

**UNIVERZITA KARLOVA V PRZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV ETNOLOGIE**

Bakalářská práce

2012

Simona Horychová

**UNIVERZITA KARLOVA V PRZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV ETNOLOGIE**

Simona Horychová

Táltos v maďarské kulturní tradici

Taltos in the Hungarian Cultural Tradition

Praha 2012

Vedoucí práce: PhDr. Jan Pargač, CSc.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 24. 7. 2012

.....
Jméno autorky

Poděkován

Tímto bych ráda poděkovala vedoucímu práce PhDr. Janu Pargačovi, CSc. za metodické vedení, odborné rady a podnětné připomínky. Dále moc děkuji mé mamince za pomoc s překlady z maďarského jazyka. A velké díky patří RNDr. Dobroslavu Matějkovi, CSc. za technickou pomoc a jazykovou korekturu.

Abstrakt

Cílem práce je představit postavu Táltoše v celé jeho komplexnosti. Táltos se vyskytuje převážně v maďarském folkloru. Předpokládá se, že se právě v rurálním prostředí uchovaly magicko-náboženské představy proto-maďarů. Na základě komparace náboženských představ ugro-finských a altajsko-uralských etnik Sibiře s maďarskou folklorní tradicí se vědci snaží dokázat, že původní Táltosova funkce byla stejná jakou zastával šaman u těchto etnik.

V evropském prostředí se vyskytují postavy se stejnými atributy jakými disponuje Táltos. Z tohoto důvodu se někteří vědci přiklání k evropsko-slovanskému původu. Nicméně v současnosti je Táltos v maďarské společnosti považován za šamana, a proto se snaží navázat na jeho náboženskou tradici.

Klíčová slova

Taltos, šaman, šamanismus, Maďaři, etnogeneze, kultura

Abstract

The aim is to introduce a character of Táltoše in all its complexity. Táltos occurs mainly in Hungarian folklore. It is assumed that in rural environment are kept magic-religious beliefs of Proto-hungarians. Based on comparison of world beliefs Ugro-Finnish and Ural-Altai ethnic groups of Siberia with the Hungarian folk tradition scientists try to prove that the original function of Táltos was the same as shaman held in Siberian ethnic groups. In the European environment, there are characters with the same attributes which dispose Táltos as well. For this reason, some scientists inclined to an European-Slavic origin. However, at the present Táltos is considered in Hungarian society as a shaman and therefore the scientists try to build on its old religious tradition.

Keywords

Taltos, shaman, shamanism, Hungarians, ethnogenesis, culture

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod..... | 8 |
| 1. Šamanismus jako fenomén..... | 11 |
| 1.1 Problematika pojmů šaman/šamanismus..... | 14 |
| 1.1.1 Indický původ..... | 15 |
| 1.1.2 Turkicko-mongolský původ..... | 16 |
| 1.2 Šamanismus - severoarktický jev..... | 17 |
| 1.3 Kdo je šaman..... | 20 |
| 1.3.1 Šaman jako léčitel..... | 23 |
| 1.3.1.1 Osa světa - strom světa..... | 24 |
| 1.3.1.2 Pomocníci a učitelé..... | 25 |
| 1.3.1.3 Oděv a rituální předměty..... | 27 |
| 1.3.1.4 Buben..... | 29 |
| 2. Etnogeneze Maďarů..... | 31 |
| 2.1 Ugrofinský původ..... | 33 |
| 2.2 Teorie o turkickém původu..... | 39 |
| 2.3 Sumerská hypotéza..... | 40 |
| 2.4 Turanismus..... | 42 |
| 3. Táltos v maďarské kulturní tradici..... | 45 |
| 3.1 Podoba náboženství Maďarů před přijetím křesťanství..... | 45 |
| 3.1.1 Stopy šamanismu v maďarské lidové tradici..... | 47 |
| 3.1.2 Táltosfa - strom táltose..... | 48 |
| 3.1.3 Představy o duši..... | 50 |
| 3.2 Táltos..... | 51 |
| 3.2.1 Odlišení od okolí a předurčení..... | 52 |
| 3.2.2 Zasněžení a volání..... | 54 |
| 3.2.3 Spojitost s počasím..... | 55 |
| 3.2.4 Transformace do zvířecí podoby..... | 55 |
| 3.2.5 Souboje táltose (táltosviaskodás)..... | 56 |
| 3.3 Buben ztracený nebo jen transformovaný..... | 58 |
| 3.3.1 Symbolika koně..... | 61 |
| 3.4 Táltos a změněné stavy vědomí..... | 63 |
| 3.5 Táltos v ženské podobě..... | 66 |
| 4. Táltos a jemu podobné postavy v evropském prostředí..... | 69 |
| 4.1 Benandanti..... | 71 |
| 4.2 Kerstniks (Kersniks)..... | 72 |
| 4.3 Zduhač..... | 73 |
| 5. Táltos v moderním Maďarsku..... | 75 |
| 5.1 Původní maďarská táltoská církev (Az Ósmagyar Táltos Egyház)..... | 78 |
| 5.2 Joska Soos de Sovar (1921 – 2008)..... | 79 |
| Závěr..... | 81 |
| Seznam literatury..... | 82 |
| Internetové zdroje..... | 88 |
| PŘÍLOHY..... | 90 |

Úvod

V období devatenáctého století se napříč celým evropským prostředím začala úspěšně formovat a prosazovat národní hnutí s ideovým cílem utvořit moderní národy. Emancipační úsilí bylo velice silné i v zemích Rakouska-Uherska. Potřeba celkově zvýšit národní uvědomění se projevila v orientaci historicko-vědních a antropologických disciplín. V rámci snahy o zajištění historické legitimacy národa se zrodila vědecká historiografie mající značný vliv na národotvorné procesy, ze kterých současně brala inspirace pro své badatelské zaměření. Dále se do popředí vědeckého ilaického zájmu dostala dlouho opomíjená tradiční lidová kultura, vyjevující starobylost některých kulturních prvků zakonzervovaných v kolektivní paměti a folkloru rurálního prostředí.

V multietnických Uhrách se národní hnutí projevilo ve značné maďarizaci¹, která představovala odezvu na germanizační a centralistické tendence habsburské monarchie. Hlavním hybatelem prosazování vlastní národní maďarské identity založené na etnicitě byla maďarská šlechta. Vzvednutá vlna šlechtického patriotismu idealizovala maďarskou minulost, starobylost šlechtických rodů, počátky uherského svatoštěpánského státu a Svatoštěpánskou korunu jako symbol politické moci uherských stavů². Maďaři začali znovu objevovat své etnické kořeny, přičemž jedním z hlavních zájmů se stal původ Maďarů a jejich nejstarší kulturní dědictví. Jednu z určujících rolí hrála podoba národních dějin a tedy i etnogeneze Maďarů, která odkazuje na jejich starobylý asijský původ. Snaha o vylepšení jejich prestiže se projevovala již od samého počátku maďarského písemnictví kdy se Maďaři prezentovali jako potomci slavného a obávaného stepního turkického etnika - Hunů.

V Uhersku panovaly na téma etnogeneze národa vášnivé diskuze a polemiky, které přetrvávají i v současném moderním Maďarsku. Stejně jako dříve, tak i po roce 1989 téma původu maďarského národa opětovně přesahlo z akademické půdy do politické sféry. V koncepci národního uvědomění byla určující geografická a historická poloha Maďarska, představující pomyslnou hranici východu a západu. Z této skutečnosti vystávají přízviska jako "*osamělý národ*" či "*štit křesťanství*"³ evokující náročnou

¹ Snaha o rozšíření maďarské kultury a jazyka i mezi nemaďarská etnika žijící na území Uherska.

² Eva Irmanová: Nacionalizace národních společenství v habsburské monarchii v 19. století proces nacionalizace v Uhrách <http://ff.ujep.cz/files/Katedra%20historie/Aktuality/Nacionalizace2.pdf> [Aktivní 1. 5. 2012]

³ Mezi východem a západem <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/180.html> [Aktivní 8.2. 2012]

pozici okrajovosti Maďarů.

Spory ve vědeckých kruzích, vyvolané nejednotnými názory na etnogenezi Maďarů, se týkají i maďarského jazyka jakožto elementárního ukazatele maďarské identity. Na základě lingvistické analýzy došli badatelé k názoru, že maďarština, potažmo Maďaři spadají po stránce lingvistické přes ugrofinskou větev do veliké uralské jazykové rodiny. Antropologické a historické disciplíny v Maďarsku tak svůj badatelský zájem orientují směrem na východ, do rozsáhlého areálu Sibiře, domovu nepočetných lovecko-pasteveckých a lovecko-sběračských etnik lingvisticky spřízněných s Maďary. Hlavní koncept víry těchto etnik je označován jako šamanismus. Ústřední postavou šamanismu je pak náboženský rituální specialista – šaman. Na základě komparace s těmito etniky vyvodili maďarští vědci primární hypotézu o šamanismu jakožto hlavním náboženském konceptu Proto-Maďarů. Pozornost badatelů i laiků se zaměřila na rekonstrukci podoby jejich předkřesťanských náboženských tradic a představ.

Postavu s podobnými atributy a schopnostmi, jakými disponují sibiřští šamani, našli etnologové a folkloristé i v dalších oblastech historického Uherska (Rumunsko, Makedonie, Chorvatsko, Slovinsko aj.), uchovanou ve vrstvách lidové slovesnosti a zastoupenou různě nazývanými jedinci, disponujícími nadpřirozenými schopnostmi. Bylo o nich známo, že mohou najít ztracené věci, uzdravit nemocné, předvídat budoucnost, přivolat špatné počasí či naopak zajistit prosperitu pro vlastní komunitu. V maďarské kulturní tradici je takovouto nejvýraznější postavou **táltos** (vysl. táltoš), který pravděpodobně představuje relikv původního systému pohanské víry starých Maďarů, zakonzervovaný a přetransformovaný v lidových tradicích a slovesnosti (mýty, pohádky, říkanky, hádanky, písně a tance).

Stejně tak může táltos vycházet z lokální tradice, která se integrovala do kulturního systému nově příchozích. Názor na původ táltose tedy není jednotný. Oponenty zastánců asijského dědictví, jsou badatelé předpokládající silný evropský vliv, hlavně ze slovanské strany. Své hypotézy dokládají pomocí komparativní metody, kdy srovnávají táltose s jemu podobnými postavami, vyskytujícími se převážně v lidové náboženské vrstvě a představách u slovanských národů východní Evropy a Balkánu (*keresnik*, *zduhač*, *vitrovnak* a další), ale i v severní Itálii (*benandanti*).

Vzhledem k teorii, která táltose považuje za šamana mající kořeny v sibiřském šamanismu, se mi zdálo vhodné nastínit co si pod pojmem šamanismus představit a jaká je jeho podoba na Sibiři. Alespoň částečně se snažím nastínit, z jakých etnologických

reálií mohl Vilmos Diószegi vycházet, když pasal svoji studii zaměřenou na táltose a jeho asijské kořeny. Z tohoto důvodu se ve své práci nejprve zaměřuji na obecnou část, kde se pokouším objasnit etymologii pojmů šaman a šamanismus, které jsou diskutabilní, hlavně ve své konceptuální vhodnosti. Zde také shrnuji základní problematiku, která se ke studiu šamanismu přímo vztahuje, vzhledem k faktu nejednotné definicie šamanismu. Můj hlavní zájem pak představuje forma sibiřského a středoasijského šamanismu praktikovaná místními etniky. Prezentuji základní představy a techniky vztahující se k praktikování sibiřského šamanismu. Právě empirická data získaná z těchto oblastí představují pro vědce platformu, na jejímž základě, prostřednictvím komparace maďarského folkloru a lidové kultury s mytologií a náboženstvím těchto etnik, se maďarští vědci pokusili zrekonstruovat mytologii a náboženství Proto-Maďarů v předkřesťanském období. Zajímají mě hlavně malá etnika – Komi-Zeryové, Chanty (Ost'jaci) a Mansi (Vogulové) –, která spadají do ob-ugorské jazykové větve a jako taková mají z lingvistického pohledu nejbližší k maďarštině.

Důležité je si uvědomit negativní účinky globalizace na nynější podobu kultury lovecko-pasteveckých etnik Sibiře. Zásahy do jejich tradičního způsobu života jsou datované minimálně od 16. století: násilná christianizace, nájezdy kozáků a v neposlední řadě totalitní režim Sovětského svazu. Všechny tyto faktory zanechaly znatelnou změnu na podobě šamanismu, jak ho zaznamenali fundovaní etnologové ve 20. století. Ti se na svých terénních výzkumech setkali již jen s „úpadkovou“ formou šamanismu, která však do dnešních dnů doznala dalších změn směrem k postupné revitalizaci, hlavně po pádu komunismu.

V druhé kapitole předkládám teorie o etnogenezi Maďarů, ze kterých vychází různé názorové proudy odrážející se v chápání maďarské kultury a její kořenů. Etnogeneze Maďarů, ani v nejmenším není pro všechny historiky jednoznačná a důkazně podložená, proto zde prezentuji i neoficiální teoretické konstrukty

Teorie o etnogenezi Maďarů jsou východiskem pro další oddíl, zaměřený na podobu předkřesťanského náboženství a postavu táltose, který je součástí hypotézy o asijském dědictví i šamanistických prvků v maďarské kultuře. V ve třetí kapitole se již věnuji problematice táltose. Zaměřuji se na oblast lidových tradic a slovesnosti jakožto hlavního zdroje pro charakteristiku atributů táltose.

V předposlední části práce se zabývám evropskými obdobami táltose. Záměrně jsem si vybrala postavy, které jsou jednoznačně odlišitelné v substrátu evropského čarodějnictví, který se vyznačuje povrchovou homogenitou, avšak uvnitř je bezpodmínečně velmi pestrý a diferenciovaný, neboť vychází ze synkreze heterogenních mýticko-náboženských představ, formujících se již od starověku.

V poslední kapitole se zaměřuji na rozmáhající se fenomén neošamanismu, který se nevyhnul v posledních dvou dekadách ani Maďarsku. Současná uspěchaná přetechnizovaná podoba západní společnosti nahrává stále se zvětšující oblibě tzv. přírodních náboženství, jež nabízejí nový pohled na svět skrze environmentální uvědomění a osobní spiritualitu. V souvislosti s táltosem jsou zde snahy o jakousi revitalizaci a znovuzrození starých tradic a obyčejů spojených se šamanismem. Ten je maďarské společnosti prezentován v romantizujících představách a dochází i k synkrezi s křesťanstvím. Nelze přehlédnout ani využití táltose jako nacionalistické pomůcky pro vymezení jisté distinkce maďarské kulturní tradice vůči kultuře evropské. Maďaři trpí pocitem jisté marginality v kontextu evropského prostředí.

Cílem bakalářské práce je představit postavu táltose, jeho původ, atributy a postavení v maďarské historii a kultuře. Snažím se o komplexní uchopení dané problematiky spojené s táltosem. Práce je literární rešerší založené na odborných etnologických, převážně zahraničních (maďarské, anglické) studiích a má tedy deskriptivní charakter. V rámci humanitních oborů v České republice se mi nepodařilo nalézt žádné pojednání o problematice táltose. Studijní materiály jsem získala v Akademické knihovně v Budapešti a na Etnologickém institutu akademie věd v Budapešti. Druhým důležitým informačním zdrojem se pro mě stal internet, kde jsem čerpala převážně z novinových článků.

1. Šamanismus jako fenomén

Se vznikem antropologických disciplín je spojena i snaha o kompletní reflexi a generalizaci sociokulturních, ekonomických a náboženských jevů všech kultur. Do té doby sebrané i nově získané etnografické materiály vědci navzájem porovnávali a řadili do vývojových řad – hypotetických evolučních modelů – vycházejících z ducha pozitivizmu své doby, za účelem koncipovat náboženský základ společný všem kulturám. Je tomu tak i v případě evolucionistického modelu náboženství, konstituovaného na hypotéze psychické jednoty lidstva podle Herberta Spencera, či později E. B. Taylora⁴ (Bowie 2008:25).

Na základě teorie kulturního evolucionismu byl šamanismus z počátku považován za pouhou nižší vývojovou fázi náboženství, předcházející později ustanoveným oficiálním náboženským celkům, ve kterých stále přetrvávají relikty (přežitky) z této počáteční fáze (Soukup 2005: 298).

Z teorie kulturního evolucionismu v náboženství operující s psychickou jednotou lidstva, vychází i teorie Petera Fursta o šamanském substrátu ve všech světových náboženstvích, kdy šamanismus není chápán jen jako specifická kulturní manifestace, ale jako mezikulturní, téměř univerzální fenomén (Walter 2004:20).

Přestože doposud neexistuje žádná oficiální definice tohoto fenoménu, je šamanismus pro svou otevřenou formu předmětem vědeckých diskuzí, ve kterých jsou dva hlavní názorové proudy. Jeden považuje šamanismus za náboženství. Druhý názorový proud uvažuje o šamanismu v rovině rituální praxe, tedy pohlíží na něj jako na pouhou rituální techniku využívanou v mnoha kulturách k podobným účelům. Někteří vědci jsou tedy toho názoru, že šamanismus ve své podstatě představuje spíše techniku navození extatického stavu za účelem komunikace s duchy, nikoliv celé komplexní institucionalizované náboženství. Všechny úkony a přesvědčení se přímo vztahují k individualitě šamana a jsou od jeho osobnosti a kulturního prostředí neoddělitelné. Navíc je šaman spirituální nábožensko-rituální specialista a takové osobnosti působí v mnoha různých náboženstvích a kulturních kontextech (Bowie 2008:184).

Klasickým příspěvkem k teoretickému základu interpretujícímu šamanismus, je práce historika náboženství Mircei Eliadeho. Ten zastává názor, že šamanismus není samostatné náboženství, nýbrž jev, jenž se vyskytuje v celém starém i dnešním světě a jenž zpravidla existuje vedle jiných forem magie a náboženství. Svá tvrzení podrobně rozpracoval ve stěžejní studii *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, kde představuje jako hlavní kritérium šamanismu právě extázi a schopnost extatických cest šamanů

⁴ Taylor šamanismus chápal jako formu animismus vzhledem k víře ve volnou duši .

do dalších sfér světa; právě tuto vlastnost pokládá za jev původní, historicko-kulturně nepodmíněný.

Podle Raymonda Firtha je pro definici šamanismu zásadní schopnost šamana ovládnout duchy (domestikace pomocí rituálních technik), jimiž je posednut. Nejde o jejich vyhnání (exorcismus), poněvadž jejich prostřednictvím získává své spirituální a magické schopnosti (Boekhoven 2011:105-106). Posednutí duchy je důležité z hlediska definice šamanismu pro Ioana Lewise, jenž za *locus classicus* tohoto jevu považuje právě arktickou oblast (Wallis 2003:36, Lewis 1984)

Zásadní význam transu v definici šamanismu přikládá švédský antropolog Ake Hultkrantz a stejně tak i britský antropolog Ioan Lewis. Představa provázanosti šamanismu a transu se postupně odděluje od konkrétních kulturních kontextů a stává se tématem kognitivních interdisciplinárních výzkumů – trans je chápán jako druh „změněných stavů vědomí“ (Altered states of consciousness - ASC). Jeanne Achterbergová pak tyto stavy označuje konkrétněji za šamanské stavy vědomí SSC. *"Šamanský stav vědomí je samou podstatou šamanismu a základní kritérium pro tvrzení, že šaman v minulosti i v současnosti jako léčitel využívá imaginace"* (Achterberg 1994:101)

Nicméně extatické stavy jsou prý v mnoha případech pouze divadlem, a ne skutečnou extází, jako tomu bylo v dobách před „úpadkem“ schopností šamanů. Ve studiích F. Boase, Evanse-Pritcharda, A. R. Redcliffa-Browna i M. Harnera se setkáváme s pochybnostmi členů daných komunit o magických a extatických schopnostech svých šamanů. I přesto je sociální pozice šamana na tolik silná, že ani případný neúspěch na ní nemůže nic změnit. Právě důraz na sociální aspekty ve studiu šamanismu považuje maďarský etnolog M. Hoppál za zásadní, poněvadž umožňuje nový pohled na danou problematiku. Dle jeho definice zastává šaman charismatickou náboženskou roli zprostředkovatele, vytvářejícího řád a obnovujícího rovnováhu ve své skupině a zároveň představuje *„...instituci, která slouží k vytvoření smysluplného sémantického světa pomocí procesu symbolického zprostředkování.“* (Hoppál 1994:88)) Stejně tak i Ake Hultkrantz podává svou definici šamanismu jako komplex názorů, obřadů a tradic, nahromaděných kolem šamana a jeho činnosti; šamanismus je tedy komplexním názorovým systémem, tj. soustavou pravidel, řídících každodenní chování, která obsahuje všechny své prvky v úzkém spojení. Všechny tyto rysy tvoří dobře organizovanou síť náboženských vztahů konfigurovaných v rámci náboženství. V některých loveckých a pasteveckých náboženstvích etnik Sibiře je tato soustava tak

propracovaná a dominantní, že pozorovatelé zvenčí mylně považovali šamanismus za náboženství (Hoppál 1994: 89).

K pochopení fenoménu šamanismu přispěl i C. Lévi-Strauss svou interpretací šamanismu postavenou na léčitelské praxi šamana; tu se všemi léčebnými procedurami lze chápat jako psychoterapeutické uvolňování pro pacienta a zároveň sociální „divadlo“ pro přihlížející, kteří svou participací napomáhají k úspěšnosti celého procesu. Na procesu léčení je tedy zásadní jak důvěra ve schopnosti šamana, tak kolektivní zážitek šamana, pacienta a přihlížejících, umocněný i následným uzdravením (Lévi-Strauss 2000:175-185).

Piers Vitebsky zastává názor že „šamanské pohnutky, témata a postavy se objevují v celých lidských dějinách, v náboženství a psychologii“ (Vitebsky 1995:6). Pokračuje dále konstatováním, že „šamanismus není nějaké jediné, jednotné náboženství, nýbrž trans- kulturní forma náboženské senzibility a praxe.“ (Vitebsky 1996:6).

Šamanismus tedy nepředstavuje náboženství, nýbrž fenomén, který se realizuje v různých náboženstvích a kulturách a jehož konkrétní vyjádření je závislé na příslušné tradici a kultuře (König 1994:537), neboť vychází z folkloru a mytologie daných etnických skupin, kterým poskytuje mentální modely, jež určují jejich vidění světa.

Nutno dodat, že i přes ohromnou rozmanitost projevů šamanismu v různých kulturních oblastech celého světa je možné vysledovat několik rysů společných všem. Jde o čtyři konstituční prvky, kterými jsou extáze, spojení s oním světem, formální vázanost a altruistické cíle (König 1987:536-537).

1.1 Problematika pojmů šaman/šamanismus

Pojem šamanismus se díky antropologům a historikům náboženství rozšířil do širokého povědomí; ti začali podobné jevy magicko-náboženských praktik mimo kulturní rámec Sibíře označovat pro lepší systematizaci za šamanismus. Nejednoznačné používání vedlo postupně k terminologické nevyhraněnosti: jednotlivé prvky původního úzkého pojmu "šamanismus" byly překonány. Za šamany byli bez rozdílu označováni medicinmani, čarodějové a posedlí kněží (König 1987: 536)⁵.

Také Evan-Pritchard považuje za chybu užívání standardizovaného termínu

⁵ Proti termínu šamanismus se již na začátku dvacátého stol. ohradil Arnold Van Gennep: „Nemůže existovat žádná šamanská víra ani kult, a tudíž ani žádné šamanské náboženství, z toho prostého důvodu, že toto slovo neoznačuje soubor věr, které se projevují prostřednictvím souboru zvyků. Pouze to potvrzuje existenci určitého druhu jedince, který hraje náboženskou a sociální roli.“ (Miller 2007:47, Van Gennep 1903).

