciach na Yucatáne, ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku Pána 1566*. Bratislava: SAHI.
- Kováč, Milan. 2012. „Klasifikačné modely a typológia reprezentácií bohov u súčasných Mayov-Lacandóncov (Chiapas, Mexiko)“. *Ethnologia Actualis Slovaca. The Journal of Ethnographical Research*, (12)1, 9-32.
- Martin, Simon – Grube, Nikolai. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens*. London: Thames and Hudson.
- More Roediger, Virginia. 1961. *Ceremonial Costumes of the Pueblo Indians*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Proskouriakoff, Tatiana. 1999. *Historia Maya*. México: Siglo XXI.
- „Relaciones de Yucatán“. 1898-1900. In: *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*. Vols. XI, XII. Madrid.
- Roys, Ralph L. 1949. *The Prophecies for the Maya Tuns or Years in the Books of Chilam Balam of Tizimin and Mani*. Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Saturno, William. 2009. High Resolution Documentation of the Murals of San Bartolo, Guatemala. *Maya Archaeology* 1, 8-27.
- Schele, Linda – Miller, Mary Ellen. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York: Kimbell Art Museum.
- Schellhas, Paul. 1904. *Representation of Deities of the Maya Manuscripts*. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University.
- Stone, Andrea – Zender, Marc. 2011. *Reading Maya Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture*. London: Thames and Hudson.
- Swadesh, Mauricio – Álvarez, Cristina – Bastarrachea, Juan R. 1991. *Diccionario de elementos del Maya Yucateco colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Taube, Karl A. 1992. *The Major Gods of Yucatan: Schellhas Revisited*. „Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology no. 32“ Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Taube, Karl. 2001. „The Classic Maya Gods“. In Grube, Nikolai (ed.). *Maya. Divine Kings in the Rain Forest*. Cologne: Könemann, 262-277.
- Thompson, J. Eric S. 1971. *Sláva a pád starých Mayů*. Praha: Mladá fronta.
- Thompson, J. Eric S. 1991. *Maya History and Religion*, španielsky preklad: Thompson, J. Eric S. 2006. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo XXI.
- Tokovinine, Alexandre. 2013. *Place and Identity in Classic Maya Narratives*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Vogt, Evon Z. – Vogt, Catherine C. 1970. „Levi-Strauss Among the Maya“. *Man, New Series*, 5(3), 379-392.
- Willacorta, C. J. Antonio - Villacorta, Carlos, A. 1933. *Códices Mayas*. Tipografía nacional, Guatemala.
- Wright, Barton. 2000. *Hopi Kachinas: The Complete Guide to Collecting Kachina Dolls*. Flagstaff: Northland Publishers.