šamanismus, který řadí do kategorie stejně vágních pojmů převzatých z nativních jazyků různých etnik, podobně jako jsou fetiš, totemismus, mana, tabu v terminologii antropologických a příbuzných disciplín. Z používání termínu šamanismus plynou obtíže; vzhledem ke své nejednotné povaze nepatří mezi sémanticky jasná vědecká označení. Neexistuje zde žádná mezikulturně dohodnutá definice toho, co si lze pod pojmem šamanismus představit (Boekhoven 2011:100, Vitebsky 2003). Z tohoto důvodu doc. Hoppál navrhuje pro větší specifikaci mimosibiřských projevů šamanismu pojem "šamanství" (shamanhood, shamanship).

Šaman či šamanismus jsou tedy příkladem antropologických termínů využívaných pro identifikaci podobných jevů mimo svou původní oblast (tedy oblast euroasijskou). Ačkoliv původ výrazu šaman neustále vyvolává řadu spekulací, záhy se toto slovo stalo součástí antropologické nomenklatury.

Termín šamanismus primárně vychází ze slova šaman, které se do našeho kulturního kontextu dostalo prostřednictvím ruštiny, jež ho převzala z tunguzského výrazu šaman (tzn. Ten, který ví⁴). Toto je jediný potvrzený fakt. Dále se pak kolem etymologie slova šaman spustila rozsáhlá diskuze, ve které převažují dva názorové proudy na původ kořenu slova, který může tedy být: 1. indický (buddhistický) a 2. turkicko-mongolský.

1.1.1 Indický původ

V osmnáctém století se původem slova zabýval augustinián A. Georgi; ten prohlásil, že *Sarmanes*, *Sarmania*, *Samanaioi*, či *Samanaei* zmíněný řeckými autory jako např. ve spise Klementa Alexandrijského představuje souhrnný název pro následovníky Buddhy. Této myšlenky se ujal učenec La Croze, který jako první dal do přímé spojitosti šamana Tunguzů se *Samanaei*. Podobný výraz najdeme i jinde: perský výraz *shahname* (Firdusí) označující uctívače model taktéž vznikl z původního indického vzoru. Další z řady zastánců teorie byl G. J. Ramstedt (1873-1950); ten objevil slova *samane* („buddhistický kněz“) v tocharštině, a *šm.n*, tj. šaman, v sogdijštině. (Laufer 1917:365).

Na základě specifické metody využívající komparativní lingvistiky a náboženství, založené Maxem Müllerem, došli vědci k akulturační teorii postavené na migraci šamanismu z oblasti Indie na Sibiř cestou přes Tibet, Čínu a Mongolsko. Slovo šaman se ztotožňovalo s výrazem z jazyka pali *samana* (v sanskrtu *šramana*) označujícím

asketu nebo mnicha, to se pak dále šířilo prostřednictvím čínského přepisu *ša-men* (Laufer 1917:356). Roku 1842 vznesl své pochybnosti ohledně příbuzenství s indickým základem, potažmo adopce mezi tunguzským výrazem *saman* a jeho podobou v jazyce Páli⁶. W. Schott této problematice pak věnoval tři studie, kde tvrdí: 1) Číňané striktně rozlišují mezi mandžuským *šaman* a sanskrtským *čramana* a nikdy nezaměňují šamana za buddhistického mnicha, i s ohledem na jejich rozdílné funkce; 2) buddhistické mise pravděpodobně nikdy nedosáhly oblasti, kde žijí Tunguzové a 3) si kladl otázku, proč by si sibiřská etnika půjčovala cizí slova pro označení svého náboženství.

Indickými, potažmo buddhistickými (lámaistickými) vlivy na podobu sibiřského šamanismu se zabýval jakutský etnolog S. M. Širokogorov. Své teorie shrnul v práci *The psychomental Komplex of the Tunguz* (Psychomentalní komplex u Tunguzů), kde rozebírá podobu „buddhismem stimulovaného šamanismu“, jak mezi Mongoly, tak i mezi Mandžui, majícími kontakt i s jižními Evenky (Tunguzi). Eliade k této teorii poznamenává „...šamanův oděv a buben byly rovněž vystaveny jižním vlivům. Nelze se však domnívat, že šamanismus ve své podstatě a jako celek vznikl v jejich důsledku“ (Eliade 2004:419). Antropolog B. Laufer (1874-1934) pak přímo tvrdí: „Není žádné patrnosti pro kontakt těchto dvou skupin. Tunguzský význam slova *šaman* je naprosto odlišný od konceptu buddhistického mnicha. Jestliže jsou dvě slova v geograficky vzdálených jazycích fyzicky podobná nebo stejná, avšak fundamentálně odlišná ve svém významu, je bezpečnější tvrdit, že zdánlivá podobnost je spíše náhodná.“ (Laufer, 1917:365)

1.1.2 Turkicko-mongolský původ

Hlavními propagátory turkicko-mongolské derivace slova *šaman* byli filolog J. Német a antropolog B. Laufer. Német společně s dalšími lingvisty několik let rekonstruoval fonetickou historii turkicko-mongolských jazyků (Laufer 1917:367). Ve svém výzkumu mimo jiného zjistil, že: původní turkické k' (měkké k) se transformovalo do tatarského k, čuvašského j, jakutského x (výslovnost jako německé ach), mongolského ts, č, a manču-tunguzského s, š. Dopad tohoto efektu uvádí na příkladu: turkický výraz *kam*, v jiných dialektech *küar*, *kum* (v jiných derivacích v podobě *kamdi* věštit; *kamla*, léčit; *kamna*, šamanit; atd.), čuvašský *jum*, *jumeš* (shaman); *im-jum* (léčebné talismany). Mančuský *saman*, goldenský *šama*, *š'ama*, olčuský *šam*, oročonský *s'ama*, tunguzský

⁶ Páli je považován za středo - indoárijský prákr (široká skupina jazyků starověké Indie).

na středním Amuru *saman*, tunguzský z Udska *saman* a *šaman*, v kondogirské a wikijské tunguzštině *xaman*. Závěrem tedy dodává, že tolik diskutované slovo jako je šaman, představuje velmi staré původní dědictví turkicko-mongolských jazyků. Fonetické determinace manču-tunguského *sam*, *s'am* nebo *šam* jsou přesnými ekvivalenty turkického *kam* (Laufer 1917:367).

Také si povšiml absence podobného výrazu v mongolštině a tento fakt vysvětlil častou tabuizací některých výrazů, jejímž následkem byly tyto výrazy zřejmě v běžném životě postupně zapomenuty. Mongolský výraz pro šamana je *bügä*, *bögä*, burjatský *buge* a *bö*, obojí koresponduje s turkickým *bögü* (magie. kouzelnictví). Podobné derivace najdeme i u dalších blízkých etnik. Nicméně se *bügä* zdá být v příbuzenském vztahu s čínským výrazem *bu*, *wu* (šaman), *buk*, *puk* (věštit). Zajímavostí je mongolský výraz *tsam*, *čam*, označující tanec, přesněji pak náboženskou pantomimickou taneční performanci lámů. Je dokázané, že lámaistická tradice má v sobě zakonzervované šamanistické prvky z předbuddhistického období (Laufer 1917:367).

Tento teoretický proud se mi zdá pravděpodobnější, už vzhledem k původnosti šamanismu v sibiřské oblasti. Z tohoto hlediska je nepravděpodobné, že by celý koncept představoval pouze „zkaženého“ potomka sofistikovaného buddhismu, jak také někteří vědci tvrdí.

1.2 Šamanismus - severoarktický jev

Nejstarší zprávy o fenoménu sibiřského šamanismu pocházejí již ze středověku, až mnohem později dochází ke kvantitativnímu nárůstu informací, prostřednictvím svědectví evropských cestovatelů ze 17. stol. putujících po Sibiři. Jedna z prvních zmínek z tohoto období pravděpodobně pochází z pera holandského diplomata Everta Ysbaranta Idese (1657-1708/9) a Adama Branda vyslaných Petrem I. přes Sibiř na misi do Číny. V rukopise *Driejaarige Reise naar China* vydaném roku 1698 v Amsterdamu popisují typ rodinného šamana Tunguzů. V následujících letech byly podniknuty další četné expedice a mise do této rozsáhlé geografické oblasti, které přinesly nové popisy sibiřských šamanů.

Charismatická postava šamana s jeho divokými představeními musela zaručeně na Evropanech zanechat značný dojem, ať už v negativním či pozitivním slova smyslu. Kulturní šok, neznalost prostředí a evropocentrický pohled na místní etnika učinil z jejich příslušníků v očích evropských cestovatelů přísluhovače d'ábla a z šamanů

v lepším případě vyšinuté jedince, kteří se své rehabilitace dočkali až koncem 19. století.

Za původní oblast šamanismu se tedy považuje Sibiř. V různých kulturách téměř po celém světě však byli nacházeni další a další rituální specialisté, jenž byli později označeni antropology za šamany.

Ake Hultkrantz zastává názor, že by se šamanismus neměl pokládat za „zvláštní náboženství Sibíře“, přičemž poukazuje na fakt, že i „sibiřská náboženství obsahují mnoho prvků, jež nelze zahrnout pod heslo, „šamanismus“. A zase v jiných oblastech je mnoho šamanismů, jež vykazují jiné rysy, které se v sibiřském šamanismu nevyskytují“ (Hultkrantz 1993:9-10). Sibiřský a středoasijský šamanismus tedy nebyl a ani není jednotným fenoménem. Šamanismus praktikovaný v této oblasti vykazuje místní variace, které jsou podle mnohých autorů determinovány jak rozdílnými geografickými a klimatickými podmínkami Sibíře, tak i sociálním uspořádáním zdejších obyvatel. V přímé závislosti těchto faktorů se odráží šamanova společenská důležitost a funkce v rámci společenství. Specializace šamanů je formována topografií a ekologií místa kde žijí, ty implikují dané potřeby komunity. (Zelený 2004:129). Socio-kulturní rozdíly se determinují již z ohromné geografické rozlohy Sibíře a její široké biodiversity. O etnikách žijících v oblasti Sibíře se často mluví v environmentálním, ekonomickém a sociálním kontextu jako o lidech severu, arktických nebo cirkumpolárních (Pentikäinen 1996:1-2).

Minimální hypotetické dělení Sibíře na dva celky – oblast jižní a severní – charakterizované podobou praktikovaného šamanismu předkládá Mgr. Luděk Brož⁷. Sociální uspořádání kmenů žijících na západní a jižní Sibíři a v jižní části střední Sibíře je charakteristické větší koncentrací lidí na jednom místě, čímž se vytvářejí větší společenské skupiny. Následkem toho žije vedle sebe vícero šamanů, kteří nejsou tak úzce spjati se svým kmenem a pobývají víceméně v ústraní. Tito šamani se označují za individuální nebo profesionální, nezabývají se pouze otázkami, které se týkají výhradně jejich rodu. Navíc díky příznivějším přírodním podmínkám dané oblasti není ani fungování společnosti přímo závislé na jejich funkcích. (Walter 2004, Balzer 2003). Přesto, nebo právě proto panuje mezi jednotlivými šamany značná rivalita. Vzhledem k tomu, že jich působí více na menším území, dá se snadno porovnat, který z nich vyniká

⁷ Jiné rozdělení sibiřského areálu zvolil americký antropolog J.A. Grima, a to do čtyř subregionů (západní, jižní, střední a severovýchodní), které se od sebe navzájem diferencují nejen rozdílnými geografickými podmínkami, ale i skladbou četných etnik náležících do různých jazykových rodin, žijících na daných územích (Grim 1983:34 - 37).

svými schopnostmi nad ostatní, a ten je pak úspěšný a nejčastěji vyhledávaný. Naopak méně schopnému šamanovi hrozí nahrazení jiným šamanem, jehož techniky jsou alespoň prozatím účinnější.

Odlišná situace je v severní části střední a v severovýchodní oblasti Sibiře. Drsnější klimatické podmínky zde mají za následek větší rozptýlení obyvatelstva i jeho zvýšenou pohyblivost. Šamani jsou zde úzce spjati se svou společností, neboť na jejich rituálech závisí nejen úspěch v lovu či příznivé počasí, ale i přežití celého kmene. Tito šamani jsou označováni za rodinné, tj. jejich praktiky jsou primárně směřovány na problémy rodu, teprve pak na otázky celospolečenského rázu (Sázelová 2007:63).

A. Siikala podobně diferencuje sibiřské šamany na základě transformace role šamana podle podmínek rozpadu klanové struktury a stratifikace společnosti do čtyř kategorií: 1) šamani malých skupin (rodinní šamani nomádských skupin), 2) nezávislí profesionální šamani (převážně u paleosibijských etnik Sibiře ve společenství bez zřetelné hierarchie a kontroly nad statusem šamana), 3) klanoví šamani (šaman zastává roli vůdce a klan si ho vybírá), 4) teritoriální klanoví šamani (u rozpadu klanové komunity spojené s profesionalizací šamanismu) (Siikala 2004:62, Zelený 2004:129).

Základním východiskem pro kategorizaci sibiřských kmenů byly výsledky studií komparativní lingvistiky, jež etnika rozdělily na paleosibiřské a neosibiřské⁸ nejen z hlediska lingvistického ale braly v potaz i jejich podobu praktikovaného šamanismu, ve které se odrážely geografické podmínky (Czaplická 1914: 2-4).

⁸ Základní dělení původních sibiřských etnik v etnologické literatuře najdeme už v práci Czaplické z roku 1917. Jsou zde rozdělena na **paleosibiřská etnika** hovořící paleosibiřskými jazyky členěnými do čtyř jazykových rodin: 1) čukotsko-kamčatská, 2) aleutsko-eskymácká, 3) jenisejská (ketská) a 4) jazykové izoláty, a na **neosibiřská etnika**, jejichž jazyk spadá do 1) velké uralské jazykové rodiny a 2) altajské jazykové rodiny.

1.3 Kdo je šaman

Na rozhodnutí, kdo šamanem opravdu je a kdo jim není, se výrazně podílí jeho vlastní společnost, neboť šaman je k ní formálně vázán z hlediska společensko-institucionálního, kultovně-rituálního a individuálně-realizačního. Šamanismus je pevná instituce, která není přenechána privátní z vůli. Šamanova činnost probíhá v rituálních formách, kterým se adept šamanismu musí nejprve naučit. Iniciací dosahuje šaman společností uznávaný status, následnými studijními roky navazující na iniciaci si zjedná věcnou kompetenci. Šamanské jednání se projevuje v realizační formě, čemuž předchází dění v šamanově nitru. Kroj, výzbroj, mimika, buben, rytmus, tanec slouží k ohromujícímu ztvárnění rituálního pořádku a mohou svým způsobem stimulačně působit na prožitek extáze (König 1987: 537).

Činnost šamana se bezprostředně vztahuje ke společnosti vzhledem k jeho sociálně altruistické povaze. Je svázán tradicemi společnosti a jako takový je i jejich důležitým nositelem, neboť on je pamětí komunity. Jako společenská instituce je společností kontrolován, ale má i její garance. Jeho spojení se světem duchů z něj dělá specialistu na duchy a lidskou duši, kterou chrání před negativním působením nadpřirozených sil a naopak, získává ve prospěch skupiny životodárný vliv nadpřirozených mocností. Vše se týká zabezpečení a kvality života šamanovy komunity (König 1987:537).

Pro vykonávání funkce šamana je nutné získání magických schopností, které mohou být adeptovi předány po symbolickém vyvolání duchy, tzv. volání, či skrze jeho předky. Šamanskými schopnostmi může člověk disponovat od narození v důsledku předurčení po předcích (dědí se v patrilineární i matrilineární linii), ale později u něj musí být tyto schopnosti probuzeny, nebo může mít dotyčný vnitřní potenciál k šamanství, ale k plné seberealizaci mu chybí potřebná síla. Ta je šamanům propůjčována ze světa duchů, právě oni rozhodují komu své vědění nabídnou a komu ne. Avšak šamanem se člověk může stát i ze svého osobního rozhodnutí (jako např. u Altajů, Inuitů), nebo z vůle kmene (Evenkové aj.). V tradičních společnostech je ale takovýto adept považován za mnohem slabšího, než ten, jenž povolání zdědil nebo následoval spontánní „volání duchů“ (Zelený 2004:188). Navíc, pokud se v průběhu let u vybraného adepta neobjeví extatická zkušenost, ustoupí se od něj a hledá se někdo s větším potenciálem.

Bez ohledu na výběr se šamanovi dostane společenského uznání teprve po iniciaci, ve které mu je předáno poučení dvojího druhu: 1) povahy extatické (sny, stavy transu atd.) předávané předky a 2) povahy tradiční (šamanské techniky, jména a úlohy duchů,

mytologie a genealogie klanu, tajný jazyk atd.) předávané staršími šamany (Eliade 2006:31). Toto dvojí předání zajišťují duchové a staří šamani-mistři a tvoří základ zasvěcení adepta. Někdy je toto zasvěcení veřejné a samo osobě představuje celospolečenský rituál. Ovšem fakt, že se takovýto rituál nekoná, nikterak neznamena, že k iniciaci nedochází – ta může být stejně dobře provedena jen na osobní soukromé úrovni ve snu, nebo v rámci adepty extatické zkušenosti.

Stane li se, že šaman po sobě nezanechá přímé potomky či blízké příbuzné, nastává situace kdy není jasné, kdo převezme jeho funkci. Kmen nemůže zůstat bez šaman dlouho, neboť šamanova duše pak bloudí po světě a hledá vhodného adepta; přitom hrozí nebezpečí šíření různých nemocí jakožto následek příliš dlouhého výběru (Hoppál 1997). Pokud potomstvo existuje, dává duch přednost zejména příbuzným z matčiny strany

U člověka pokročilejšího věku se výběr duchů projeví skrze těžkou nemoc, nebo nepříjemnou nehodu (zásah blesku, pád pod led, nehoda na lovu, pokousání aj. (Xenofantov 2001, Eliade 2004, Grim 1983).

Průběh iniciace se v detailech samozřejmě liší v jednotlivých oblastech, nicméně základní body jsou téměř stejné. Budoucí šaman se nejčastěji indikuje skrze společenské excesy v období života mezi dětstvím a dovršením dospělosti. Tehdy je volán duchy – projevem kontaktování duchy adepta má za důsledek jeho častější nemoci, nebo dokonce trpí chronickým onemocněním, dále vyhledává spíše samotu, má vize, vidí ve snech duchy, trpí záchvaty křeče, křičí nebo zpívá ze spaní atd. Časem tyto projevy mohou nabývat na intenzitě. Někdy může tento stav dojít až tak daleko, že adept nakonec přijde úplně o rozum, odejde do lesů a žije jako divá zvíř. Pokud potenciální adept volání duchů neakceptuje a delší dobu ignoruje, nastanou u něj závažné psychické a fyzické komplikace, které mohou končit i smrtí (Eliade 2004, Xenofantov 2001). V tomto kontextu se mluví o tzv. *arktické hysterii*, o které se předpokládalo, že byla specifickým sibiřské oblasti, jež svými drsnými životními podmínkami u labilních jedinců způsobovala psychopatologické stavy; z toho se usuzovalo, že se šamanem stával psychicky narušený jedinec. Během tohoto období adept prochází krizí, kterou ovšem musí následně překonat, aby mohl projít druhou fází iniciace – nemoc je tedy test. Cílem a hlavně nezbytností adepta je ovládnutí duchů zemřelých šamanu, kteří jsou příčinou trýznivých stavů dotyčného, a využití jejich moci pro jeho potřeby a pozdější praxi. Primárním krokem jen nezbytné vyléčení sebe sama. Právě v tomto bodě se šamanismus jasně liší od stavů posedlosti, kdy posedlá osoba není schopná zabránit

duchům, aby ji zcela ovládali. Dotyčný se pak po zkrocení duchů může navrátit jako velký šaman, nebo je společností označen za šílence (Pratt 2007:436, Kalweit 2005). Zásadní podíl na překonání krize má podle všeho míra sociokulturní akceptace. Okolí tedy událost hodnotí a může pomoci, či naopak bránit návratu dotyčného. Pokud je tato událost kulturou vyhodnocena jako negativní, pak vyvolává úzkost, stud a odcizení. Naopak při pozitivním přístupu může tato podpora pomoci ke zpětné syntéze a adaptaci. Z toho můžeme usuzovat, že šamanův status, role a společenská prestiž potom výrazně zvyšují jeho šanci zvládnutí tohoto zážitku směrem k adaptaci (Vítebsky 1996: 17).

S ovládnutím duchů je spojena symbolická smrt. Ve vyprávění sibiřských šamanu se opakuje motiv, kdy je tělo šamana rozsápáno duchy na kusy, a maso je odděleno od kostí. Následně duchové jeho maso vaří, popřípadě je různě upravují a vylepšují. Po této nezbytné akci je tělo opět složeno a oživeno. Od této zkušenosti adepta se o něm mluví jako o šamanovi (Xenofontov 2001:78-79). Někdy se kosti znovu přepočítávají a pokud nějaká chybí, musí za každou chybějící zemřít jeden z šamanových příbuzných, nebo se musí obětovat duchům příslušný počet lidských životů jako oběť za získání síly (Xenofontov 2001:79). Svět duchů je pro šamany stejně reálný jako svět ve kterém žijeme. Duchové pro ně nepředstavují žádné „nadpřirozené“ bytosti, nýbrž skutečné bytosti s mocí propůjčit jim svou sílu, nebo ji vzít.

Jako každý adept vědění tedy kulturní hrdina, který je spatřován i v postavě šamana, musí projít iniciačním schématem: utrpení – smrt – zmrtvýchvstání. Fyzické a psychické utrpení, které sebou volání duchů přináší, je pro poslání šamana zásadní. Skrze ně dostává šaman novou silnou identitu a opouští svou starou, slabou, nevědomou. Celý svět pro něj dává nový smysl, jenž je běžným lidem skryt. Stává se tím, který ví. Šaman se od ostatních odlišuje intenzitou svých prožitků, včetně bolesti. Ovládnutí bolesti je důležitým indikačním faktorem šamanových schopností (Hoppál 2007:28).

I přes šamanovu důležitou roli ve společnosti není toto povolání tak často vyhledávané či chtěné, vzhledem k jeho ambivalentní povaze. Na Sibiři panuje přesvědčení, že šamanova síla je živena duševní silou celé jeho rodiny. Pokud adept příliš váhá, zda následovat výzvu duchů, může se stát, že přijde téměř o všechny své příbuzné, které zahubí duch rozběsněného šamanského předka.

Ve své společnosti zastává šaman několik funkcí. Mezi ně patří především léčba

nemocí, jak u lidí, tak zvířat, komunikace s duchy, doprovod duší do světa mrtvých (psychopomp), předvídání budoucnosti, zajištění úspěšného lovu, sjednání nápravy při porušení tabu, ochrana společenství, zajištění dobrého počasí aj. To však neznamená, že by všechny tyto funkce musel pro společnost nezbytně zastávat pouze jediný šaman; funguje zde jistá specializace. Jedno z možných dělení na základě rituální funkce představuje kategorie černých a bílých šamanů. Hlavní distinkcí mezi těmito kategoriemi jsou jejich orientace a použití transu, kdy černí šamani užívají trans a věnují se především záležitostem kolem ztráty duše - tedy léčení a komunikace s duchy obývajících podsvětí, od kterých mají převážnou část své síly. Černí šamani také iniciují boje proti ostatním šamanům za účelem získání jejich moci (Walter 2004: 536) Oproti tomu bílí šamani mají funkce podobné kněžím – nepraktikují změněné stavy vědomí a zaměřují se na modlitby a obětování v rámci důležitých svátků kolektivu (Pratt 2007:444). Pokud komunikují s duchy, tak hlavně s těmi, kteří obývají nebeské sféry. Samozřejmě ne všude tomu tak je, někde šaman zastává obě funkce a využívá pomoci duchů ze všech sfér. Tito šamani jsou pak označováni za černo-bílé či bílo-černé podle povahy jejich hlavního ochranného ducha (Walter 2004:540). Toto dělení se jeví jako pozdější, je zde patrný vliv křesťanského učení.

Během každého rituálu kontaktuje šaman nejprve své ochranné a pomocné duchy a teprve s jejich pomocí vykonává cesty do jiných světů, kde řeší a napravuje neshody, jež se projevují v negativních formách (nemoci, neúspěch aj.) v lidském světě. Šaman má pozici jediného prostředníka mezi těmito světy. Nabyté zkušenosti „odjinud“ pak šaman přináší s sebou do tohoto světa; jejich prostřednictvím znovu nalézá rovnováhu pro svou společnost.

V neposlední řadě zastává roli fundamentálního nositele a šířitele kulturního dědictví klanu. Musí znát celou mytologii a genealogii klanu. Prostřednictvím básní, písní a příběhů vtahuje své posluchače do doby *in illo tempore* – času ideálního soužití všech tvorů na světě, kde se nalézá odpověď na vše.

1.3.1 Šaman jako léčitel

Nemoci v šamanském vidění světa mají jen omezený počet příčin. Nejčastěji je nemoc způsobena ztrátou pacientovy duše, která se buď zatoulala sama od sebe (ve spánku), nebo byla svedena a unesena duchy z jiných světů. Druhá příčina je mnohem vážnější a vyžaduje i větší úsilí při nápravě. Šaman musí překonat nebezpečná místa a pak o duši

bojovat s nepřáteli. Musí podstoupit dlouhou a nebezpečnou extatickou cestu do jiných světů a svým důvtipem a silou získat duši zpět. Koncept léčení vychází z předpokladu existence duše, která může opustit tělo nejen po smrti, ale i během spánku, transu či ztrátě vědomí. Taylor identifikoval dvě podoby duše. První duše, představující vitální princip těla, zajišťuje přežití těla a stejně tak tělo zajišťuje existenci této duše. Druhá duše, tzv. volná, může samovolně nebo iniciovaně opustit tělo a pohybovat se svobodně prostorem nejen ve světě lidí, ale i ve světě duchů (Taylor 1891:428).

Nejen šamanova duše může putovat prostorem, ale i duše lidí, kteří sní či jsou v kómatu, se vypravují do těchto světů, kde se setkávají se zemřelými nebo entitami zde žijícími. Právě při těchto nechtěných výpravách se může duše ztratit, anebo být unesena. V tomto případě je povolán šaman, aby duši přivedl zpět, neboť právě on má jako odborník na duše schopnost tak učinit (Hultkrantz 2004:30).

Postupné slábnutí životních sil nemocného indikuje porušení sociálního tabu, jehož následky se nepodepisují pouze na onom jedinci, ale nabourávají normální chod celé komunity, kterou postihnou např. epidemie, sucha, špatný lov aj..Úspěšnost léčby pak spočívá na vyznání se dotyčného ze svého pochybení a nápravě stavu věcí šamanem.

Šaman při léčení navrácí pacientovi produktivní roli tím, že symbolicky převezme jeho neduh na sebe. V šamanistické praxi jsou stěžejní tři faktory. Jednak je to zkušenost samotného šamana, který léčebný obřad provádí a který vykazuje určité psychosomatické stavy již zmíněných šamanských stavů vědomí (Shamanic States of Consciousnes). Za druhé je důležitá i zkušenost samotného léčeného pacienta, který pociťuje či nepociťuje zlepšení. Třetím faktorem je pak prožitek publika, které se podílí na úspěšnosti celého léčebného procesu; zároveň se tak vytváří silná sociální sounáležitost. Od citového a intelektuálního uspokojení komunity se odvíjí kolektivní souhlas, který upevňuje šamanovu pozici bez ohledu na konečný výsledek léčby. K vyléčení nebo zlepšení dochází pravděpodobně pomocí silné pozitivní sugesce umocněné právě kolektivní účastí na uzdravování (Lévi-Strauss 2000:187).

1.3.1.1 Osa světa - strom světa

Podstata šamanské praxe spočívá v možnosti putování (extatického letu) podél osy světa, která se stává spojnicí mezi podsvětím, světem lidí a nebesy. Osa světa je nejčastěji připodobňována k *axis mundi*, neboli stromu světa (jedle, bříza), jenž

prochází všemi úrovněmi světa; může mít i podobu hory. Šamani se po této ose pohybují ve vertikálním směru mezi jednotlivými vrstvami světa. Pronikání do jiných rozměrů reality a možnost setrvat v nich s sebou přináší šamanovu schopnost nalézt ztracenou rovnováhu ve svém bezprostředním okolí. Horní vrstvy světa jsou určené pro pomocné duchy a nebeská božstva a šaman tam zavítá při podněcovacích obřadech (např. plodnosti) či nedostatku zvěře. Do spodních vrstev náleží duše mrtvých a pekelná božstva, duchové nemoci a další obávané entity; sem šaman doprovází duše zemřelých nebo zde hledá příčiny nemocí. Ve střední vrstvě se rozkládá svět lidí.

Šamani se po ose světa pohybují během své iniciace i při svých pozdějších extatických cestách, neboť právě tento strom (osa) je absolutní realitou světa šamanů, je zdrojem všeho vědění a života (Pratt 2007:445). Strom strukturuje svět do několika úrovní, jejich počet se mezi jednotlivými kmeny liší, ale vždy se zachovává symetrie. To znamená, že pokud jsou tři základní sféry, tak nebeské úrovně jsou tři a stejně tak pekelné úrovně jsou tři. Nejčastěji se však svět dělí podle čísel 7 nebo 9, objevuje se i číslo 33. Těmto číslům odpovídají i počty bohů s jejich dětmi obývajících tyto sféry. Mystické číslo 7 hraje pravděpodobně v šamanově technice a extázi důležitou úlohu, protože u Něnců leží budoucí šaman sedm dní a sedm nocí v bezvědomí, zatímco ho duchové rozkouskávají a zasvěcují; ostřiačtí šamani jedí houby po sedmi plátcích aby dosáhli stavu transu, laponský šaman dostane od svého učitele houbu po sedmi plátcích, něnecký šaman má rukavici o sedmi prstech, ugrijský šaman má sedm pomocných duchů atd. (Eliade 2001:236). Koncept vesmíru a jeho dělení do jednotlivých sfér nikterak nenarušují jednotu světa. Četné symboly vyjadřující vzájemnou podobnost všech sfér a prostředky, které je spojují, jsou zároveň výrazem jejich identity a skutečnosti, že tvoří část jediného vesmíru (Eliade 2004).

Průchod do nebes symbolizuje Polárka. Celý makrokosmos světa je pak zachycen v symbolice obydlí (jurty), kde kouřový otvor představuje Polárku, osu světa pak kůl držící stan.

1.3.1.2 Pomocníci a učitelé

Aby šaman mohl vykonávat své magické lety do jiných sfér a rituální činnost, musí se mu dostat pomoci jak ze strany duchů, tak lidských asistentů (při kolektivním rituálu), kteří mají na starosti přípravu rekvizit a prostřední i hudební doprovod. Nejdůležitější jsou však právě duchové. Mezi ně může patřit duch předka či mrtvého

šamana, duchové zvířat a další elementální duchové.

Počet pomocných a ochranných duchů závisí na síle šamana a v průběhu jeho života se mění. Obecně platí úměra, že čím víc jich šaman vlastní, tím větší má schopnosti. Obvyklý počet se pohybuje mezi 3 a 9, ale opravdu velký šaman jich může mít až 47 (Czaplická 1914). Tito duchové nesou jak zoomorfní, tak antropomorfní podobu. Svě částečně zhmotněné podoby nabývají například ve figurce z kosti, dřeva, železa, ale i v nákresech (na bubnech, na vchodech do stanu atd.), které můžeme najít na šamanově oděvu a rituálních pomůckách. Šaman musí všechny své pomocníky hluboce respektovat a zároveň o ně pečovat. Duchové obývají celý vesmír, všechny úrovně světa, berou na sebe rozličné podoby a disponují i různými schopnostmi. Pro šamana jako léčitele je velmi důležité ovládnout duchy nemocí, aby je ve své praxi mohl přemoci. Proto musí znát co nejvíce duchů ze všech úrovní, jinak by nebyl schopen dostát své funkci v plné šíři.

Pomocní duchové jsou nejčastěji:

1. Zesnulí předci šamana, které povolává ku pomoci pokaždé, než začne samotný rituál.
2. Duchové horních světů, zprostředkovávající kontakt s vládcem nebes.
3. Duchové dolních světů - jsou vnímání spíše negativně. Zde šaman narazí na personifikované duchy nemocí (*albis*), kteří mohou proniknout do světa lidí. Je velice důležité, aby je šaman znal a ovládal (Hoppál 2007:24).
4. Duchové zvířat; jsou velice častými pomocnými duchy, které šaman využívá na základě jejich přirozených schopností. Medvěd má ohromnou sílu, orel, jestřáb či havran umějí léta a mají výborný zrak, sob rychle běhá a vytrvale překonává tisíce kilometrů, pes i vlk dokáží vystopovat svou kořist, myš i lasička hbitě proklouznou malými úzkými otvory, kachna se bez problému hluboko potápět, ryba plave atd. Šaman se prostřednictvím zvířecích duchů naučil jejich vlastnosti ovládat, ztotožňovat se s nimi a využívat je, nejen pro cesty do jiných světů, ale ve vzájemných soubojích s ostatními šamany či jejich ochrannými duchy.
5. Velká matka zvířat - Matka šamanů - hraje velice důležitou roli hlavně pro kmeny žijící v arktické oblasti Sibíře a v oblasti tajgy. Prostřednictvím šamanů dává lidem právo a vymezuje podmínky za jakých může člověk lovit zvěř a živit se jejím masem. Její nespokojenost se projevuje ve špatných výsledcích lovu či nedostatku zvěře (Vitebsky 1996, Eliade

2004). Také předává šamanovi vědění během jeho iniciace. Je připodobňována k Matce šamanů v podobě velkého dravého ptáka. Právě ona předává šamanské vědění, neboť je vitálním i ontologickým zdrojem všech šamanů.

6. Rostlinní duchové se také mohou stát šamanovými rádci, jedná se především o duchy psychoaktivních rostlin a hub. V oblasti Sibíře se využívá hlavně muchomůrka červená *Amanita muscaria*.
7. Duchové míst a živlů nejen že jsou dalšími mocnými pomocníky šamana, ale jsou velice důležití i pro běžné lidi, kteří je drží ve značné úctě. Tito duchové mohou ovlivňovat všechny úrovně lidského života, jak v pozitivním, tak negativním slova smyslu. Mezi duchy míst a živlů náleží: duchové hlídající hory, průsmyky, cesty, jezera, řeky, prameny, lesy i jednotlivé stromy aj.. Dále sem patří duchové elementů - země, větru, ohně a vody (Hoppál 2007:21-24). Lidé těmto duchům obětují různé potraviny (maso, mléko), tabák, čaj atd. a na jejich počest vztyčují na vrcholcích kopců suché stromy, nebo kladou kameny na sebe (Tuvinci).

1.3.1.3 Oděv a rituální předměty

Oděv a rituální předměty jsou pro šamana nepostradatelné, představují pracovní nástroje jejichž pomocí se navazuje kontakt mezi světem duchů a šamanem. Oděv, jakožto aktivní mocný nástroj, asistuje při transformaci šamanovy vnější a vnitřní identity (Walter 2004:59). Každý šaman disponuje několika sadami oděvů, které jsou určené pro jasně dané účely v závislosti na typu rituálu. Šaman vybírá šat na základě jednoduchého dichotomického dělení - cesta do nebeských sfér či do podsvětí (Walter 2004:536).

Každý z předmětů a kusů oblečení má svou významnou symbolickou roli a jasnou sémantiku, která je úzce spjata s cestami do jiných světů, neboť zastupují jednotu celého universa. Kompletní šamanova rituální výbava musí působit velice impozantně, aby byly i divákovy zrakové a sluchové smysly uspokojeny. Jestliže Lévi-Strauss mluví o rituálu jako o "sociálním divadle", tak používané rekvizity nesmí postrádat jistou divadelní dramatickostí. Rituální předměty divákovi napomáhají lépe se orientovat v průběhu rituálu a pochopit šamanovo konání.

Pokud šaman zrovna nemá oblečený svůj rituální šat, není od ostatních členů kmene ničím výrazně odlišený. V případě, že chce šaman komunikovat s duchy, oblékne

si rituální oděv složený z kaftanu, někdy jen zástěry, pokrývky hlavy a bot. Vzezření obleku symbolizuje zvíře pomocného ducha: kachnu, soba, medvěda. Nejčastějším motivem šamanova obleku je pak pták, neboť právě on zdolává nejsnadněji cestu do nebe, ale i k vodní hladině, kde se nachází dolní svět (Holmberg 1964:514).

K získání rituálního šatu vedou postupy, které bezpodmínečně musí šaman dodržet. Budoucí šaman ve svých snech dostane instrukce ohledně svého rituálního oděvu. Buď je mu označeno místo, kde se nalézají příbuzní zemřelého šamana, od kterých pak oděv odkoupí (vše v rámci klanu), nebo uvidí vhodné zvíře vybrané duchy ke zhotovení nového šatu. Šamanův oděv je prostoupen duchy a tudíž disponuje velkou silou, což vyvolává obavy a úctu společnosti, která nesmí dovolit aby, oděv opustil klan. Navíc jsou všichni členové klanu jeho spoluvlastníci, neboť na jeho zakoupení kolektivně přispěli (Czaplická 1914)⁹. Oblečením svého šatu se šaman stává ztělesněním své vlastní komunity prostřednictvím silné symboliky spojení universa s každým jednotlivcem.

Když je oblek obnošen, bývá zavěšen na strom v lese a duchové přebývající v něm, jej opustí a vstoupí do nového obleku (Eliade 2004) Pokud pacient při léčení zemře, znehodnotí šaman pomůcky a to včetně některých částí oděvu, aby mu napříště nenosily smůlu.

Zvláštností mužského šamanského oděvu u Čukčů a Korjaků je přítomnost prvků zdůrazňující ženskou podstatu i postavu - mají zdůrazněná prsa, oblé boky¹⁰. Oděv neosibiřských šamanů vykazuje mnohem větší propracovanost a zdobnost. Většinou má podobu kaftanu se symbolikou kostry (východní Tuvinci, Burjati). Kaftan doplňuje pokrývka hlavy, jež může být kovová z kožešiny či látky, nebo je vytvořena ze všech těchto materiálů. Velkou symboliku hrají aplikace z peří různých druhů ptáků poukazující na schopnost šamanova letu. Dále se zde nalézají spousta propracovaných, ale i schématických figurek představujících atributy ochranných a pomocných duchů, kteří se tímto fyzicky zpřítomňují (Walter 2004:58-59).

Důležitou symbolikou síly oplývají na šamanově oděvu dlouhé stuhy - hadi, různě barevné, a z rozličných materiálů. Dále na sever ztrácejí stuhy svůj hadí význam a nabývají nového magicko-náboženského smyslu. Stávají se zde šamanovými vlasy,

⁹ Oděv u paleosibiřských šamanů má jednodušší vzhled oproti neosibiřským šamanům. Nejčastěji se skládá z jednoduchého kabátu, s mírným zdobením (Čukčové, Korjaci) na rukávech v podobě třísni a jednoduchých ornamentů z vyčiněné kůže představující vesmír (mléčnou dráhu) (Hoppál 2007:41, Czaplická 1914).

¹⁰ K převzetí ženské role dochází po výzvě duchů, aby tak šaman učinil. Právě tito šamani, kteří jsou nositeli mužských i ženských principů bývají považováni za nejmocnější. Jedná se o symboliku dvou protikladů tvořících jednotný prvek - androgyna (Hoppál 2007:42).

v nichž je soustředěna šamanova síla (Ost'jaci, Jakuti) (Eliade 2004)

Kusy zvířecích těl zavěšených na šamanově oděvu představují pomůcky k překonávání překážek - ptačí hlava pomáhá šamanovi „vzlétnout“, a naopak pomocí ptačích ocasů vodních ptáků je schopen se „potopit“.

Součástí výbavy bývá i výzbroj k přemožení nejen duchů ale i jiných šamanů: železný krunýř, štít, bič, který může mít podobu hole se zvířecí hlavou (nejčastěji koňskou) a pro bitevní účel slouží i parohy na rituální pokrývce hlavy, které zároveň symbolizující kosmický strom (Evenkové). Pokrývka šamanovy hlavy, tzv. koruna, zajišťuje i spojení s nebeským světem . Jsou i další typy, které naopak umožňují snadnější vstup do podsvětí (Hoppál 2007:44).

1.3.1.4 Buben

Původní funkce bubnu spočívala v zahánění zlých duchů, kteří utíkali před neutuchajícím šamanovým bubnováním. Avšak nepředstavuje pouze zbraň proti démonům, svou rituální úlohu sehrává při všech šamanových obřadech. Četné magické funkce tohoto hudebního nástroje se odráží v jeho složité symbolice – materiálu tvaru, provedení a kreseb. Rytmičké bubnování pomáhá šamanovi se koncentrovat, aby mohl vejít do styku s duchovním světem. Buben slouží jako dopravní prostředek, umožňuje mu létat vzduchem a přenést svého jezdce do středu světa (Eliade 2004). Buben šaman dokonce využívá při věštění. Z postavení a chování předmětů položených na blánu ve chvíli kdy na do něj šaman tluče, může poodhalit budoucnost (Vitebsky 1996).

Tak jak tomu bylo u šamanského oděvu, tak i při zhotovení bubnu dostane šaman stěžejní informace ze světa duchů a to ohledně materiálu, z jakého dřeva má být zhotoven, z jakého zvířecí kůže se má vyčinit membrána a jak být správně natažena, či jaké malby mají na buben přijít (Pratt 445-446), u Yakutů se torzo bubnu dělá z kmene stromu zasaženého bleskem nesoucího význam spojení mezi kosmickým stromem a bubnem (Grim 1983:39).

Buben sibiřských šamanů mívá plochý, oválný až kruhový tvar. Dřevěný rám symbolizuje vesmír a vše co člověk nemůže ovlivnit. Membrána pak představuje energii, duchy a sílu vztahů projevující se v lidském světě. Palička s níž se hraje na buben je sám šaman. Údery paličkou o membrány vytvářejí hluboké tóny o nízké frekvenci, jejich protipólem jsou vysoké tóny o vysokých frekvencích všech zvonečků, plíšků a jiných přívěsků doplňujících buben. Výsledný zvuk je pak fázově posunut a to

nejen frekvenčně, ale i rytmicky, neboť mezi jednotlivými částmi bubnu náhodně vznikají zvukové interference. Ty velmi efektivně stimulují šamanův mozek na hladině vln theta, které jsou jednou z fyziologických příčin jeho extáze (Achtenberg 1994:97 - 114).

Všechny části bubnu, nejen ty ozdobné jsou tak vyjádřením a znázorněním kmenové kosmologie a představují těsné sepětí mezi šamanem a jeho společností.

2. Etnogeneze Maďarů

Etnogeneze Maďarů je značně komplikovaná, existuje několik teorií, které mají své zastánce i odpůrce, ale i přes dlouholeté diskuze se v této problematice nedospělo k jednoznačnému závěru. Oficiálně uznávaná teorie o původu řadí Maďary do ugrofinské jazykové skupiny spadající do rozsáhlé uralské jazykové rodiny, jejíž pravlast je situována v oblasti středního Uralu. Vědci zde vychází především z lingvistického rozboru a z komparace kulturně-lingvistické sféry s etniky jazykově spřízněnými. Teorie o ugrofinském původu byla podpořena i rozbohem geobotanických a paleobotanických dat týkajících se výskytu stromových druhů v určitých časových obdobích z oblastí Sibiře a Východní Evropy, jež lingvisté porovnali s názvy stromů z jednotlivých uralských jazyků¹¹.

Za jiné důkazy jsou považovány i některé společné metafyzické představy, které se uchovaly převážně ve folklorní vrstvě. Srovnávací etnografie objevila v kulturních zvyklostech lidí žijících v Karpatské pánvi několik pradávnych tradic, které jsou shodné, nebo velice podobné těm, které byly zjištěny pouze u sibiřských či altajských etnik. Mezi ně patří představa o stromu světa, názor o dvojí duši a dalších specifik odkazující na jejich možnou šamanskou povahu (Kontler 2008:28-29).

V uplynulých desetiletích proběhlo několik genetických výzkumů v rámci rozvíjejícího se oboru genomiky, zaměřených na problematiku původu Maďarů. Vědce především zajímalo, jestli jsou Maďaři skutečně potomci sibiřských ugrofinských etnik, jak naznačují lingvistické a antropologické vědní disciplíny. Jeden z výzkum byl založen na nalezení indikačních alel na Y-chromozomu (patrilinéární), jinak specifických pro recentní ugrofinská etnika (Finové, Laponci). Výsledek celkem jednoznačně ukázal, že se specifický gen vykytuje u moderních Maďarů velmi sporadicky. Zajímavá je především výzkumná činnost Prof. Ištvána Raskó, jehož tým sledoval dvě populační linie, a to jak alely na Y-DNA (patrilinéární), tak na mt-DNA (matrilinéární). Odebrali vzorky od mužů a žen z oblastí Maďarska a Székely v Rumunsku, které porovnali se vzorky DNA získanými z kosterních hrobových nálezů datovaných do 10. stol.. Jeden hrob byl na základě rozsáhlé hrobové výbavy, identifikován jak hrob člena maďarské nobility. Ve druhém hrobě byli pochováni lidé

¹¹ Tímto archeologickým postupem se zabýval hlavně archeolog a antropolog, otec teorie druhého záboru vlasti *kettőshonfoglalás* Prof. Gyula László.

spadající do nižší vrstvy rolníků, s největší pravděpodobností to byli Slované žijící zde před příchodem maďarských kmenů. Výsledky ukázaly velký genetický rozdíl mezi moderními Maďary a těmi, kteří se v 10. století řadili k nobilitě. Právý opak přinesly výsledky po komparaci se vzorky z hrobů rolníků, kde byly rozdíly v DNA zanedbatelné. Podle závěru genetického rozboru jsou Maďaři spřízněni spíše s indo-evropskými etniky.

Během různých genetických výzkumů bylo nejvíce shodného genetického materiálu odkazujícího na asijský původ zjištěno u skupiny rumunských Maďarů tzv. Székely¹² a Upper Ūrség.¹³ I tak byl pro vědce výsledek překvapivý. Výsledky genetický výzkumů poukazují spíše na intenzivní kulturní tlak ze strany málopočetné vládnoucí vrstvy, který se dominantně odrazil převážně v jazykové vybavenosti poddaných v čase příchodu Maďarů do Panonské nížiny.¹⁴

Obecně se dochovalo jen velmi málo archeologických důkazů. Nejvíce materiálních dokladů bylo získáno primárně z hrobových nálezů. Hlavním vodítkem pro sledování vývoje a migrace předků Maďarů tedy i nadále zůstávají především lingvistické rozborů maďarštiny v komparaci s příbuznými jazyky. Touto metodou bylo zjištěno, že obsahuje několik lingvistických vrstev, z nichž nejstarší je s největší pravděpodobností právě uralský jazykový substrát. Další vrstvy se dostaly do Maďarštiny prostřednictvím kontaktů s jinými kulturami, se kterými se postupně Proto-Maďaři dostávali do styku. Původní podoba ugrofinské kultury prošla heterogenní genezí, ovlivněnou zpočátku nejvíce sférami čínsko-mongolskou, íránsko-sarmatskou, persko-arabskou později turko-tatarskou která ji formovala hlavně po rozpadu ugrofinské pospolitosti na západní větev fino-permskou a východní větev ugarskou v období 2000 - 1500 př. n. l. (Pražák 2010:13).

¹² Skupina Maďarů Székely je zajímavá svou historií, sami sebe považují za potomky Hunů, což potvrzuje i spis od Procopia Caesariana (500-550) De bello ghotico. Je zde také teorie, že se jedná o Maďary, kteří sem přišli v prvním záboru, tedy již v 6. století a od té doby jsou zde usazeni. Nicméně nejvíce se vědecká obec přiklání k turkickému původu původních székely, kteří vykonávaly funkci hraničních strážů od 11. století v oblasti Hargrita a Covasna v Dnešním Rumunsku <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/11.html> [Aktivní 8.2. 2012]

¹³ Skupina Maďarů Upper Ūrség představuje lokální etnickou minoritu v Rakouské oblasti Burgenland, kde jsou usazeni převážně ve třech městech - Oberwart, Unterwart Siget in der Wart. Ve sčítání obyvatel z roku 2001 se k této menšině hlásilo 7694 osob. Pravděpodobně sem přišli v 11. století jako strážce hranic, jsou proto spojováni se székely z <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/8.html>. [Aktivní 8.2. 2012]

¹⁴ Další genetický výzkum zabývající se původem Maďarů v roce 2001 uskutečnil tým pod vedením dr. Judit Béres se stejným závěrem, tedy nenašli žádnou shodu mezi vzorkem sibiřských příbuzných a recentními Maďary.

Existují i jiné teorie o etnogenezi Maďarů, které se snaží oprostit od lingvistické analýzy a za měřit se hlavně antropologicko-historické artefakty odkazující na pravděpodobnější jiný původ než ugrofinský. Představa, že historie jazyka je identická s historií národa je pomalu na ústupu. Teorie hlásající původ v jiných kulturních oblastech jsou povětšinou pokládány za kontroverzní tvrzení stavící na vratkých základech. Tyto teorie využívají myšlenky obsažené v tzv. turanské hypotéze, mající snahu o vylepšení původu Maďarů zařazením do vyspělejších a hlavně slavnějších kultur. První teorie předpokládá turkický původ Maďarů a druhá míří až do starověkého Sumeru.

2.1 Ugrofinský původ

Tato teorie má mnoho odpůrců, kteří ji považují za nevědeckou a účelovou. Tvrdí, že byla oficiálně vědecky uznaná a uměle v této pozici udržována na základě intervence Habsburků v 19. století, kdy se do popředí dostává evropocentrická myšlenka o indo-evropské potažmo árijském kultuře jakožto nositeli nejvyšších kulturních hodnot. Ugrofinský původ tedy Maďary v evropském kontextu diskredituje jako potomky primitivních neindoevropských etnik, kteří ještě na začátku 20. století praktikovali nejjednodušší způsob života, tedy lovecko-sběračský a částečně pastevecký.

Jedním z prvních, kteří přišli s koncepcí příslušnosti maďarštiny k ugrofinské jazykové větvi byl jezuita János Sajnovics. Při svém pobytu ve Finsku si všiml určité vzájemné podobnosti finštiny a laponštiny s maďarštinou. Na základě komparace maďarštiny s laponštinou dospěl k závěru, který publikoval v roce 1770 v lingvistické studii *Demonstrativ idioma Hungarorum et Lapporum idem esse*. Jeho názor převzal a dále rozvinul Samuel Gyarmathi v komparativní studii *Affinitas linguae hungaricae cum linguis fennicae origins gramaticae demonstrate*. Od založení Maďarské akademie věd roku 1832 se tyto teorie staly oficiálními.

Pravlast proto-uralských etnik se topograficky rozkládala na rozsáhlém území vymezeném přibližně horním tokem Volhy na západě, přes střední Ural až za dolní tok řeky Ob a řeky Tobol na východě. Skupiny lidí zde žijících vedly lovecko-sběračský způsob života. Důležitý zdroj obživy představoval rybolov, lidé znali lyže a sáně, domestikovaným zvířetem byl pes. Nástroje se vyráběly z kamenných úštěpků, pazourku a kostí.

Kolem období 4000-3500 př. n. l. došlo k rozpadu uralské jazykové pospolitosti na dvě hlavní skupiny, ugrofinskou a samojedskou. Tomuto kroku předcházelo rozdělení původního společenství lidí na dvě hlavní skupiny. Předkové Samojedů se přestěhovali do oblasti horního toku Obu a Jeniseje a Protolaponci na území baltských zemí a Skandinávie (Pražák 2010:10).

Z ugrofinského jazykového substrátu vychází asi kolem 1000 základních slov používaných v současné maďarštině, která odráží lovecko-sběračský charakter původního společenství. Mezi tato slova patří názvy příbuzenských vztahů, ročních období, částí těla, zvířat, rostlin a přírodních jevů jako mrak, obloha, sníh. Ze sloves jsou zde zastoupená hlavně ta, která se vztahují k základním úkonům - jíst, spát, žít, pít, stát, chodit, dívat se či dávat (Kontler 2008) a slova související se smrtí a pohřbem: zemřít (*hal*), smrt (*halál*), hrob (*sír*), pohřeb (*temet*), hřbitov (*temető*) (Ortutay 1979:627).

Na sklonku 3. tisíciletí př. n. l. osidlují ugrofinská etnika oblast kolem soutoku řek Kamy a Bělaji v povodí Volhy společně. Předpokládá se, že k migraci došlo v důsledku přelidnění původní oblasti. Rozpad jazykové větve na fino-permskou¹⁵ a ugorskou¹⁶ není zcela jasný a také časové období, ve kterém se diverzifikace společenství odehrál, je značně široké (3500 až 2000-1500 př. n. l.) Vznik ugorské jazykové pospolitosti (Proto-Maďaři) se spojuje s rozvojem andronovské kultury doby bronzové na území západní Sibíře v rozmezí let 1800-800 př. n. l..

V době mezi 15. a 5. stoletím př. n. l. si Ugrové (Proto-Maďaři)¹⁷ osvojují chov dobytka a obdělávání půdy jemuž se naučili od svých indo-iránských sousedů. Usadili se na území jižní Sibíře, kde byli vystaveni vlivu kulturně a technicky vyspělejších indo-iránských etnik pohybujících se v této oblasti. Tyto nové vlivy se projeví v lingvistické vrstvě v podobě názvů pro krávu, mléko, plst' a vůz, jež jsou prokazatelně iránského původu (Kontler 2008:29). Další technologií převzatou od sousedů představovalo vylepšení metalurgie kovů. Stěžejní význam měl pro Proto-Maďary kůň, s nimž se zde setkali v domestikované podobě (z této doby jsou i výrazy jako *ló* - kůň, *nyereg* - sedlo, *ostor* - bič). Kůň postupně nabýval na důležitosti v celém společenství. Jako statutární symbol se stal důležitou součástí rituálně-náboženských obřadů. V mnoha hrobech se našla kostra celého koně, později jen jeho půlka, která

¹⁵ Sem spadají Finové, Laponci, Estonci, Komi, Udmurti (Voťakové) a dal..

¹⁶ Sem spadají Vogulové, Ost'jaci a Maďaři

¹⁷ Takto se v antropologické literatuře označují kmeny Ugrů v jejichž rámci se formovaly maďarské kmeny.

doprovázela společensky důležitého nebožtíka na věčnost. Do hrobů lidí náležících k méně významným a chudším obyvatelům se ukládala alespoň lebka, kůže nebo postroj rituálně snědeného koně, nebo byla symbolika koně zastoupena v podobě figurky. Asi v 5. století př. n. l. skupiny Vogulů a Ost'jaků migrovaly směrem zpět odkud kdysi přišly, tedy na severozápad podél toku řeky Ob až dosáhly lesnatých oblastí na severu. Proto-Maďaři se vydali více na jih, podél řek Irtyš a Tobol¹⁸. Tuto druhou migraci nejspíše vyvolala klimatická změna, která měla za důsledek rychlé oteplování oblasti a rozšiřování stepí. Skupiny které odešly zpět na sever, se vrátily ke svému původnímu lovecko-sběračskému způsobu života, ale i tak si nadále uchovaly ve svých náboženských obřadech důležitý symbolický význam koně, přestože se v této oblasti nevyskytoval.

Nejen o předchozích časových obdobích, ale ani následujícím se nedá říci, že bychom s jistotou věděli, co se přesně odehrávalo. Vědci se stále potýkají s nedostatkem důkazů nápomocných k rekonstrukci migrace a podoby společenství Proto-Maďarů. Nalézáme se proto stále v rovině spekulací. Jedno je ale jisté, předkové Maďarů se přeorientovali ze semikočovního způsobu života na jednoznačně kočovný. Začali se pohybovat na stepních územích mezi řekou Ural a Aralským jezerem. Nadále udržovali styky s íránskými a nomádkými etniky této oblasti (Sarmati, Skytové), od kterých také převzali technologii výroby železa a pravděpodobně i některé mýtotočivé prvky.

Důvod další migrace není zcela jasný a ani není znám přesnější časový údaj. Historikové mluví o časovém rozpětí mezi 4. stol př.n.l., kdy hlavními hybateli v oblasti byly nomádké íránské kmeny až 550 n.l., kdy naopak za masivní přesun obyvatelstva mohly výboje turkických kmenů (hlavně Hunů). Nicméně část Maďarů se usídlila v oblasti zvané tzv. Magna Hungaria¹⁹ rozkládající se v Baškirsku (mezi Kaspickým mořem a Aralským jezerem ve velké ohybu Volhy). Oblast obývali společně s Volžskými Bulhary (turcké etnikum). Zde se usadili a praktikovali zemědělský způsob obživy doplněný o pastevectví.

Dlouhodobá koexistence s turckými národy se odrazila v kulturním vývoji proto-maďarského etnika. Několik set praturckých slov se v Maďarštině dochovalo. Patří

¹⁸ Z tohoto období pochází první historicky doložená zmínka o Ugrech z pera řeckého historika Hérodota, který je označuje jako Jürkae (Kontler 2007:11)

¹⁹ V roce 1235 se vydal hledat dominikán Julián směrem na východ původní domovinu Maďarů Magana Hungaria. Na základě jeho vyprávění sepsal jiný dominikán Richar De facto Ungariae Magnae. Zde se zmiňuje, že se setkal s maďarsky hovořícími lidmi v oblasti království Mordvinů rozkládající se při řece Kámě kde mohla být podle autora Magna Hungaria (Kontler 2007:51).

mezi ně názvy základních elementů vázaných na usedlý agrární způsob života: pluh, srp, pšenice, ječmen, vůl, tele, vepř, slepice. Další slova odkazují na politicko mocenskou sféru: důvod, příčina, číslo, psát, zákon, hřích, zásluha, přiznat se nebo opustit.

Maďaři převzali od turkických národů formu politického zřízení založenou na vojenském modelu, ve kterém vůdčí roli hráli nominální či sakrální kníže a vojevůdce, volení nebo dosazovaní vládnoucí vrstvou, jak tomu bylo v chazarském chanátu. Rovněž organizace maďarského etnika, tj. kmene, užívání třmenů a styl odívání odkazuje na turcký vliv. V rozmezí mezi 7. a 8. stoletím převzali od turckých etnik písmo tzv. *székely-magyar rovásírás*²⁰. *Rovásírás* se používal pro písemné záznamy až do raného středověku, než se stal oficiálním písmem latinka, ale i tak byl *rovás* nadále sporadicky používán.

Pozvolná stratifikace společnosti a propracovanější instituce politického a vojenského vedení daly vzniknout stabilnímu celku, který se v 6. stol. n. l. připojil ke kmenovému svazu Oněgurů neboli „deseti národů“ na dolním toku řeky Don. Tím se začlenili do turcké říše, založené v roce 552 jejíž centrum bylo situované ve Střední Asii. Od 6. století pobývaly Maďarské kmeny na Krymu, kde se v té době nacházely i zbytky Hunů. V první pol. 7. stol. se Oněgursko-Bulharský (se začleněnými Maďarskými kmeny) svaz těšil relativní nezávislosti dokud se pravděpodobně z donucení nestal součástí Chazarského chanátu vzniklého ze západní části rozpadlého Turckého chanátu (oblast mezi Černým a Kaspickým mořem) tzv. Levédii - území mezi Donem a Dněprem severně od poloostrova Krym (jižní část Ukrajiny východně od Moldávie).

Maďarské kmeny se z chazarského područí vymanily až kolem roku 830, kdy se koalice sedmi maďarských kmenů a tří chazarských rebelujících kmenů souhrnně nazývaných Kabar dala na ústup před Pečeněhy dále na západ, směrem k dolnímu toku Dunaje. Zde maďarské kmeny opanovaly rozsáhlé území právě mezi dolním tokem Dunaje a Donem, kde již desítky let před tímto příchodem kočovaly. Toto území nazývaly *Etelköz* (Etel-Közö = mezi řekami) Odsud podnikaly od roku 862 vojenské výpady proti Francké říši, kde zasahovaly do mocenských bojů Franků nebo proti bulharskému caru Simeonovi. Roku 881 bojovali Uhři (jak byly maďarské kmeny označovány v dobových písemných pramenech) na požádání knížete Svatopluka

²⁰ Rovás je derivací starého turckého písma používaného hlavně ve Střední Asii. Maďaři si ho osvojili a používali ke sporadickým písemným záznamům od 9. do 10. století a velice řídko do konce 16. století hlavně v opisech. Od roku 1000 přijali Maďaři za oficiální abecdu latinku.

s Franky v okolí Vídně. Z tohoto časového období se dochovalo svědectví arabského cestovatele Džajháriho, který tvrdí, že Maďaři zbohatli z obchodu, i přes jejich kočovný způsob života, žili v pevných stanech, chovali dobytek a na polní práce využívali zajatce, nosili hedvábné šaty. Jejich pravidelná armáda čítala kolem 20 000 jezdců a jejich nejvyššími vůdci byli *gyula* a *kündü* a mluví o nich jako u turkických etnikách (Pražák 2010:17). Maďarský zábor Karpatské kotliny souvisel s pozdní, neboli „malou“ migrací stepních národů, které byly schopny se rychle přemísťovat do značně vzdálených západoevropských oblastí.

Děním v regionu zahýbaly i vojenské akce perských Samánovců, kteří zahájili tažení proti nomádským turkickým kmenům, hlavně pak Chazarům. Tuto vojenskou akci následovala reakce nomádských kmenů jenž byly tlačeny směrem na západ. Hlavně Pečeněhové byl pro Maďary nebezpečným soupeřem v boji o území, moc a stáda. Po předešlých vojenských operacích vystřídali Maďarští nájezdníci následně několik stran v rámci různých dočasných spojení na straně Franků, či knížete Boleslava. V roce 895 na pozvání byzantského císaře napadli oblast severního Bulharska osídlenou Bulharskými Turky; ti se na revanš spojili s Pečeněhy a vydrancovali území, kde byly usazeni maďarské kmeny v Etelközö a v Rumunsku (Valašsku).

Milníkem v historii je rok 896 kdy Maďaři překročili Vereckým průsmykem Karpaty na vyzvání knížete Svatopluka, aby vyplenili oblast Panonie. Po této akci obsadili Karpatskou kotlinu; tento akt je slaven jako obsazení vlasti (*honfoglalás*). Tažení pravděpodobně nebylo pouhou kořistnickou výpravou, ale předem promyšleným krokem, jenž měl připravit podmínky pro trvalé osídlení. Prvním místem kde se usadili byla Karpatská kotlina. Ta se tehdy nacházela na pomezí vlivu Franské, Velkomoravské a Bulharské říše a dalo by se o ní mluvit jako o „zemi nikoho“ (Kontler 2007:35). Po dalších výbojích směrem na západ zabrali Maďaři v roce 900 celou oblast Panonie. Až do 70. let 10. století ohrožovali značnou část Evropy (Itálie, Německo, Rakousko) a Byzanc.

Kolonizace nově zabraného území pravděpodobně neměla tak krvavou podobu s jako se setkáváme v historických pramenech. Maďaři vzhledem ke svým zkušenostem ze zemědělské produkce, bez komplikací navázali na zemědělskou kulturu slovansko-avarské populace usazené zde z dřívější doby před příchodem Maďarů.

Tažení do Karpatské kotliny bylo vedené nejvyšším vojenským vůdcem, *gyulou*,

Arpádem (zakladatel dynastie Arpádovců)²¹. Druhým velitelem byl nominální vůdce svazu Maďarů *kündü* jménem Álmos²².

V kronice *Chronicum Pictum* se píše, že po příchodu byl obětován Álmos : „*Álmos byl zabit(...) jemu nebylo dovoleno vstoupit do Panonie.*“ Nejspíše se jednalo o chazarský zvyk obětovat vůdce v případě dosloužení v jeho úřadu (Guly 1996:229); nebo je také možné, že si sám vzal život jako satisfakci za neschopnost ochránit svůj lid v Etelköz (Kontler 2008:34).

Konec 10. století se nesl v duchu upevňování mocenské pozice a začleňování do evropského prostředí. Hlavním nositelem vize nové proevropské budoucnosti byl kníže Gejza z rodu Arpádovců, jenž učinil zásadní krok - na Velikonoce roku 973 nechal sebe a svého syna Vajka (pozdější sv.Štěpán) pokřtít. Dynastie Arpádovců založila sídelní město Ostřihom (Esztergom), ve kterém byl na přelomu let 1000/1001 slavnostně korunován královskou korunou poslanou papežem Silvestrem II. král Štěpán I. (sv. Štěpán), od tohoto aktu započala nová historie Maďarů potažmo nového maďarského státu.

Nutno podotknout, že maďarské kmeny netvořily homogenní celek, ale měly podobu nestejnorodého etnického i jazykového spolku. Předpokládá se, že po příchodu do Karpatské kotliny měla celá horda kolem 200 000 tisíc lidí, ale i tento počet je zdrojem mnoha diskuzí. Elitních jezdců, tedy příslušníků Maďarské vojenské elity nebylo více než 20 000. Počet nově příchozích by byl mnohem větší, nebýt masakru v Etelköz, kde zemřela značná část rodinných příslušníků maďarských kmenů.

Existuje teorie o dvojím záboru (Kettős honfoglalás), formulovaná archeologem Gyulou Lászlem. Ta předpokládá, že skupina maďarsky mluvících osob²³ se musela do Karpatské kotliny dostat již kolem roku 670. Pravděpodobně přišli se společenstvím Avarů, kteří netvořili homogenní celek, ba naopak, a součástí tohoto celku byla početně nezanedbatelná skupina maďarských mluvčích, která se zde usadila (Pražák 2010:16). Gyula nalézá značnou podobnost mezi kulturou a uměním Avarů a starých Maďarů. Své tvrzení staví na druhé příchozí vlně Maďarů. Tedy tvrdí, že zde musela existovat již dříve početnější skupina maďarských mluvčích, neboť nová vlna byl tak malá, že by v konečném důsledku nemohla ovlivnit veškerou etnickou skladbou napříč celou oblastí. (Ortutay 1979:9).

²¹ Zároveň se jedná první historicky doložené jméno maďarského vůdce, i když slovo Arpád bylo dříve pravděpodobně označením pro funkci, než osobní jméno.

²² Álmos zároveň zastával funkci spirituálního vůdce maďarských kmenů označovaného jako *kündü*.

²³ László Gyula tuto skupinu identifikoval jako Oněgur-Bulhary.

Sami sebe Maďaři nazývali Magyar, tj. „ti kdo mluví“ (z ugrofinského *mon* – mluvit a *er* – muž). V západních písemných pramenech jsou nazýváni Turky nebo Ungry - což je derivací bulharsko-tureckého slova *onogur* – označení pro federace Oněgurů.²⁴

2.2 Teorie o turkickém původu

Staletí trvajících soužití turkických kmenů s maďarskými se značně odrazilo nejen ve způsobu života, ale i v jazykové rovině. V písemných pramenech se dochovalo mnoho zpráv referujících o Maďarech jako o turkickém etniku. Nelze se proto divit, že se mnoho lingvistů i historiků přiklání k turkickému původu. V intelektuálním prostředí 19. stol. vzkvétalo přesvědčení o turkickém původu jazyka i národa, související s myšlenkou turanismu, opírající se především o hunské dědictví. Tato myšlenka se udržela dodnes a má mnoho podporovatelů. Dokonce současná velmi aktivní politická populistická extrémně pravicová strana Jobbik v roce 2009 zaslala Maďarské akademii věd a Ministerstvu kultury výzvu, s požadavkem zavedení teorie o skythsko-hunsko-avarském původu Maďarů do školních učebních osnov, oproti lživé a účelové teorii ugrofinského původu²⁵.

Tímto se tedy posunula nejstarší pravlast dále na východ až k pohoří Altaje. V důsledku to znamená, že se „Maďaři“ dostali do oblasti Střední Evropy již s prvními nájezdy Hunů, a mají tak k tomuto území mnohem užší, vztah než předpokládá teorie o zaboru vycházející z ugrofinského původu. Navíc mají tímto právo na dané území přednostně před Slovany, kteří přišli až o několik století později. Úzká spojitost mezi Huny vedenými Attilou a Maďary je navíc podpořena legendami o genealogii rodu Arpádovců zaznamenanými v raně středověké kronice *Gesta Hungarorum* od Anonyma a pozdější *Gesta Hunnorum et Hungarorum* sepsané Simonem Kézou kolem roku 1283. Kéza svým výkladem o hunsko-maďarském příbuzenství rozvinul myšlenky, které se objevily ve starším evropském dějepisectví, jak je tomu i u Jordana a Gottfrieda z Viterba (Pražák 2010:58). Jedna z legend vypráví o královských dvojčatech jménem Hunor a Magor, synech mýtického krále Nimroda (Menrota) a laně Enech. Stejně jako jejich otec, byli i bratři velkými lovci. Na jedné ze svých loveckých výprav zahlédli bílou laň, kterou začali pronásledovat. Laň před nimi úspěšně prchala tak dlouho, až je zavedl do země za Azovským mořem do tzv. Meotisu. Princům se zde zalíbilo

²⁴ Mezi nimi i Maďaři „objevují v oblasti tzv. Meotisu u Azovského jezera e kolem roku 463 (Pražák 2005:7)

²⁵ Hunové v Maďarsku www.rozhlas.cz/svet/portal/_zprava/152745 - [17.3. 2012]

a rozhodli se zde zůstat. Poté se vypravili do země Belár, kde si za manželky uloupili dcery místního krále Alanů jménem Dula. Podle legendy se pak Hunor stal zakladatelem kmene Hunů a Magor kmene Maďarů. Odtud se bratři přemístili dále do země Skythů. Maďaři jsou tak považováni za přímé potomky Hunů, přímo pak potomky samotného Attily a nositele jeho zvučného jména v euroasijské historii. Mýtus o dvou bratrech zakladatelích národa se vyskytuje i v evropském prostředí (Romulus a Remus či Hengist a Horsa), na východě mezi nomádskými etniky zřejmě souvisí s institucí dvou nominálních vládců (Pražák 2010:15).

V jiné legendě se staršími základy se vypráví o princezně Emes. Té se zdál sen ve kterém ji oplodnil mýtický pták Turul a současně jí ukázal novou zaslíbenou zemi, kam její syn dovede celý národ. Tak se také stalo, za devět měsíců porodila syna Álmoše, který národ Maďarů dovedl do Karpatské kotliny. I Álmosovi se zjevoval Turul a radil mu ohledně cesty. Turul je derivace turkického *turgul*, označení pro dravého ptáka, patrně orla. Vědci nacházejí v legendě zakonzervovanou tradici totemistického předka. Sen Emes spadá do kategorie pověstí o původu jednotlivých dynastií. Velice podobné pověstí můžeme najít i u turkických národů, např. pověst o Osmanovi, jehož otcem byl Sokolí muž, atd. (Pražák 2010:15).

Při komparaci maďarského jazyka s turkickými, najdeme mnoho shodných fonetických znaků včetně struktury gramatiky. Oba jazyky jsou aglutinační, využívají prefixace a postfixace v morfologii. Výskyt slov s ugrofinským základem je přisuzován výpůjčkám, které se do maďarštiny dostaly prostřednictvím četných kontaktů mezi oběma etniky během kočování na rozlehlých asijských stepích.

Je zajímavé, že významná část lidových písní má pentatonickou melodii, stejně jako lidové písně turkických národů. Tohoto faktu si všimli hudebníci a muzikologové Béla Bartók a Zoltán Kodály, který našel paralelu především v čuvašských a čerkeských lidových písních (Róna-Tas 1999:402).

2.3 Sumerská hypotéza

Přestože v nás tato teorie může vzbuzovat úsměv, již od 19. století se o ní začalo vážně diskutovat především na poli lingvistiky a stále se najde mnoho jejích zarytých příznivců nejen mezi laiky, ale i odbornou veřejností. Problematika této hypotézy je dána již nejasnostmi ohledně původu samotných Sumerů a sumerské kultury. Podle tohoto konceptu sumerská kultura fungovala jako kulturní ohnisko z něhož

se difuzionisticky šířily kulturní prvky formující napříč euroasijským kontinentem kultury lokálních etnik. V rámci Turanské hypotézy jsou Maďaři derivací kulturní genealogické řady: Sumerové - Skytové - Médové - Hunové - Avaři - Maďaři (Csér 2000, 20-21). Stejně tak jako teorie o turkickém původu, i teorie o sumerském původu je podpořena středověkými písemnými prameny jako *Gesta Hungarorum*. Jedná se o stejný příběh bratrů Hunora a Magora jejichž otec byl sumerský král Nimrod. *Gesta Hungarorum* se nadále zmiňuje o místě nazývaném *Dentumoger*, kde žili staří Maďaři před svým přemístěním do Karpatské kotliny. Toto jméno je synonymem Skytie, kde byli usídleni Alani. *Dentu* je nejspíš název pro řeku Don používaný právě Alany.

Z byzantských písemných pramenů víme, že Maďaři byli obecně nazýváni jako Turci (Turkoi), ze stejných pramenů vyčteme, že sami sebe označovali v řeckém prepise jako *Sabartoi saphaloi*. V tomto vidí někteří badatelé důkaz o příbuznosti se Sumery, označení má také značnou podobnost se Sabiry, kmenem známým také jako *Subaerans* obývajícím oblast známou pro Babylóňany a Asyřany jako *Subartu*, která se rozkládala v oblasti západního Íránu a dosahovala až na sever Kavkazu (Érdy 1974:360).

Největším propagátorem této teorie byl mnoha vědeckými pracovníky odsuzovaný Ferenc Bádiny Jós, V jeho radikálních myšlenkách nejvíce pobuřuje teorie o Ježíšově původu, podle které byl Ježíš partským princem (Marie byla skytskou královnou), a jako takový musí být přímým předkem Maďarů. Křesťanství označil za židovskou záležitost a na základě svých přesvědčení založil *Maďarskou církev* ve které zastával místo preláta.

Historička Ida Bobula vidí mnoho souvislostí i mezi maďarskou a sumerskou mytologií (Bobula 1966, 40), stejně tak mezi postavou táltose a nejvyšším duchovním v Sumeru zvaným *magi*. Podle ní tato postava se všemi atributy přešla do zoroastrismu u Peršanů. Odkud ji následně převzali Skytové, od kterých se o ní dozvídáme pod jménem táltos, ten pak u Árpádovců zastával funkci nejvyššího duchovního. Bobula navíc tvrdí, že táltos není to samé co šaman (Csér 2000:20-21), Bobula 1982: 82-100).

Další velký zastánce sumerské hypotézy László Götz má za to, že většina euroasijských etnolingvistických skupin tedy i ugrofinské a turkické, byla navzájem spřízněna a formována sumerskou kulturní nadvládou. Skrze ní vznikají různé kulturní hybridizace projevující se v etnolingvistických skupinách, které se řadí mezi indoevropské, ugrofinské a altajské (Csér 2000:22).

Primárním důkazem o příbuznosti má být jazyková blízkost staré maďarštiny a sumerského jazyka, vycházející z lexikálních základů - oba jazyky mají aglutinační

charakter. Až několik set slov má být derivováno ze sumerského základu a stejně tak i některé gramatické prvky. Sándor Nagy podporuje tuto teorii tvrzením, že většina názvů pro řeky, jezera a několik lokalit tedy v zásadě geografických názvů je derivována ze sumerského základu. Jak k tomuto závěru došel není zcela jasné (Nagy 1972:269, Cser 2000:22).

2.4 Turanismus

Název je odvozen od slova Turan, perského označení pro oblast Střední Asie, volným překladem „Země Tura“²⁶Jako Turainové jsou pak zvané íránské kmeny v období Avesty (12.- 7. př. n. l.).

Samotný termín *turanian* byl formálně použit evropskými lingvisty pro komplexní označení lidí, jejichž jazyk není součástí indoevropské, semitské ani hamitské jazykové skupiny, ale spadá do jazykové skupiny uralské, altajské, drávidské nebo kavkazské, navíc kultura mluvčích alespoň v průběhu historie byla založená na nomádském způsobu života. Touto definicí se tak geograficky vymezuje rozsáhlé území táhnoucí se napříč Asií a sahající až do severní a střední Evropy. V geografické terminologii se začátkem 20. století označovala Střední Asie jako Turan.

Již v první polovině 19. století se používalo označení turanská rasa, které ve vědeckém diskurzu tehdejší Evropy odráželo rasistické teorie o biologické determinaci nižších ras, kam se řadila i etnika označovaná jako Turanian. Ve své podstatě představovala turanská civilizace, vyznačující se nomádskou výbojnou kulturou, protipól vůči urbanizované evropské civilizaci založené převážně na zemědělství, která skýtala vhodný základ pro rozvoji intelektuálního myšlení.

V maďarském intelektuálně-vědeckém prostředí se turanská hypotéza uchytila jako historicko-politická teorie zabývající se původem Maďarů. Má své kořeny již v 18. století, ale plně se rozvinula až ve století devatenáctém, hlavně díky pracím Sámuela Gyarmatiho, Pála Hunfalviho, Arminiuse Vambéra a Jozséfa Budenze. Přestavovala odezvu na panslavismus a pangermanismu rozmáhající se v revolučním prostředí tehdejší Evropy. S teorií o turanské jazykové rodině či Turanech jako souhrnném označení pro etnika spojená skrze lingvistickou sféru přišel německý lingvista Max Müller. Arminius Vámbér pozval Müllera k prezentaci jeho badatelských závěrů

²⁶ Tur je jméno nejstaršího syna mytického íránského krále Fereyduna o kterém se vypráví v Shahname). <http://en.wikipedia.org/wiki/Turan> [Aktivní 22. 4. 2012]

do Budapešti. Müller do své teorie zahrnul i Maďary, které zařadil do altajsko-uralské jazykové rodiny, kam spadají turkická etnika. V maďarské prostředí se Müllerovy myšlenky uchytily a kolem jeho osoby se začali koncentrovat odpůrci ugrofinského původu.

V průběhu 19. století se Maďaři pokoušeli přiblížit ke svým východním "bratrům", zvláště k tureckým sousedům. Oboustranné sympatie různých nacionálně - intelektuálních skupin vyústily ve spolupráci nejen na poli vědním, ale určité zájmové skupiny se uchýlovaly i k ilegálním protivládně zaměřeným akcím ve formě sabotáží, za účelem znepříjemnit vládnoucí pozici jejich společného nepřítele – Habsburků. Díky turanské myšlence se utvořilo velice silné ideologické propojení mezi Maďary a podobně smýšlejícími ottomanskými Turky. Obě strany udržovaly četné kontakty a tvořily společné společensko-vědní projekty vrámci snahy o prosazení panturanismu.

V roce 1910 byla založena Turanská společnost (Turani Tarsaság) mezi jejíž členy patřilo mnoho předních maďarských vědců a osobností. Brzy byla do turanské teorie zahrnuta celá Asie a vyhlásila se i příbuznost mezi Maďary, Japonci a Korejci. Maďarsko tak ve své geopolitické pozici představovalo most mezi kulturou východu a západu, a proto mělo mítí jedinečné postavení v evropském prostředí (Oguz 2005:100-103). Maďarská elita se v té době snažila vytvořit povědomí o militantním, silném a hrdém národě se skvělou minulostí a ještě lepší budoucností, budou-li se Maďaři orientovat podle své přirozenosti směrem na východ, kde sídlí jejich "bratři", zatímco dosavadní proevropská orientace jim nepřinesla vesměs nic pozitivního, jen nadvládu nenáviděných Habsburků.

Po skončení první světové války a uvedení Trianonské smlouvy v platnost, došlo k radikalizaci maďarské společnosti. Ta brala ztrátu svých historických území velice těžce a opět se obrátila směrem na východ, kde hledala spojence kteří by pomohli zvrátit důsledek smlouvy.

Myšlenky turanismu hlásící blízkost Východu se chopili radikálové, sympatizanti extrémního nacionalismu, kterým imponovala představa správného Maďarska, jeho jedinečnosti a nadřazenosti nad ostatními evropskými státy. Představa Maďarska jako mostu mezi východem a západem, dovedla ve 40. letech 20. století extrémistické hnutí *Šípový kříž* vedené Ferencem Szálasem k představě maďarského státu jakožto státotvorného základu pro novou, čistou generaci v rámci budování nového evropského řádu. Takový stát měl být svou rasovou a kulturní charakteristikou pro tento účel vhodnější než Německá říše s Němci (Janos 2002:185-186).

K opětovné radikalizaci společnosti a návratu k myšlence turanismu s jejím kontroverzním obsahem se vrátila část maďarské společnosti (stoupenci extrémně pravicových politických stran)po roce 1989 a od roku 2000 se počet příznivců nadále rozšiřuje.²⁷

²⁷Turanism: The new ideology of the far right <http://www.budapesttimes.hu/2012/02/05/turanism-the-new-ideology-of-the-far-right/> [Aktivní 19.3. 2012]

3. Táltos v maďarské kulturní tradici

3.1 Podoba náboženství Maďarů před přijetím křesťanství

Tak jako maďarština, která byla postupně formována jazyky etnik, s nimiž přišla v průběhu času do styku, tak i náboženství starých Maďarů bylo vystaveno cizím kulturním vlivům. Různé náboženské představy se prolínaly, ztrácely svůj původní význam, ustupovaly do pozadí či se přebíraly úplně nové formy. Rekonstrukce náboženství předkřesťanské doby je značně komplikovaná, vědecké závěry vychází především z komparace náboženství a z analýzy lidových představ a pověrečnosti. Důležitými zdroji jsou legendy, mýty a archeologické nálezy.

Není tedy jednoduché dozvědět se podrobněji o náboženských představách Maďarů před příchodem do Panonie, neboť se nedochovaly žádné přímé písemné zprávy. Zůstává pouze „text“, vyjádřený v řeči předmětů. Jejich forma a dekorativnost představují důležitý objekt studia, neboť jejich účel není pouze estetický, nýbrž mají i svou sociální a rituální symboliku. V těchto artefaktech se odráží vidění světa a jeho povaha, tak jak ji vnímali tehdejší lidé. Sémantika zlatých a stříbrných ozob se zvěrným stylem datovaných do 10. stol., na nichž je vyobrazeno několik opakujících se motivů jezdce, jelena a dravého ptáka, reflektuje jejich mytologický obsah. Tento zvěrný styl je připisován íránskému vlivu, ale jsou i tací jako István Fodor, jenž považuje motiv jelena za odkaz ugrofinského náboženství, ve kterém identifikoval jelena s předkem kmene (Fodor 1995:34). István Fodor tedy ve své hypotéze vidí v jelenu totemového předka. Vychází z archeologických důkazů vypovídajících o spojení kultu jelena s náboženskými představami v rozlehlém geografickém areálu mezi Mongolskem a Maďarskem (Hoppál 2007, Fodor 1995:34) Nicméně kultovní a mýtický význam jelena představuje euroasijský fenomén. Podle maďarského historika Jenő Szűcse představovala legenda o magickém jelenu pravděpodobně etnický mýtus Proto-Maďarů. Celkový komplet legend se formoval v období zhruba od konce 5. století do konce 9. století..

Proces christianizace celé společnosti, jak se traduje, byl násilný a zdlouhavý. Nicméně i přes tento oficiální tlak se zachovala určitá vrstva z předkřesťanského náboženství a mytologie v lidových pověrečných představách a folklóru.

Nesmíme opomenout, že základní materiál ke studiu předkřesťanského náboženství

představují středověké kroniky počínaje 12. stoletím. Stěžejní tématem je genealogie rodu Arpádovců, kteří zažili a nakonec odvrhli pohanství, aby se mohli konsolidovat v kulturní evropské platformě. Legenda o Hunorovi a Magorovi jež souvisí s pronásledováním magického laně/jelena, či legenda o zázračném oplodnění princezny Emes ptákem Turulem, se snaží královský rod představit jako pokračovatele historicky významných osobností a pozvednout tak jeho prestiž. Informace pocházející z per kronikářů reflektují tehdejší dobu a společenské intence, včetně literatury a kronik celoevropského prostředí., vykazujících určitou uniformitu.

Podle Lajose Vargyase měly maďarské kmeny před příchodem do Panonie značné povědomí o sofistickovaných náboženských systémech založených na prvcích zoroastrismu a manicheismu (iránské gnóstické náboženství) šířeného sogdijskými misionáři po jižní Sibíři. Silné vlivy měly hlavně islám, judaistický karatiismus (tuto víru přijali Chazaři), nestoriánství a křesťanství řeckého ritu. Podle popisu *Pověsti vremennych let* v roce 861 část Maďarů sídlících v oblasti Kyjevské Rusi přišla do kontaktu s misíí vedenou Konstantinem, o čtyři roky později se s Maďary setkal i Metoděj (Pražák 2010:17) Zkušenosti s těmito náboženstvími jistě napomohly k jednodušší cestě christianizace. Z tohoto důvodu nepředstavovalo pro Maďary přijetí ideového nařízení vycházejícího z křesťanství, v zásadě nový koncept víry. Mohli jej tedy snadněji akceptovat a přijmout za své (Vargyas 1984:122-123). I tak proběhlo v historii Maďarska několik "pohanských" povstání , ve kterých ve skutečnosti šlo spíše o mocenské boje než o střet staré a nové víry , jak tomu bylo v případě Vátova povstání roku 1046, kde šlo o potlačení rozpínavé sekty bogomilců šířící se z Byzance.

Současně s přijetím křesťanství vyvstala potřeba zavést novou slovní terminologii; tím se obohatila maďarština především o výrazy převzaté ze slovanských jazyků a italštiny, avšak výrazy jako *isten* (Bůh)²⁸ a *ördög* (d'ábel) jsou turkického původu.

Ve skutečnosti nevíme téměř nic o počtech vyznavačů zmíněných náboženství v rámci maďarské pospolitosti, otázkou také stále zůstává podoba nejvíce dominantní náboženské představy či kultu. Archeolog Gyula László prohlásil: „*Oba, jak šaman, tak táltos jsou lidé disponující vyšší silou, tudíž opravdová náboženská vrstva – může být monoteistická i plná duší – je musí přesahovat. To samé můžeme usuzovat z mytologie příbuzných etnik: svět je všude ovládán všemohoucím božím stvořitelem (Numi Torem, Tengeri)...*“ (Hoppál 1992:173, László 1976:68). Uvažuje se tedy o formě *tengrismu* -

²⁸ U slova *isten* se předpokládá již ugrofinský původ

nábožensko-kultovní představy turkických etnik Střední Asie spojované s praktikováním šamanismu. Nejvyšším ústředním božstvem byl pán nebes Tengri. Právě šamanismus je považován za důležitý prvek kultovní praxe od počátku etnogeneze Maďarův, v rámci původního náboženského konceptu, který si i přes značné cizí kulturní vlivy zachoval určité postavení v rámci rituální praxe a mytologických představ až do 10. století, kdy oficiálně nastupuje křesťanství.

3.1.1 Stopy šamanismu v maďarské lidové tradici

Od doby, kdy byla maďarština přiřazena k ugrofinské jazykové větvi, se etnologové snaží nalézt pozůstatky šamanské víry v maďarské lidové tradici, na základě komparace s náboženskými představami etnik Sibiře. V této geografické oblasti podnikali terénní výzkumy, jejich hlavním cílem bylo sebrat co nejvíce poznatků z rozmanitých kulturních a náboženských zvyklostí místních etnik, jež by prokázaly morfologickou příbuznost maďarského lidového náboženství a pověr s jejich ekvivalenty u altajsko-uralských příbuzenských skupin, a přinesly tak důkaz o historicko-kulturním, potažmo etnickém příbuzenství. Tématem šamanismu v maďarské lidové kultuře se zabývali především János Jankó (1900) a Gyula Sebestyén (1900), kteří jako jedni z prvních nastínili spojitost mezi táltosem a asijským šamanismem (Kürti 2000, 90). Dále se tomuto tématu věnovali folklorista a etnograf Lajos Kalmány (1917), etnograf Róheim Géza (1925) či dramatik Kodolányi János (1945).

Jedna z nejzásadnějších studií, zabývající se antropologicko-historickým spojením mezi Maďarskem a sibiřskou tradicí vychází z pera Vilmore Diószegiho. Ten velkou část své vědecké činnosti zasvětil postavě táltose a jeho původu v sibiřském fenoménu šamanismu. (Hoppál 2007:74). Z dlouholetých terénních výzkumů, vyvodil závěr že „*Ugrofinská a turkická etnika byli šamanisté, z tohoto faktu můžeme logicky vydedukovat, že Maďaři, před tím než konvertovali na křesťanství, byli také šamanisté. Náš šaman byl táltos či tátos.(...)Pod šamanismem mám na mysli formu náboženství vycházející z kultu duchů.*“ (Diószegi 1958:8.)

Nutno podotknout, že Diószegimu se nedostaly do rukou výsledky pozdějších výzkumů uskutečňovaných především na Balkáně, díky jeho nečekanému úmrtí v roce 1972. Balkánské postavy jsou nejen velice podobné táltosovi, ale vykazují mnohem ostřejší charakteristické rysy, a tedy i hlubší zakořenění nejen ve folkloru, ale i v kolektivním

vědomí. Právě tento jejich silný kontinuální charakter poukazuje spíše na evropský původ než sibiřský.

V roce 1962, v rámci sympózia zaměřeného na šamanismus v Evropě, sepsal Jenő Fazekas přehled studií zaměřených na maďarský šamanismus. Konečná analýza materiálu ukázala, že šamanské rysy či projevy mají v maďarském prostředí značně heterogenní charakter a některé z nich nápadně odkazují na fenomén Střední Asie a Sibíře (Hoppál 2007:84, Fazekas 1967:106) Také poukázala na čtyři hlavní figury z maďarského folklóru kterými jsou: *táltos*, *tudós pásztor*, *garabonciás* a *regös* považováni za semi-šamany. Později byl za nejstarší postavu označen právě *táltos*. Na základě této analýzy se *táltos* přemístil z okrajového postavení ve folkloru do popředí vědeckého zájmu.

Zastoupení tohoto fenomenu v lidovém prostředí není nikterak rozsáhlé, v pohádkách představuje téma *táltose* marginální záležitost s pouhými třemi procenty z celkového sebraného materiálu lidové slovesnosti. Často se překrývá s motivem *garabonciás*e (čarodějnický učeň) a *tudós pásztor*a (vidoucího pastýře). Zásadní rozdíl mezi těmito postavami je v nabytí jejich magických schopností. Zatímco *táltos* jimi disponuje přirozeně od narození a probouzí je k činnosti při zasvěcení - při "volání duchů". *garabonciás* si musí své schopnosti osvojit z čarodějných knih, *tudós pásztor* získává informace o léčení od rodinného příslušníka (Ortutay 1979:589). V maďarské lidové kultuře jsou tři stěžejní prvky odkazující na šamanismus: povaha duše, strom sahající až do nebes a *táltos*, jenž tyto představy propojuje svou šamanskou podstatou a přímo se k nim váže..

3.1.2 *Táltosfa* - strom *táltose*

Idea stromu světa či podobného spojníku, jenž prochází napříč tři světy, tedy horní svět bohů, prostřední svět lidí a podzemní svět duchů, je společná sibiřským a altajským etnikům. V evropském prostředí se často objevuje motiv stromu sahajícího až do nebe, po kterém se může hrdina dostat nahoru a zpět. Nicméně jak poznamenává Sándor Erdész pohádka o stromu sahajícím do nebe je standardní lidová pohádka, populární především v Maďarsku, ale můžeme ji najít v celé východní Evropě a Německu (Erdész 1984:316).

Tento výjev najdeme vyobrazený v dekoraci na různých objektech vesnické hmotné kultury, jak je tomu i v případě slánky vyrobené z kravského rohu viz. přílohy.

V maďarštině je pro tento typ stromu několik výrazů jako *világfa* (strom světa), *életfa* (strom života), nebo více opisné *egigérő fa* (strom sahající do nebe), *tetejetlen fa* (strom bez vrcholu). Často se společně s jeho vyobrazením objevuje motiv slunce a měsíce umístěný po obou stranách vrcholku stromu. Tento celkový koncept je typický pro oblast Sibíře.

„Táltósűv strom" je zmíněn v literárních záznamech z období houževnatého potírání projevů pohanství v Uhersku, hlavně za Ondřeje I., Bély I. a sv. Ladislava. V lidových vyprávěních se dozvídáme o *táltosfa* na kterém se táltosové zdržovali. Tyto strom prý nešly zapálit (Diószegi 1958). V jiné představě je táltos přímo spojen se svým osobním stromem, na kterém odpočívá. Tento strom má zvláštní ochranu před ohněm.

V kraji Hajdú-Bihár a v Nagy Szaloně musel táltos projít zkouškou, při které leze na vysoký strom, nebo žebřík (Diószegi 1958). Stejně tomu je i u adeptů na šamana v některých oblastech Sibíře, kteří musejí vyšplhat na žebřík o sedmi a více příčkách imitující symbolický výstup na nebesa.

Na začátku druhé poloviny 19. stol. bylo zaznamenáno vyprávění o táltosi ze Sárreútu, o kterém se praví: „*Sestoupil dolů, věděl kam, a poté co vyšplhal na vysoký strom, byl schopen se dovědět, který z místních úředníků je špatný. Mohl způsobit vše, co se mu zachtělo, nejen úředníkovi ale i obyvatelům vesnice.*“ (Ortutay 1979:671). Poté co táltos vyšplhal na „strom“ znamená to, se jeho duše odpoutala od těla a volně se pohybuje a stává se vidoucí. - „*érte jönnök*“, „*elragadják*“..

Někdy bývá na vrcholu stromu vyobrazen ptáček, který představuje transformaci šamanovy duše, jež jako jediná mezi smrtelníky je schopna se dostat na vrchol stromu světa, zde může komunikovat nejen s duchy ale i se samotnými božstvy (Hoppál 2007:47). Ptáček na vrcholu stromu je často se opakujícím motivem v maďarském lidovém užitém umění.

V maďarské mytologii je svět dělen stromem na tři části, kdy koruna stromu je v nebeské sféře (*felső világ*), kmen stromu prochází světem lidí (*középső világ*) a kořeny stromu sahají do světa duchů (*alsó világ*). Stejné rozdělení nalezneme i v myticko-náboženských představách mezi sibiřskými etniky.

3.1.3 Představy o duši

Některé představy a pověry o duši odkazují na její dualistickou povahu. Maďarsky se duše řekne *lélek*, po etymologické stránce spadá tento výraz do nejstarší ugrofinské jazykové vrstvy. Etymologie slova *lélek* je spojena s dechem *lélegés*, základním úkonem spojeným se životem (Büky 1989:150). Hlavou, skrze dech, opouští duše tělo na své dočasné výlety, nebo při smrti. Představa duše je úzce spojená s dechem, s tím souvisí i dechové techniky vedoucí k meditaci, nebo až ke změněným stavům vědomí.

U Vogulů a Ost'aků když někdo omdlí, nebo zemře, říká se o něm, že ztratil „duši dechu“, nebo *lil* či *lili*, Finové tuto duši nazývají *löyly* (Kürti 2000:103). Duše *lil* se při spánku může odpojit od těla a vzít na sebe zvířecí podobu jako třeba myši u Komi-Ziryanských žen (Holmberg 1964:7) Je pravděpodobné, že Maďaři měli v předkřesťanské době podobný koncept duše jakou mají ostatní ugrofinská etnika, zahrnující „duši těla“ a „volnou duši“ (Büky 1989:151). Člověk má v jejich podání více duší vykazujících různé kvality, které se mohou v rámci těla přemisťovat, jak je tomu u duše zvané *tšon*; pokud je někdo zraněn a přežije, nebyla tato duše ve chvíli zranění na onom místě (Holmberg 1964:4)

V Maďarsku existovala pověra o „stínové“ duši *íz*, která může škodit živým lidem, je podobná bloudícím duším zemřelých. Používalo se rčení „*Vigyen el az íz!* (Stínová duše si tě vezme!), se kterým se dnes již nesetkáte. Jako *íz* je označován i zlý duch, rakovina, který způsobuje nemoci (Büky 1989:153). Tento koncept je podobný ugrofinským představám, kde se o duši opouštějící samovolně tělo ve spánku či účelově vyslané šamanem mluví jako o stínové duši *ört* či *urt* u Ost'aků. Když se *urt* nevrátí zpět, člověk onemocní (Holmberg 1964:6) Lidi Csangó z Moldávie mají pověru o duši opouštějící tělo v podobě vosy (Hoppál 1989:151), tato pověra koresponduje s představou s jakou se setkáváme i u benandantů.

Úzké spojení s pověrami o duši nalezneme i v souvislosti s větrným počasím, kdy větrní démoni – duchové, odnášejí duši adepta pryč za účelem zasvěcení či boje. Údaje pojednávající o spojení mezi lidskými bytostmi a bouřkovým/větrnými démony vypovídají o archaické představě, podle které přechod ze života do smrti je snadný a vlastně přirozený. Přirozené překračování hranic je zakořeněno v představě o duši, opouštějící dočasně své tělo. Duše tedy opouští tělo nastalo v případě smrti, nebo jen dočasně za účelem vykonání různých úkolů. Zde jsou základy pro koncept dvojí duše. Zatímco jedna zůstává v těle a udržuje ho při životě, druhá tělo dočasně opouští;

ta je označována šedou/stínovou duší (Pócs 1989:255)²⁹.

Víra ve volnost duše se samozřejmě projevuje v pohádkách, třeba v případě maďarské pohádky o vševidoucí princezně, jež viděla vše na světě; aby se někdo mohl stát jejím manželem, musel najít způsob jak se před princeznou ukrýt tak, aby nebyl odhalen. Zcela jistě se jedná o parafrázi na volnost duše, která se tím stává vševidoucí (Kürti 2000:75-76). Stejně tak se často setkáme s motivem, kdy se hrdina nebo hrdinka promění ve zvíře, aby se mohl dostat v této podobě do míst kam jinak člověk proniknout nemůže. Tyto motivy pravděpodobně vycházejí ze značně rozšířené představy transformace lidské duše do zvířecí podoby, ve které se takto volně pohybuje. Tento motiv také odkazuje na velice rozšířenou víru (v evropském prostředí hlavně na Balkáně a Východní Evropě) v pomocníky vycházející z kultu předků, kteří na sebe berou v lidském světě zvířecí podobou. Stejně tak i lidé disponující statutem „jiný“, tedy částečně patřící do světa duchů, jak je tomu i v případě táltose a jemu podobných postav. Právě tito lidé disponují schopností svou duši ovládat a vysílat ji za účelem pozitivního či negativního konání.

3.2 Táltos

V roce 1817 vyslovil János Horvát svou domněnku o maďarském kouzelníkovi předkřesťanského období, jehož identifikoval jako táltose. Podle něj byl druhem medicinmana, jehož hlavní poslání spočívalo vedle udílení rad, předvídání budoucnosti, hlavně ve správném rituálním obětování zvířat pro zajištění dobré budoucnosti a vítězství. Stejně tak předpokládal, že táltos nebyl jediným rituálním specialistou, ale v rámci společenství existovali i jiní "kouzelníci" disponující určitým nadpřirozeným nadáním a rituální specializací (Dömötör 1984, 423). V legendách se o táltosi mluví jako o hlavním obětníkovi, jehož nejčastější obětinu představoval kůň. V průběhu času christianizace se z rituálních specialistů stali posluhovači ďábla a v očích náboženských duchovních neměli ve spořádané křesťanské společnosti své místo. Přesto všechno se v lidových vrstvách dochovaly ve více či méně čitelných formách jisté pozůstatky či reminiscence na táltosovu rituální funkci.

Přestože je původ slova nachází stále v rovině spekulací, předpokládá se, že slovo táltos má paralely ve finském *tataa* (znát), v mongolském *dalda* (tajemství, zázrak)

²⁹ E.B. Taylor se ve své studii zabýval konceptem dvojí duše, víru v duši a její volnost spojuje s počátkem náboženství - animismem- kdy si lidé museli vysvětlit stavy snění, kómatu či smrti.

a v tureckém *taltys* (zeslábnout ve smyslu usnou). Tureckému výrazu *taltys* a skupině slov se základem *tal* se věnoval lingvista Dezső Pais. Slova označující stav usínání, omdlení, únavu - mající ve svém kořenu *tal*, sémanticky odpovídají povaze maďarského slova *táltos*. Podle jiné etymologické studie je výraz ugarského původu, podle vogulského *tült* a ostřatského *talt*, které znamenají magickou sílu (Hoppál 1992:173). Všechny výrazy odkazují na podstatu šamanismu zejména schopnost šaman upadnout do stavu transu důležitého pro vykonávání jeho praxe vyslání duše do jiných sfér.

Archeolog Gyula László prohlásil: „*Oba, jak šaman, tak táltos jsou lidé disponující vyšší silou, tudíž opravdová náboženská vrstva – může být monoteistická i plná duší – je musí přesahovat. To samé můžeme usuzovat z mytologie příbuzných etnik: svět je všude ovládnán všemohoucím božím stvořitelem (Numi Torem, Tengeri)...*“ (Hoppál 1992:173, László 1976:68). Není zcela jasné, jaké nejvyšší božstvo měli pohanští Maďaři v největší úctě.

Je zajímavé, že v jedné legendě je za *táltose* považován i král Štěpán I.. V legendě král „usne“ pod stromem a zdá se mu sen, v němž mluví s vůdcem Pečeněhů. Když se probudí, je mu jasné, že se chystá proti jeho království útok a náležitě se na něj připraví..

O vzhledu *táltose* se moc informací nedochovalo, nicméně v kronikách se nalézají popisy jeho "koruny" a pláště. Konkrétně tedy pokrývka hlavy vykazovala podobnost se součástí oděvu sibiřského šamana; hlavním znakem byly kravské rohy či paroží jelena. Diószegi vidí spojitost mezi *táltosovou* pokrývkou hlavy s postavami Perchty, nebo Lucie, které obcházejí obydlí v čase Vánoc a mají velice podobné pokrývky hlavy (rohy a parohy). Podle Diószegiho se jedná o relikty původního šamanova obleku (Diószegi 1958:237-244). Další z dochovaných popisů oděvu *táltoe* praví, že byl zahalen do dlouhého pláště pokrytého peřím (Ortuttay 1979:671). Na druhé straně, v pohádkách a lidových vyprávěních má *táltos* nejčastěji podobu nuzáka či pastýře.

Kolem jeho postavy se točí mnoho různých představ a pověr vykazující značnou flexibilitu. Nicméně musí *táltos* splňovat několik základních charakteristik, které jsou pro něj a jeho život typické.

3.2.1 Odlišení od okolí a předurčení

Táltos se od svého okolí odlišuje již od svého narození, kdy přichází na svět s identifikačními znaky, nejčastěji v podobě dvou vzrostlých zubů. Dále na jeho

odlišnost poukazují i prsty navíc (polydaktylie), ochlupacené tělo označované výrazem *sörte* (osrstěný jako kůň), nebo s placenta na hlavě tzv. košilka³⁰. Zuby táltose se vyznačovaly svou velikostí již při narození, říkalo se, že táltos měl „*tak strašně velké zuby, že neměl téměř žádné místo v puse, nebo že se narodil s medvědími, koňskými či vlčími zuby*“ (Diószegi 1958:77, Pócs 1989:266) Pokud táltosovi někdo zuby ukradne, nebo své zuby či placentu ztratí, přichází o své schopnosti. O tomto neblahém důsledku vypovídá i příběh z konce 19. století odehrávající se v okolí Debrecénu. Tehdy se narodila dívka - táltos - se zuby i košilkou, nicméně její matka se dopustila velké chyby, když nenechala placentu pokřtít společně s holčičkou, navíc ji později nedopatřením spálila společně s kabátkem, kde byla zašitá. Následkem tohoto aktu byla ztráta schopnosti dívenky najít skrytý poklad (Klaniczay 1984:411)

Je zajímavé, že se o dětech narozených se zuby říkalo, že brzy zemřou, nebo se stanou vidoucími, jak říkají pověry sebrané v Sárretudvari. V maďarském prostředí jsou přítomnost zubů či placenty na hlavě v době narození typickým identifikačním znakem i pro lidi se schopností předvídat budoucnost, či komunikovat se zemřelým., jak je tomu v případě postav *tudós, látó a halottlátó*. Všechny tyto postavy praktikují ve svém „řemesle“ trans jehož pomocí se setkávají s dušemi zesnulých, následně přinášejí zprávy o cestě své duše mezi mrtvé (Klaniczay 1984:413, Diószegi 1958). *Tietäja* ekvivalent šamana Baltských Finů také přicházel na svět se vzrostlými zuby.

V lidové pověrečnosti je běžné, že se bytosti s nadpřirozenou mocí vyznačují výraznými či atypickými částmi těla jako např. velký nos a bradavice (u čarodějnic, husté obočí), ďábelské oči (Róheim 1952) nebo pochroumané nohy (Ginzburg 2003). Proto takto poznamenání jedinci v rámci své komunity neměli lehké postavení, pokud došlo k neobjasněnému úmrtí, epidemiím a jiným pohromám, právě oni se dostali do nedůvěry a podezření. Stejným způsobem se zacházelo s dětmi, jejichž narození doprovázel neobvyklý úkaz, jako je tomu při narození dítěte s placentou na hlavě či zvířecími znaky (zuby, osrstění těla, ocásek atd.). Tyto znaky jsou považovány za fyzické projevy vypovídající o zvířecímu alter egu novorozeněte, které se časem projeví v jeho schopnosti transformovat se do zvířecí podoby a vysílat svou duši dočasně pryč. Podle antropoložky Evi Pócs tyto znaky v evropském kontextu jsou ekvivalentem, „přebytečné kosti“ sibiřských šaman (Pócs 1989:259-260).

Další diferenciace táltose od okolí spočívá v jeho chování v dětství, které je odlišné od jeho vrstevníků. Vyznačuje se tichým málomluvným projevem, straní se okolí,

³⁰ „Košilka“ není v maďarském folklóru není až tak obvyklá, jak je tomu v Jižní a Východní Evropě.

a na svůj věk má velkou fyzickou sílu. V dospělosti je naopak spíše hlučný, upovídaný, ukřičený a věčně hladový (Kürti 2000:97).

3.2.2 *Zasvěcení a volání*

“Volání” táltose se nejčastěji objevuje po dosažení věku 7, 12 nebo 14 let. V tu dobu zmizí, nebo jednoduše odejde od rodiny a toulá se po světě. Někdy je odveden jinými táltosi, kteří ho zasvědí do jeho skutečné podstaty. V roce 1725 vypověděla Ilona Borsi, že když jí bylo sedm let přišla pro ni dvojice táltosů, muž a žena, kteří se proměnili v bílého a černého býka a začali spolu bojovat, tak se dělo po celou hodinu (Dioszégi 1958:348).

Pokud nezmizí ze společnosti „onemocní“ nemocí, která se projevuje spasmickými křečemi a následným upadnutím do dlouhého hlubokého spánku. V tomto stavu se táltos nachází po několik dní (nejčastěji 3, 7 až 9 dní), celou tuto dobu se jeho duše pohybuje v jiném světě. Táltos se tak nachází ve stavu transu, ve kterém získává své budoucí nadpřirozené schopnosti stejně jako sibiřští šamani. Pro tento „spánek“ se v maďarštině užívá slovo *elrejtezik - elrrejtezés* (skrýt, zmizet) stejně tak jako jeho synonymum *révűl* (být uchvácen), oba výrazy implikují spojitost s extatickými stavy, nebo-li změněnými stavy vědomí, jež jsou zásadním elementem projevu šamanismu (Hoppál 1992:172). Oba výrazy jsou ugrofinského původu (Ortutay 1979:671, Hoppál 2007:81). Ze soudního výslechu z roku 1720 se dochovala zmínka o odchodu táltose kvůli zasvěcení: *“...ležel jako mrtvý po devět dní, byl unesen do jiného světa, k Bohu, ale byl poslán zpět, aby se mohl vrátit a léčit”* (Ortutay 1979)³¹ Táltos se tedy rodí šamanem, je volán duchy a zasvěcení probíhá během hlubokého transu. Bohužel všechna svědectví týkající se praktikování transu jsou pouze druhotného rázu, všichni o něm pouze slyšeli, ale nikdo ho neviděl na vlastní oči. Táltosové upadali do transu o samotě, během noci. V mnohých případech není známa ani totožnost údajného táltose, museli totiž pracovat v anonymitě vzhledem k negativnímu postoji katolické církve. Právě tyto podmínky nejspíše nutily k tomu, aby se zrození táltose či jemu podobných osob zrozených nestandardním způsobem udržovalo v tajnosti před zbytkem komunity. Opakem těchto zvyklostí je veřejný charakter výběru adepta šamanismu a rituálních úkonů u altajsko-uralských etnik (Klaniczay 1984:415)

V soudní výpovědi z roku 1725 se o táltosvi tvrdí, že se už rodí vidoucí, neboť

³¹ Táltos <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/176.html>

je to dar od Boha a proto se nemusí nic učit³². V následující lidové písni se objevuje odkaz na tento moment:

*Eb-anyától lettél, Z děvky,
Kökényfán termettél, narozený na borůvkovém stromě
Tátos Luca-napján, na den šamanky Lucie
Éjfélben termettél! Narodil ses o půlnoci!*

(Dömötör 1974:157)

Během „spánku“ je táltos rozsekán na kousky a opět složen, tím se mu dostává vědomostí, které normální smrtelník nemůže poznat – opět další ohlas na podobnost se zasvěcením sibiřských šamanů (Ortutay 1979: 6).

Na druhé straně, cesta duše do jiného světa, kdy se tělo cestovatele nachází ve stavu transu, je dobře známým atributem *halottlátó* (vědma jenž komunikuje s mrtvými), nicméně Diószegi tuto persónu maďarského folklóru považuje za dědictví táltose (Pócs 1989: 251).

3.2.3 Spojitost s počasím

Zajímavou vlastností táltose je skutečnost, že poté co se vrátí zpět domů, požádá o mléko. Pokud se mu nevyhoví, rozpoutá v celém kraji bouřku, čímž demonstruje jednu ze svých nadpřirozených schopností. Žádost o mléko je častým projevem táltose podle kterého je možné ho rozeznat. Ovládním počasí zajišťuje dobrou úrodu, nebo trestá lidi, kteří mu nechtějí poskytnou pomoc. Ovládní počasí souvisí s bojem táltose za dobrou úrodu proti jeho protivníkům snažícím se přivodit kraji hospodářské potíže. Silná bouřka a vítr oznamují zápasy táltosů, ty se právě odehrávají během bouřky, která trvá celý čas střetnutí protivníků. V Szatmáru se říkalo, že při silné bouřce spolu bojují táltosové.

3.2.4 Transformace do zvířecí podoby

Dalšími schopnostmi, které musí táltos ovládat, jsou zmizení a následná transformace do zvířecí podoby, nejčastěji do podoby býka nebo bílého hřebce. V této formě pak bojuje proti ostatním táltosům za dobrou úrodu, nebo proti čarodějnicím. Šaman v legendách pasteveckých etnik Sibíře se proměňuje do podoby soba

³² Z „A táltosságra nem tanított senkit mert azt az Isten anyja méhében úgy forálja“ (Komáromy 1910, 360)

(Diószegi 1958:342-355). Podobu hřebce na sebe táltos bere hlavně v pohádkách, v lidových vyprávěních se po nejméně transformuje do bílého býka, který bojuje proti černému býkovi, ale může mít i jiné zbarvení (šedivý vs. černý, modrý vs. bílý). Zásadní je význam světlé barvy zastupující dobrou lokální stranu proti tmavé barvě spodobňující negativní povahu protivníka přicházejícího odjinud. Často má i podobu modrého ohně bez kouře, jež se střetává s červeným ohněm. Oheň bez kouře je symbolem duše (Cser 2000:86). Dalšími schopnostmi táltose jsou předvídání budoucnosti, léčení nemocných nebo uřknutých lidí a zvířat, časté je označení místa kde se nachází poklad a velmi zřídka se objevuje i motiv znovuzrození (Kríza 1989:95, Diószegi 1985)

3.2.5 Souboje táltose (*táltosviaskodás*)

Základním rysem, táltosů je jejich velká bojovnost, o které by se dalo mluvit jako o primárním poslání. Se svým soupeřem se nejčastěji utkávají ve své zvířecí podobě.

Souboje mezi dvěma zvířaty či duchy zvířat o zajištění plodnosti, navzájem se lišících svým zbarvením, tedy světlý vs. tmavý jsou v mytologii známy odedávna. Pravděpodobně se jedná o pozůstatky mýtu slunce, kdy tmavé zvíře je požírač slunce a představuje síly noci, naopak světlé zvíře se snaží slunce osvobodit z jeho spárů. Souboj končí vždy výhrou světlého zvířete. Souboje mezi zvířecími duchy jak je tomu i v případě táltosů jsou pravděpodobně mýtickou paralelou výše zmíněného rituálního zápasu (Pócs 1989:240).

Táltos převážně bojuje s jinými konkurenčními táltosi z okolních krajů, někdy dokonce i z jiných zemí (Německo, Turecko); potyčky se odehrávají na jejich hranicích. Do bojů se také pouští, když se blíží špatné počasí vyvolané cizím táltosem. Podobnou paralelu najdeme v mytologii kavkazských šamanů obsahující totožnou morfologii bojů dvou duší šamanů ze sousedních kmenů (Pócs 1989:264). Vilmos Diószegi se snažil dokázat, že všechny souboje táltose se uskutečňují poté, co upadne do stavu transu (*révül*). Jeho duše na sebe vezme podobu býka a posléze se utká s duší svého protivníka (Diószegi 1958:342-395). Vilmos Diószegi našel podobné představy o boji býků u altajských etniky, hlavně u Jakutů, Burjatů a Mongolů. V lidových příbězích Kazachů se vypráví o bojích býk, kteří byly pomocnými duchy šamanů. Mančuové měli ve zvyk prokázat způsobilost k volbě vedoucího klanu zastavením býka holýma rukama. (Hoppál 2007:79)

Vzhledem k faktu, že většina bojů se odehrává během bouřky, či je její předzvěstí, nabízí se zde spojitost s ochranou celého hospodářství a komunity proti zlým silám způsobujícím krupobití a silné bouře. Na ochranu úrody se často odvolávali táltosové při čarodějnických procesech. V Szent Mihály jednoznačně věřili v zajištění dobrého počasí skrze boje táltose se jeho protivníkem (Kodolány 1945:34-56). V Szatmárském kraji a ve vesnici Csallóköz existuje pověra, že když místní táltos vyhraje, je hospodářský úspěch zaručen, pokud však prohraje, nastane na sedm let období neúrody a všeobecné mizérie (Kríza 1989:101). Je zajímavé, že se boje periodicky opakují, v řadě případů jsou lokální táltosové jednou za sedm let vyzýváni k souboji s táltosi z cizích zemí. Ale většinou se utkávají každý rok v období kolem slunovratů. Číslo sedm pravděpodobně hraje v životě táltose důležitou roli, neboť se vše vtahuje k tomuto počtu již od táltosova příchodu na svět.

Ne všechny boje jsou uskutečňovány z důvodu ochrany úrody a vesničanů. Je zajímavé sledovat, jak se zaměření táltosů měnilo v průběhu času v závislosti na nejakutnější potřebě daného místa. V 17. až 18. století nejsou role táltosů jednoznačné, jejich boje se uskutečňují pro získání „království v nebi“, nejčastěji se zaměřují na pomoc proti čarodějnicím a jejich zlovolným praktikám, jak o tomu informují soudní výpovědi pani Szaniszlai (1711) a paní Bertý (1785) z Debrecénu. Setkáme se i s bojem proti tureckému protivníku, na kterého maďarský táltos útočí sedě na hřbetu draka (Diószegi 1958, Klaniczay 1989:413). Boje za dobré počasí jsou zaznamenány až od konce 18. století. Dochází i k jisté specializaci, kdy se ženy častěji soustřeďují na boj proti čarodějnictví a muži využívají svou sílu k boji proti cizím táltosům.

Říká se, že táltos ví, kdy, kde, s kým a proč se souboje uskuteční. Nikomu se o důvodech nezmiňuje, jen upozorní na to, že k boji brzy dojde. Předzvěstí boje bývá i smutná nálada táltose, neboť ten ví co se bude za chvíli odehrávat. Někdy požádá lidi nacházející se v jeho přítomnosti, aby mu přispěchali na pomoc, v případě, že uvidí jak slábne či prohrává – „*Jen tehdy, ho uhod'te, když vidíte, že bych mohl zemřít*“ (Kodolányi 1945, 35). Pomoc spočívá v útočení na protivníkovy nohy a paznehty, ne v jeho zabití či zranění na jiných částech těla. Po zápase poražený býk-táltos zmizí a vítěz přebírá jeho moc. Paznehty býka mají silnou rituální symboliku, právě v paznehtech se skrývá táltosova síla. Z paznehtů věští budoucnost specialisté, kteří mají k táltosům velmi blízko. Jedná se o *látó* - dítě narozené v rodině jako sedmé v pořadí s placentou na hlavě o palmové neděli (Klaniczay 1989:412). V sedmi letech se u něj projeví dar věštění z paznehtů býka a jeho stop (Kodolány 1945:35).

Z roku 1620 pochází záznam od soudu kde se píše "...*Táltos z Békés bojoval s táltosem z Dobosz, ale táltos z Dobosz byl rovnocenným soupeřem pro táltose z Békés.*" (Ortutay 1979:672). Síla kterou táltos disponoval závisela na jeho zkušenostech z boje; touto cestou se mohl stát silnějším, nebo naopak dokonce svou sílu zcela ztratit.

Když samojedský šaman opouští své tělo mění se do podoby býky nebo soba. Burjaté zas mají legendu o svém totemistickém předkovi jehož zvali Bukha-Nojon (Býčí pán). Ten se dozvěděl o královi Taizhi-khanovi panujícím na jihu Bajkalu, kterého vyzval na souboj, aby se utkal s jeho mocným býkem. Bukha se změnil do světla modrého býka, Taizhi do tmavě skvrnitého a započali s bojem, vítězem se stal Bukha-Nojon (Holmberg 1964:502-503).

3.3 Buben ztracený nebo jen transformovaný

Je zajímavé, že buben, jedno ze základních vybavení sibiřských šamanů u táltosů chybí. Předpokládá se, že dříve táltos performoval s menším příručním bubnem, ale nejspíše už ve středověku se od tohoto způsobu upustilo na základě intervence ze strany církve (Kürti 2000:92). Nicméně silná symbolika bubnu jakožto média a dopravního prostředku se udržela. Buben se mění ve zvíře a odnáší bubeníka (šamana) do jiných světů. Sibiřští šamani svůj buben nazývají koněm, husou, lodí a dalšími přívsky (Holmberg 1964:520). Podle Hoppála šaman ve stavu transu využívá astrálního bubnu k přechodu do jiného světa, v případě táltose je šaman ztotožněn s bubnem (Corraadi-Musi 1989:247, Hoppál 1977:289) V knize od Lászla Listiho z roku 1663 je zmínka o maďarském kapitánu Pálu Kinsim bojujícím proti Turkům a jeho bubnu, který nazýval býkem. Když začala hrát na buben, dali se Turci před jeho silou na útěk (Kürti 2000:96, Komárovy 1891:356).

Maďarské označení pro buben – *dob* – je foneticky identické se slovesem *dob* (vrhnout, převést). V archaické mluvě mělo toto sloveso také význam dát, umístit, nebo dokonce porodit. V západním dialektu maďarštiny byla zaznamenána věta: „*Ne add e a lovadat, dob am még ecs csikot neked*“ V překladu zní „*Neprodávej svého koně, dá ti/porodí další hříbě.*“ (Kürti 2000:93). Užití bubnu pro magické účely má mnoho podob, může se s ním vyvolávat, čarovat, předvídat budoucnost, přemísťovat do světa duchů atd..

Je možné, že funkci bubnu převzala síta maďarsky *szita, rosta*, jejich podobnost nestojí jen na tvaru (Anglický obchodník Richra Johnson byl v roce 1565 svědkem magického

rituálu samojedského šamana, buben který byl při něm použit popsal jako veliké síto), ale také na jeho užití a přenesené symbolice. Symbolika je spjata s agrikulturou, moukou a výrobou chleba. Mouka jako ekvivalent pro fertilitu a hojnost, se dostává do kontaktu s nástrojem, tím dává sítu vedle profánního účelu i nový rozměr užití v magických a rituálních praktikách. Předvídání budoucnosti pomocí síta technikou „otáčení“ je znám v evropském čarodějnictví. Oba názvy pro síto *szita* a *rosta* jsou slovanského původu, navíc využití síta k věštění a čarodějným praktikám je hojně rozšířeno v celé Evropě (Kürti 2000:93). Podle Bély Gundy je technika otáčení síta pro účel věštění více evropská než asijská.

Výraz pro otáčení či třesení sítem v maďarštině je *rostaforgatás*, *rostavétes* nebo *szitalás*. Výrazy vycházející ze slovesného základu *forgatós*, *forgós* a *fordulós* označující třasavý, točivý pohyb. S těmito významy korespondují i lidové tance, kdy se o určitých ženských tanečních pohybových prvcích mluví jako o „třesení sítem“. Lidé Csangó³³ z Moldávie předpovídají budoucnost pomocí síta a žaludů i dnes a sítu říkají jednoduše *dob*. V sebraných pověrách těchto lidí se objevuje víra v předvídání budoucnosti pomocí síta a žaludů jenž nazývají „bobolás“.

„*Te dob, mond meg az igazat, ke vaj eszverontalak, vaj ezek elszertülnek!*“

„*Žádám tě, bubne o pravdu, jestli ne, rozbijí tě na malé kousky, nebo tato zrna musí být rozmetána kolem dokola.*“ (Kürti 2000:95)

Věšebné praktiky pomocí síta byly rozšířeny i v Itálii, zde se pro tento účel používaly fazole hozené na blánu, podle jejich dráhy lety a dopadu mohl věstec vidět budoucnost. Stejným způsobem postupují při věštění i Vořakové (Corradi-Mussi 1989:249)

V oblasti Velké Pusty, se pro léčebné rituální účely používalo síto s koženou perforovanou blánou na kterou se tlouklo jako na buben dřevěnou lžící (Szűcs 1975:46-48). Síta s koženou blánou byla velmi rozšířená, někde se používala až do první poloviny 20. stol. Jiný případ užití bubnu/síta pro léčení pochází ze západního regionu Maďarska. Jistý János Virág byl schopen pomocí bubnu nejen léčit, ale i najít zloděje a ztracené věci. K tomuto účelu používal 41 černých fazolí, které umístil na síto, posléze začal do síta bušit svým nožem. Podle konečné polohy fazolí mohl vyvodit, kde se ztracená věc nalézá (Hoppál 2007:88). K věštění se používaly i uhlíky či kůstky z husy.

³³ Lidé Csangó jsou maďarskou etnografickou skupinu v Rumunsku, hlavně v kraji Bacau, kteří si udrželi maďarský dialekt velice podobný středověké maďarštině. Ve 30' letech se zde prováděly rozsáhlé etnografické výzkumy, stejně tomu bylo i u lidí Székley. <http://mezk.ok.hu> <http://mek.oszk.hu> [Aktivní 19.3. 2012]

Rozšířenou praktikou uzdravování bylo vykuřování pomocí uhlíků a bylin položených na sítu. Táltos Jozsef Rostás z Vajky chodil od domu k domu a nabízel své služby - institucionálního podíval se skrze dírky síta a viděl jak léčit nemocné lidi. Táltos zvaný Kelemeny léčil pomocí uhlíků a bylin položených na sítu.

Výrazy jako *profazzák* či *verik* z maďarštiny rumunských Maďarů (Csangó) jsou používány pro ženu tančící se sítem, jenž do něj zároveň buší v rámci aktu předvídání budoucnosti. Z tohoto kraje pochází i hádanka, která zní:

| | |
|---|---------------------------------------|
| <i>Erdőn vágják,</i> | <i>Vyrobené ze dřeva v lese,</i> |
| <i>falun szárasszák,</i> | <i>vysušené ve vesnici,</i> |
| <i>S az asszonyok táncot jarmak melette</i> | <i>ženy s tím tancují.</i> |
| | <i>Co je to? Síto (Kürti 2000:96)</i> |

V dětské říkance zpívané v jarním období kdy se vrací čápi se praví:

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>Adj Istenem csendes Est,</i> | <i>Snad nám dá bůh pozvolný déšť</i> |
| <i>Mossa össze mind a kettőt,</i> | <i>Umyje tyhle dva dohromady</i> |
| <i>Szita, szita péntek,</i> | <i>Síto, síto v pátek</i> |
| <i>Szerelem csütörtök</i> | <i>Lásku ve čtvrtek</i> |
| <i>Dob szerda</i> | <i>Buben v úterý (Hoppál 2007:88)</i> |

Další podobu kterou na sebe buben může vzít představuje Diószegi : „*Někdy šaman absolvuje cestu na řece a buben je jeho loď...*“ (Diószegi 1968:298). Dokonce i laponští šamani nazývají buben lodí. To vše nás vede k domněnce, že zde existuje návaznost na šamanskou praxi uchovanou ve vzorci buben = síto = loď. Schopnost síta přepravovat svého majitele, či za něj vyřizovat záležitosti se objevuje v příhodě, ve které byl jistý Josef Páli povolán a by zabránil sítu nesoucímu 41 uhlíků strašit dobytek u řeky. To v noci vyrazilo z druhého břehu řeky, aby vyděsilo dobytek až se rozutekl na všechny strany. Páli tomuto řádění zabránil jednoduše, dokázal uhlíky vysypat do vody a od té doby se síto znovu neukázalo.

V roce 1977 zaznamenal Mihály Hoppál se svými kolegy setkání s bývalým pastevcem z jižního Slovenska, který se v povědomí místních lidí udržel díky léčitelským schopnostem svého otce od kterého je později převzal. Muž měl 45 let, sršel energií a bydlel v malém dvoupokojovém domku s ženou a deseti dětmi. Vyprávěl, že už jeho otec byl znám pro svou léčitelskou moc, kvůli které byl často zván k nemocným zvířatům ještě v 50' letech minulého století.

Hoppálův informátor byl nejmladší syn tohoto bači a jemu jako takovému předal otec podle tradice veškeré své vědění. K jeho zasvěcení došlo po dovršení 14. roku, v noci

na křižovatce uvnitř nakresleného kruhu. Podle svých slov musel přestát hrůzné vize které se mu vyjevovaly. Motivy iniciace spojené s vizemi různých monster a trýznění korespondují s modelem zasvěcení u šamana. Jeho otec používal ke svým magickým praktikám kožené síto *böörösta* (Hoppál 2007:87).

O svých léčebných praktikách nechtěl hovořit nijak podrobněji, své vědění poodhaloval jen povrchně a neřekl nic, co by divák při léčbě sám neviděl. I tak, z obdržených informací Hoppál vyvodil jejich velice archaický obsah.

3.3.1 Symbolika koně

Vedle výše zmíněných spojení síta a bubnu se v maďarském prostředí dochovalo ještě jedno spojení, plynoucí z komplexu síto - buben - kůň. Této podobnosti si všiml antropolog a psychoanalytik Géza Róheimi jehož hypotézy následovala a rozpracoval Vilmos Dioszégi (Kürti 2000:88).

Kůň hrál velmi důležitou roli v době kočovného období Maďarů. Vedle jednoznačně nejdůležitější funkce, té jezdecké, zastával v průběhu dlouhého časového období i důležitou symbolickou a rituální funkci. Kůň představoval nejčastější sakrální obětinou pro božstva, bývalo zvykem před bitvou obětovat bílého koně, v pohřebních ritech byl kůň fakticky nebo symbolicky (uzda, soška, lebka) pohřbíván se zesnulými, aby jim pomohl dopravit se do světa mrtvých, zastával tedy roli psychopompa. V hrobech nalezených v Maďarsku jež spadají do období příchodu Maďarů se našly hlava, kůže a dlouhé kosti koně společně se sedlem a uzdou. V ženských hrobech se tyto artefakty nenacházely tak často (Ortutay1964:627), ale nebyly výjimkou. Zatímco v maďarských hrobech se nalézají jen dlouhé kosti a lebka, v avarských hrobech je kůň celý. Bývalo zvykem koně sníst na rituální pohřební hostině. Od přijetí křesťanství bylo zakázáno pohřbívát koňské ostatky do hrobu s nebožtíkem. I tak se důležitost přítomnosti koně při pohřbu, alespoň ve formě symbolické, udržela až do středověku. Dokument z roku 1383, vypovídá o běžné praxi věnovat při pohřbu koně církvi, nebo alespoň zaplatit cenu jednoho koně farnosti (Dömötör 1972:68). V mnoha maďarských regionech se rakev s nebožtíkem ukládala na dřevěnou konstrukci se čtyřma nohama zvanou kůň svatého Michaela (Dömötör 1972:69)

V kronice ze 12. stol. od Anonyma je zaznamenáno několik pověr a rituálů vztahujících se ke koni a jeho obětování. V další kronice *Chronicum Pictum* je zmínka o obchodu mezi Arpádem a velkomoravským knížetem Svatoplukem. Arpád poslal

krásného osedlaného zauzděného koně knížeti Svatoplukovi s tím, že si za něj žádá, hlínu, trávu a vodu. Kníže byl velmi potěšen takovým to obchodem a vzkázal Árpádovi, ať si vezme všeho kolik chce. Árpád tedy nařídil Svatoplukovi aby opustil zemi, která mu náleží, neboť jeho zemi koupil za koně, pastviny za uzdu a řeky za sedlo. Tato legenda odkazuje na spojení mezi Árpádem a Svatoplukem. Pravděpodobně se jedná o starý rituál vykonávaný při záboru země.

V legendě o sv. Ladislavu maďarském králi se vypráví jak v boji proti spojené armádě Pečeňů a Kumánů král zahlédl udatného pohanského bojovníka, jak odváží maďarskou dívku. Neváhal ani vteřinu a jal se dívku osvobozovat, po té co strhl pohana na zem a s pomocí dívky ho přemohl. Během souboje bojovníků se do sebe pustili i jejich koně zobrazované v bílé a modré barvě. Tato scéna je vyobrazena v *Chronicum Pictum* a na mnohých nástěnných malbách v kostelech na Slovensku Maďarsku a Rumunsku..

V lidových pověrách se dochoval představa o koni Matyáše Korvína jménem Holas (Měsíčník) jako o *táltosló*. Tohoto koně mu ukradli Turci, avšak táltos z královského dvora jménem Kampó použil svou magickou sílu aby jej přivedl zpět.

Jak jsem uvedla výše, existuje spojení mezi sítím, bubnem a koněm. Většina sít se vyráběla z drátu či kůže, ale dříve se síta dělávala i z koňských žíní. O takovém sítě se zpívá v následující lidové písni:

| | |
|--|---|
| <i>Azért, hogy a szita, rosta kerek,- Én vagyok a hires magyar gyerek, Ha kantáross lovon járok, Akkor szeretnek a lányok.</i> | <i>Sító a sítka jsou obě kulatá, Já jsem ten nejlepší maďarský hoch, Když jedu na svém zauzděném koni, Dívky se domě zamilují. (Visky 1934:43)</i> |
|--|---|

V hádance pocházející z kraje Szatmár se také dochovalo toto spojení v hádance: „*Mám koně, který řehťá v každém okně.*“ . Co je to? Buben (Visky 1934:368)

V pohádkách se často objevuje motiv kouzelného koně, *táltosló*, který na první pohled vypadá zcela obyčejně až uboze ve srovnání s ostatními ze stáda. Ve své plné kráse se zjeví poté, co sežere hořící uhlíky (Kürti 2000:91). Jeho magickou sílu však rozpozná pouze hrdina, kterému pomůže v zázračném úniku z nebezpečí, nebo mu poradí jak utéci (Kríza, 1989:95). *Táltosló* je někdy také pomocným duchem samotného táltose (Kürti 2000:95). V jiném typu pohádek pomůže hrdinovi dostat se na strom sahající až do nebe aby zde zachránil princeznu, před samotným letem se kůň několikrát otočí a zadupe. Tento motiv koresponduje s letem šamana k vrcholu stromu světa během iniciace, jak je tomu u sibiřských a altajských šamanů (Palkó 1995:120).

Lehce běžící kůň s krásným krokem se nazýval *táltos*. Lidé z kraje Szeremle také označovali rychlého koně jako *táltos* : „*Máme koně, jako je táltos, nedohlédne do nebe či země, jen jde všude a proti všem*“ (Kürti 2010:97). Zde je ukrytý odkaz na jistou zvláštnost excentrického pohybu, jímž se *táltosové* vyznačují. V jedné vesnici žila žena o které se říkalo, že se pohybuje jako *táltos*, protože když šla po ulici neustále zvláště pohybovala všemi končetinami (Kürti 2000:98, Fejős 1985:57).

Pro pohyb koně i člověka, který přešlapuje na místě, je v maďarštině výraz se *dobbantás*. Právě přešlapováním/dupáním *táltos* označuje kde se nalézá poklad. Kálmány na začátku minulého století zaznamenal vyprávění ze Szentes, kde místní vypověděli, že jeden *táltos* spal po tři dny, poté se probudil, napil se mléka, jednou zadupal a zmizel. Soused hned dobře poznal, že na tom místě bude skrytý poklad, vykopal ho tedy a stal se bohatým mužem (Kalmány 1917:267) V jiném případě *táltos* jménem Pista Pénczásó (Hledačpokladů) říkal lidem ať kopou tam kde zadupe a poklad bude nezasvěceným odhalen (Kürti 2000:98).

Pohyb dupání *dobbantás* je často opakující se motiv v maďarských lidových tancích, kdy se dupe v klíčových místech písně (v kraji Szabolc). Rituální dupání je přítomné i v lidovém tanci pastevců v Transylvánii.

Spojitosť s magickým dupáním se nalézá v pohádce kde se hrdina musí dostat na vrchol vysokého stromu za svou milou, ale aby se tam mohl na svém *táltosló* dostat, musel kůň nejprve skočit, zadupat a teprve pak mohl vyrazit k vrcholu. Před každým magickým úkonem musí kůň provést takovýto malý „rituál“ (Kürti 2000:102).

3.4 *Táltos* a změněné stavy vědomí

Je mnoho způsobů, jakými šaman dosahuje změněného stavu vědomí. Velmi rozšířenou praxi představuje intoxikace halucinogeny, v oblasti Sibíře pak především muchomůrkou červenou. Nečastější technika však spočívá ne v intoxikaci, ale v kombinaci rytmického zpěvu, tance a bubnování. Použití halucinogenů na Sibíři není tak časté, jak by se mohlo zdát, třeba u Ost'aků jsou vyčleněny jen pro speciální příležitosti. Dlouho se předpokládala absence těchto technik k navození dlouhého „spánku“ u *táltose*. Diószegi odmítal v případě *táltose* užívání halucinogenů k navození *révülés*. Spíše se domnívá, že by se v tomto případě mohlo jednat o dechovou techniku (Kürti 2000:105, Diószegi 1958:107-108)

Nicméně literární historik Lóránd Czigány poukázal na zajímavé spojení mezi zvykem

táltose pít mléko a muchomůrkou. Mléko je podle všeho hlavním potravinovým zdrojem táltose, druhým jsou pak vejce. Nikde není řečeno proč právě mléko, je tak důležitý element v životě táltose. Všeobecně rozšířená představa je, že když se táltos objeví před vaším domem, rozpoznáte ho podle otrhaného vzhledu a žádosti o mléko. Pokud mu mléko odmítnete dát odpoví: „ *Dobře, pokud nemáte mléko, budete mít vodu!*“ a rozpoutá velkou bouřku. Potřeba mléka se u táltose vysvětluje jako bezprostřední reakce na požití halucinogenní houby a následná potřeba co nejrychleji detoxikovat tělo. (Hoppál, 2007:92, Kürti 2000:104). Nicméně neexistují žádné etnografické důkazy faktického použití muchomůrky v rituálech spojených s táltosem. Pokud se podíváme na zbytek evropského prostředí, nalezneme zde všeobecnou praxi pití mléka v čarodějnictví (Kürti 2007:105), stejně jako používání muchomůrky v milostné magii (Hoppál 1989:435).

Taková žádost o mléko je i v jedné dětské říkance, kde si malý býk žádá o mléko, pravděpodobně se jedná o táltose:

| | |
|---------------------------------|--|
| <i>Bölön bika, nagyapó</i> | <i>Plačící býk, dědečku</i> |
| <i>Adsz-e tejet nagyanyó</i> | <i>Dáte mi mléko babičko?</i> |
| <i>Nem adhatok, mert nem jó</i> | <i>Neműžu, protože už není dobré.</i> |
| <i>Belehullott a pondró</i> | <i>Čtyři červi se do něj dostali (Kürti 2000:97)</i> |

Navození změny vědomí pomocí fyzických praktiky se taktéž dají vystopovat v lidové tradici, byť ve velmi pozměněné podobě a často se zapomenutým významem. Jedná se především o tance a dětské hry, založené na rychlém rotačním pohybu.

Na severu Maďarska ve vesnici Nagyréde se tančí tanec, při kterém se ženy drží navzájem za ramena, zpívají a točí se v rychlém a pomalém tempu ve směru hodinových ručiček i v proti směru. Tento tanec nazývají *szédülés*, což můžeme přeložit jako motající se či na omdlení (Kürti 2000:103).

V jedné dětské hře s názvem „Kdo ukradl vola“ se setkáme s konečným omdlévacím efektem způsobený rychlým točením. Jedno z dětí má roli soudce, ostatní děti předvádějí, jakým způsobem ukradly vola, každý sám za sebe. Až uzná soudce za vhodné, dá signál a děti se začnou točit, jak nejrychleji mohou, kolem své osy. Kdo první upadne, ztrácí statut nevinného a je tedy pravým zlodějem (Kürti 2000:104). Je zajímavé, že variantu této hry, ač v pozměněné verzi, a se zapomenutým koncem, jsem nedávno viděla v televizi. Jednalo se o pořad na televizní stanici Prima, ve kterém se pět účinkujících zve navzájem do bytu, kde pro ostatní uvaří jídlo a připraví zábavu.

Jedna Romka si pro své návštěvníky připravila hru, kterou ji podle jejích slov naučil tatínek a tatínka zas dědeček. Princip spočívá v tom, že jeden je soudce a ostatní předvádí a vypráví jak a co ukradli v bytě. Soudce se nakonec rozhodne, který z nich je zloděj. Jak je vidno, je zde velice blízká podobnost s hrou na ukradeného vola, až na absenci závěru hry, který byl jistě v průběhu generací zapomenut. V klasické kolekci dětských her a tanců sebraných Áronem Kissesem (*Magyar ygermekjáték-gyűjtemény* 1891) se vyskytují dvě verze této hry, obě končí upadnutím jednoho z hráčů na zem.

Je možné, že kruhové tance, nebo tato dětská hra vycházejí z techniky užívané šamany ke změně vědomí, podobné taneční techniky jsou rozšířené po celé Evropě.

Maďarští etnografové se domnívají, že se dochovala jedna z rituálních písní používaných tátosem-šamanem v popěvku "*haj, reg### rejtem*". Popěvek se může překládat jako "*pracuji s magií*" nebo jako "*révüléssel révülök*" "*Jsem v extázi, jsem v transu*". Vychází se názvů pro šamanovu píseň u Ob-ugrijských etnik *kai, kei* jenž jsou etymologickým ekvivalentem pro úvodní zvolání *haj, hej* – název pro maďarské šamanské písně může znít *hajgatás* (Ortutay 1979)³⁴.

Písemné doklady o extázi a změně stavech vědomí v maďarském prostředí nám zanechal Marco Bandini, italský biskup, který misijně navštívil Moldávii, v oblasti kde žijí Csangó. V roce 1648 napsal o svých zkušenostech v tomto regionu záznam, kde se zmiňuje o rozšířené praxi extáze.: „*Čarodějové jsou jimi (Maďary) drženi v tak velké úctě, jako jsou vážení a zbožní učenci v Itálii. Praktikování a učení magie a šarlatánství je váženo a přístupno všem. Kolik modliteb jsem obětoval Bohu! Kolik příležitostí se mi naskytlo k vyzkoušení mé tolerance, když jsem slyšel a viděl praktikovat to odporné šarlatánství! To co se můžeme dočíst o starověkých věstcích v neuvěřitelných příbězích ze antiky, zde můžeme osobně zažít. Kdykoliv si čaroděj přeje dozvědět se něco o budoucnosti, vymezí si určité místo, kde setrvává po celou dobu v mumlání, přitom kroutí hlavou, jeho oči se protácejí, jeho ústa se kříví, jeho čelo a tváře se svažují, jeho výraz je pokroucený, pažemi a nohama se ohání kolem sebe a celé jeho tělo se třese. Pak sebou mrští na zem, zde zůstane ležet jako bez života po dobu tří až čtyř hodin. Když konečně opět nabude vědomí, je to pro přihlížející ošklivý pohled. Nejdříve pomalu ožíví třesoucí se končetiny, pak, jako kdyby byl posednut ďábelskými duchy, protáhne si všechny končetiny, prsty na rukou a nohou tak moc, že nikdo*

³⁴ Figures of the world of belief s <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/176.html> [Aktivní 19.3. 2012]

nepředpokládá, že by se vrátily zpět do kloubních pouzder. Nakonec, co mu bylo vyjeveno ve snu vyloží jako budoucnost. Když někdo onemocněl, nebo něco ztratil, obrátil se k čarodějovi. Když někdo viděl, jak se jeho spřátelené duše či patroni od něho odvracejí, pokusil se je získat zpět pomocí magie. A když má někdo nepřítel, magie je považována za nejlepší způsob, jak se pomstít. Praktiky tolika různých čarodějů, šarlatánů, jasnovidců a podvodníků nemohou být spřízněny v jenom svazku.(Hoppál 2007:90-91, Domokos 1931)

Z výše uvedeného vyplývá jak rozšířenou praktikou bylo v té době navození skutečného nebo jen zdánlivého extatického stavu, zcela podobného těm, se kterými se setkáváme u sibiřských a altajských šamanů.

3.5 Táltos v ženské podobě

Ženské podobě táltose se nevěnovala téměř žádná pozornost. Arnold Ipolyi, který napsal první komplexní maďarskou mytologii v knize *Ungarische Mythologie* (1854) předpokládá, že táltosem se mohli stát pouze muži, ženy spadaly do jiné čarodějnické kategorie (Ipolyi 1884:447, Dömötör 1984:424). Stejný názor zastával i Géza Róheimi, který ženám taktéž přiřadil pouze status čarodějnic a vědem.

Nicméně, funkce šamanů zastávali v předkřesťanské době u Maďarů pravděpodobně jak muži tak ženy. Našlo se několik hrobů, ve kterých byly uloženy ženské ostatky společně s bohatou hrobovou výzdobou, jež odkazovala na velký vliv a úctu. Už Czaplíková ve svých terénních výzkumech mezi sibiřskými a altajskými etniky zaznamenal obě pohlaví v roli šamana a věnovala tomto fenoménu 12. kapitulu ve svém stěžejním díle *Aboriginal study*. Hlavně u paleosibiřských etnik se udržoval zvyk transgenderu, šamani nosí ženské šaty a vykazují chování ženy, neboť se věří, že jeho síla bude tím větší (Dömötör 1984, 424, Diószegi, Eliade). Z toho se dá usuzovat, že i u Maďarů zastávaly funkci šamana ženy. První kdo se věnoval problému maďarských šamanek byla Tekla Dömötör. Jako hlavní informační zdroj pro její badatelskou činnost posloužily převážně historické soudní záznamy.

Důkazy o ženských táltosích nám tedy poskytují záznamy výpovědí u soudů probíhajících od 17. do 18. století v rámci čarodějnických procesů. Mnoho lidí, kteří o sobě prohlašovali, že jsou táltosi bylo osvobozeno, neboť se odkazovali na své pozitivní životní poslání a to boj proti zlým silám a čarodějnicím. Důležité bylo svědectví svědků, kteří potvrzovali obhajobu obviněných. Jak v ostatních evropských

zemích, mezi obviněnými byly v převážné většině ženy, mnoho z nich se odkazovalo na své poslání táltose a vyprávělo o svých schopnostech.

V roce 1626 stanula před soudem v Debrecénu žena zvaná Elizabeth Tátos. Ta prohlašovala, že je táltos a jejím pomocníkem je drak. Odmítala jakékoliv spojení s ďáblem. I tak zazněl rozsudek trest smrti, a však protože byla v té době těhotná od rozsudku se nakonec ustoupilo (Komáromy 1910:911). Ve vyprávěních se někdy táltosové bijí s drakem, nebo je drak jejich pomocníkem.

V roce 1711, opět v Debrecénu, proběhl soud s Annou Szaniszlai. Svědci vypověděli, že umí předvídat budoucnost, či najít ztracené peníze. Jiní svědci tvrdili, že své schopnosti měla již před narozením, ale schopnost nalézt poklad se naučila od Turků. Soud ji za její provinění proti křesťanským mravům udělil trest ocejchování (Komáromy 1910:249)

V roce 1725 se András Barta hájil před soudem, že je táltosem stejně jako jeho dcera, která se narodila se dvěma zuby. Táltosi prý byli již před narozením. Potvrdili schopnost létat vzduchem, kde bojují o svou sféru působnosti (Komáromy 1910:420).

V roce 1728 v kraji Ugocsa, žena obviněná z čarodějnictví tvrdila, že je táltos a léčí nemocné lidi. Prý půlku své síly nakonec ztratila, po té co byla uřknuta Tatarem (Komáromy 1910:475)

O léčebných praktikách se zmiňuje i Fehér Istaván, jenž měl nemocnou dceru s chromýma nohama, kterou léčila Hajduné. Jednou si k léčení pozvala pomocníci, obě se proměnily ve dva bílé býky, kteří se společně procházeli po seně a bylinách, jejichž pomocí ženy léčily nemocnou (Dioszégi 1958:348).

V roce 1735 v Miškolci očití svědci vypovídali o bitvě mezi táltosi, kdy táltosky byly oddělené od táltosů. Jiný svědek odhaduje počet táltosek v regionu až na sedm set (Dömötör 1984:425).

V folkloru a lidovém vyprávění se setkáme jen velmi zřídka s motivem táltosek, byť jsou dochována některá vyprávění o těchto ženách.

V ústním podání se tradovaly příběhy, které se kdysi někomu staly. Gyula Szalkai

slyšel od ženy z vesnice Mátészalka příběh o mladé dívce, která k ní jednoho dne přišla a poprosila o dvě vejce. Žena jí poskytla nejen vejce, ale i nocleh. V noci, ve svitu měsíce uviděla žena, že je dívčino tělo pokryté mnohými ranami. Žena chtěla vědět co se jí stalo a dívka jí odpověděla, že je táltos, a od rodičů odešla v sedmi letech a v tento den o úsvitu se má utkat se svým dlouholetým nepřítelem. O úsvitu se pak zjevil černý býk, samotná dívka se proměnila bílého býka. Řekla ženě aby ji během boje nesledovala, ta ale neposlechla a strčila mezi nepřátele metlu a tím přerušila boj. Od té doby dívka ztratila svou moc.

4. Táltos a jemu podobné postavy v evropském prostředí

Postava táltose není v evropském prostředí solitérem, v jižní a východní Evropě se vyskytují velice podobné postavy. Jejich společnými jmenovateli jsou: 1. schopnost zajistit prosperitu společnosti a zároveň ji ochránit před epidemiemi, špatným počasím a neúrodou způsobenými zlými silami; 2. využití transu jako prostředku k vyslání své duše mimo tělo; 3. schopnost brát na sebe zvířecí podobu. Dokonce stejně jako táltos bojují proti konkurentům z okolních oblastí. Jak je výše uvedeno, všichni disponují schopností upadnout do stavu transu, ve kterém jejich duše opouští tělo aby vykonala nějakou povinnost. Tyto vlastnosti svou povahou explicitně odkazují na šamanismus. V rámci snahy o nalezení substrátu z něhož vychází víra evropského čarodějnictví, se vědci zaměřili na postavy čarodějů, čaroděnic, vědem a dalších bytostí používajících různé mediátorské techniky na navázání kontaktu s duchy. Velmi podobné vzory shledávali v konceptuálním systému šamanismu. Rod evropských šamanistických kouzelníků popsaných jako čarodějníci zajišťující fertilitu, se stal prominentním tématem výzkumů. Zavedlo se nové terminologické spojení "*evropský šamanismus*", ze kterého vychází i Roman Jacobson, který v 40.-50. letech odhalil šamanský charakter jižních a východních slovanských heroických eposů (Pócs 1999:13) Mimo táltose s jeho pravděpodobným altajsko-uralským původem, bychom v případě střední, jižní a východní Evropy měli mluvit o různých přeživších elementech šamanismu - reliktech-transformovaných a přizpůsobených tak, aby zapadaly co nejvíce do konceptu křesťanství. Nejvíce se tyto relikty projevíly v negativní konotaci ve víře v čarodějnictví (Klaniczay 1984:413). V mnohotvárné vrstvě pověr nashromážděných kolem pozdějšího oficiálního stereotypu čarodějnictví, jsou zahrnuty prokazatelně starší prvky.

Rovněž rozdělení jevů jako jsou noční bitky ve stavu extáze za prosperitu komunity, anebo sezónní obřady založené na převlecích za zvířata, překračovalo hranice indoevropské oblasti. Vynořovaly se kontaktní kulturní oblasti –Laponsko, Maďarsko –, ani t to však uspokojivě nevysvětluje rozptýlenou a časnou přítomnost šamanských rysů na evropském kontinentu (Ginsburg 2003:246)

V roce 1984 publikoval Istvánovics svůj příspěvek, kde poukázal na značnou podobnost mezi osetským šamanem na jedné straně a benandanty a čaroději ze severozápadní části Balkánu na straně druhé. Zásadní shoda spočívá v nezbytnosti narodit se s „košilkou“, ten kdo se takto narodí je vyvolený. Osetský šaman zvaný

burkudzäutä, vedle košilky, také periodicky upadá do transu a ubírá se do světa mrtvých. Soslan, hrdina z osetských legend, který vstupuje do podsvětí, velice připomíná hrdinu popsaného v legendách Tatarů a Burjatů (Ginsburg 2003:246). Kavkazská paralela vyvrací přesvědčení o výjimečnosti šamanistické tradice narození se placentou na hlavě jako indikačního znaku vyskytující se výlučně u slovanských potažmo evropských národů. Řeč je o severoitalských benandantech, srbo-chorvatském kresnikovi, vlkodlaku a zduhačovi.³⁵

Podle Évi Pócs primární funkcí balkánských čarodějů bylo především zajištění úrody a ochrany před zlými silami, nemůžeme však opomenout jejich další funkci, důležitou hlavně v indoevropském kontextu, a to zprostředkovávání komunikace a setkávání s mrtvými předky. Komunikace probíhá jak s mrtvými, tak s ochrannými duchy komunity, kteří jsou připodobňováni k předkům komunity. Všechny tyto postavy se vyznačují periodickými návraty během tzv. „času smrti“, tedy během období Vánoc, Velikonoc, Letnic o úplňku či zatmění. Lidem narozený v tomto čase byl udělen ve společnosti zvláštní status, právě oni měli nejsilnější predispozici k tomu stát se po smrti či již během života démonickými bytostmi, které mají přirozené spojení se světem duchů (Pócs 1989:263).

Má se za to, že postavy jakými jsou benandant, zduhač a další zastávaly funkci spirituálního leadera komunity, která se však velmi brzy vytratila po převzetí této funkce oficiálními duchovními. Praktiky čarodějů a schopnosti jim připisované se různí v závislosti na kolektivním vědomí lidí, mytologii a rituálních praktikách jejich společnosti. Exaktní determinace jejich původu je stále neřešitelným problémem, jediné co můžeme je poukázat na jisté spojení a podobnosti vyskytující se napříč jihovýchodní Evropou až k Baltu jež, nás zavedou až do tureckých a íránských oblastí (Pócs 1989:253) Navzdory faktu, že v indoevropském prostředí se tito lidé nemohou považovat za šamany, odhalují jisté parašamanistické charakteristiky, které nás nutí nahlížet na ně spíše jako na pozůstatky společného primitivního kulturního základu, nebo při nejmenším prehistorický kontakt se stepními nomády vyznávajícími šamanismus (Corradi-Musi 1989:247) Ginsburg ve své studii o Benandantech prokázal existenci podpovrchové jednoty euroasijské mytologie, jež je plodem kulturních vztahů sedimentovaných během tisíciletí. Mytické a rituální izomorfismy, z nichž vycházel,

³⁵ Na východě Srbska, v Bulharsku, Makedonii a Albánii existuje víra v čaroděje nazývaného zmej/zmaj/zmija který se nemusí narodit s placentou, ale rodí se z *hadího otce* který pochází z jiného světa, tam je taky zmej zasvěcen a může do tohoto světa cestovat jeho duše (Pócs 1989:253).

odkazovaly na sérii výměn, kontaktů a afilací mezi různými kulturami prostřednictvím oblastí Kavkazu a Balkánu (Ginsburg 2007:309-310).

Jak jsem výše uvedla, postavy typu táltose, zduhače a dalších se postupem času inkorporovaly do systému víry v čarodějnictví a byly kontaminovány pověrami vztahujícími se k vampírům či vlkodlakům. Démonizace jejich postav a schopností vedla k perzekuci těchto osob nejen na regionální úrovni, ale docházelo i k jejich celoplošnému pronásledování, neboť jejich postoje a schopnosti byly ve společenském konsenzu jednoznačně kacířské. Lidé k nim chovali ambivalentní přístup, na jedné straně jim tyto jedinci mohli svými schopnostmi pomoci, ale stejně tak mohli své schopnosti použít proti nim. Síla jejich pozice spočívala v tom, že se v krizových obdobích stávali někdy jedinou nadějí; možností jak stav věci obrátit k lepšímu.

Na Balkáně a v jižní Evropě se v pověrách vyskytuje mnoho postav s podobnými atributy (ochrana před špatným počasím a transformace do zvířecí podoby), které se jsou nazývány různými jmény. Já jsem vybrala pouze několik příkladů, jenž jsou v etnologii a folkloru dobře zpracovány a jejich podstata je jasně viditelná i přestože se povědomí o těchto osobách velice rychle vytrácí, či se o nich dozvídáme až ze sekundárních zdrojů. Skrze pověry a báchorky se nám poodhalují jejich původní funkce ve společnosti

4.1 Benandanti

Nejznámějšími příkladem bojovníků za úrodu jsou benandanti, kterým se věnoval ve svých studiích Carlo Ginzburg, jeho hlavním informačním zdrojem se staly především soudní záznamy z inkvizičních procesů. Inkvizice považovala benandaty za kacíře a čarodějnice/čarodějníky, přestože své činy obhajovali na základě přirovnání k povoláním božím bojovníků proti zlým silám. Benandanti se vyskytovali v severovýchodní části Itálie v regionu Friuli (Furlandsko), křižovatce italského, německého a slovanského folklóru.

Hlavní úloha benandantů spočívala v protekci vesnické komunity před útoky čarodějnic/čarodějů. Jednak odhalovali čarodějnice, a vedli aktivní boj proti jejich kouzlům léčili uřknuté, ale hlavně čtyřikrát do roka (v sezónních obdobích zvané Quattro Tempera) svedli kolektivně oficiální bitvu s čarodějnicemi a zlými mocnostmi za dobrou úrodu a počasí. Čtyři souboje časově odpovídají čtyřem sezónám a vždy se odehrávají o čtvrté noci. V tu dobu benandanti upadnou na několik hodin do transu a jejich duše opouští tělo a připojuje se k ostatním duším benandantů, aby

společně bojovali proti čarodějnicím. Na určené místo se čarodějnice i benandanti dostávají na hřbetě zvířete (kočka, králík aj.), nebo přímo ve své zvířecí podobě. Bitva se odehrává na pláni, kde obě zneprátelené skupiny vykazují armádní charakter, tedy mají své velitele a kapitány, dokonce mají i své vlajky: za čarodějnice tři černé d'ábly ve žlutém či červeném poli, benandanti zas lva na bílém poli. I nástroje se kterými se bijí má každá strana jiné, čarodějnice útočí čirokem, druhá strana pak větvičkami fenyklu.

V rámci furlandského regionu se v některých oblastech věřilo, že se benandanti přidávají k průvodu mrtvých duší vedenému *Dobrou paní*, ve kterém se setkávají se svými zesnulými příbuznými od nichž mohou získat užitečné informace a novinky a předat je tak pozůstalými v komunitě (Klaniczay1984:405).

Základní podmínkou jak se stát benandantem je narodit se s placentou na hlavě, bylo zvykem či spíše nezbytností nechat ji i s novorozenětem pokřtít. „Košík“ se pečlivě uschoval, nebo ji vlastník nosil celý život kolem ramen, neboť ona zajišťuje spojení se světem mrtvých a i další schopnosti. Ztráta placenty znamená ztrátu schopností.

K prvnímu povolání k povinnostem benandanta, tzv. „volání duchů“ dochází kolem dvacátého roku života, adept výzvu nemůže odmítnout, ani to nejde. Celé první zasvěcení vypadá následovně: o tradičním čtvrtku upadne adept do transu, posléze se mu zjeví jiný benandant, anděl nebo Bůh, jenž ho vyzývá za současného bubnování na buben aby se připojil ke shromáždění ostatních. Od této chvíle se musí účastnit všech bitev na dalších dvacet let, navíc získává schopnost rozpoznat čarodějnice, nesmí o ní však mluvit pokud někoho neuřknula, jinak ho čarodějnice bude trápit.

I osudem benandantů se nakonec stalo upadnutí v nemilost inkvizice. Z role spirituálního leadera své komunity se stali kacíři a čaroději. Je zajímavé sledovat vývoj změny pohledu na věc, kdy ve spisech z prvních soudních přelíčení vypadají výpovědi velice individuálně a obžalovaní si stojí za svým. V průběhu let se ale výpovědi začínají unifikovat a asimilovat ve víru v čarodějnickou podstatu - vše směřuje ke standardizované představě sabatu a spolčení s d'áblem.

4.2 Kerstniks (Kersniks)

Kersniks představuje další analogii k benandantům a táltosovi. Víra v tuto bytost je rozšířená hlavně v oblasti Istrie a Slovinska. Stejně jako předešlí táltosové a benandanti i kersniks je zarytým nepřítelem čarodějnic nebo li *strigas*. Svou moc k boji proti nim získal díky narození s placentou na hlavě, kterou celý život nosí kolem

svých ramen. Aby mohl bojovat s čarodějnicemi, musí nejprve v noci upadnout do transu, posléze mu z úst vylétne černá moucha zvaná Parina, jež představuje jeho duši, a odletí na hranice kraje, kde se v podobě psa, koně nebo obra utká se svými protivníky. Jestli kersniks vyhraje, nebude úroda zničena. Velice důležité je s tělem nalézajícím se ve stavu transu nehýbat, opak má za následek smrt (Klaniczay 1984:408-409)

Podle jiných pověr z oblasti Istriie má každý klan svého kersnika a svého kudlaka, jenž je protivníkem kersnika. Oba dva na sebe berou podobu zvířete, nejčastěji kozy, vola či koně, navzájem se od sebe liší podle zbarvení, kersnik má světlou srst, zatímco kudlak je vždy tmavý. Ke svému povolání je kersnik vyzván při dosažení věku 7, 18 nebo 21 let jiným zkušeným kersnikem poté, co upadl do transu.

V Istrii se vyskytuje další postava s podobnými atributy jako kersnik a to vucodlachi, který stejně tak chodí na křížovatky hlavně v období Quattro Tempera bojovat za úrodu s čarodějnicemi. Směrem dál na východ Slovinska se cíle kersníků mění, již nejsou zarytými nepřáteli čarodějnic, ale soustředí se více na sebe a své soupeře jak je tomu u táltosů. Bojují mezi sebou navzájem jako ochranitelé svých regionů. Kolem sv. Barbary a sv. Antona se střetávají v oblacích, projevem těchto soubojů jsou blesky bez hromů (Klaniczay 1984:410).

4.3 Zduhač

Zduhač a jemu podobné postavy na Balkánu a Ukrajině jsou úzce spojovány s magií počasí, především s větrem a bouřkami, kde figurují i jako větrní čarodějové či démoni, kteří mohou mít zároveň status ochranných duchů komunity. Pozitivní nebo negativní charakter je jim přisuzován na základě jejich příslušnosti ke kraji a komunitě ve distinkci my a oni - dobrý a špatný.

Tato postava je známa v Srbsku, Bosně, Hercegovině a Černé Hoře. Zduhač je vždy mužského pohlaví, jeho hlavním cílem je zajistit dobrou úrodu své komunity na úkor konkurenční sousední komunity. Každý klan či region má svého vlastního zduhače bojujícího za jejich aktivity a hospodářství.

Důležitým faktorem opět představuje narození s placentou na hlavě, která se musí nechat pokřtít a je nutno ji nosit stále při sobě. Boje se odehrávají v noci na hranicích mezi konkurenčními oblastmi, za pomoci různých zemědělských nástrojů, nejčastěji metly a nádoby na mléko. Cílem boje je vzít nepříteli jedno, nebo druhé, tím se bitva vyhrává. V případě získání koštěte nepřítel je zajištěna dobrá úroda, pokud je zabavena nádoba

na mléko, v následujícím časovém období se nikdo o dojnost krav nemusí obávat (Klaniczay 1984:410).

Zduhač upadá do transu během bouřky, když se blíží, přestane zduhač pracovat a odejde na klidné vzdálené místo, kde upadne do hlubokého spánku. V takovémto stavu se nachází po celou dobu trvání bouřky. Po odeznění se probudí velice vyčerpaný je nahý a mokrý. Podobně je tomu tak i u čaroděje nazývaného *plantenyk*, *chmurnika* známého z lidových vyprávění u východních i západních Slovanů. Tten zmizí v mlze a zpět se dostane na obláčku nebo se sveze po duze; do nebe se dostává šplháním na strom (Pócs 1995:255). S bouřkou přicházejí zlé síly, tedy zduhači z okolních krajů společně s démony, aby škodili dané komunitě. Obě znepřátelená vojska se utkávají v nebesích a můžou být slyšena i spatřena. Také tento konkurenční boj, ostatně jako již předešlé zmíněné, vychází z archaického dualistického systému vidění světa vymezeného se lidským a nadpřirozeným světem, živým a mrtvými. Tyto zápasy mají pravděpodobně kořeny ve starých kmenových kulturách ve spojitosti s kmenovým duchovním průvodcem identickým s kmenovým předkem (Pócs 1995:57).

Označení zduhač má svůj původ v řeckém *stoicheio* (stín) naznačujícím démonickou podstatu této figury. V Řecku, Bulharsku, Makedonii a Rumunsku je zaznamenána víra v existenci duchů-průvodců nejen celé komunity ale i jednotlivce zvaných *stihija*, *stoicheion*, *stafia*. Jedná se o zemřelé členy komunity, kteří se vraceli zpět ve zvířecí podobě, aby ochránili členy své rodiny a celé vesnice před nenávisťnými démony kteří vzešli z duší mrtvých náležejících ke stejné či cizí komunitě. V rámci stejné komunity se tedy dělí duchové mrtvých na pomocné a ďábelské, tím ale nebezpečí nekončí, *stoicheion* se musí šikovat i proti zlovolným duchům z konkurenční vesnice, nebo přímo proti duchům cizincům.

Zduhač měl často podobu zvířete (psa, vola, berana, kozla atd.). Na několika místech v Srbsku zastávají přímo vybrané kusy roli ochránce rodiny a stáda, z tohoto důvodu se nesmějí zabít.

5. Táltos v moderním Maďarsku

V době komunismu docházelo k omezování náboženské svobody, persekuci a sledování veřejně nábožensky činných, skupin či jednotlivců praktikujících různé náboženské směry bezpečnostními složkami. Pád komunismu přinesl svobodu vyznání a libovolného sdružování zájmových skupin. Zájem Maďarů se obrátil i směrem k šamanismu, jehož moderní podoba založená na práci s vlastní individualitou, na místo původní funkce šamana pracovat holisticky pro celou komunitu. V učení šamana je spatřována cesta ke sebezdokonalování, vedoucí skrze individuální či kolektivní spirituální zážitky.

Zásadní vliv na soudobou podobu šamanismu o kterém se mluví jako o neošamanismu či urbanšamanismu, tak jak ho vidí populace západního světa má bezpochyby americký etnolog Michael Harner se svou koncepcí Core Shamanism. Harner. Založil nadaci Foundation for Shamanic Studies mající příznivce po celém světě a prostřednictvím své knihy *Tajemství šamanismu*, která je spíše návodem jak se stát šamanem, přiblížil magicko-náboženské praxe přírodních národů v jednoduchém schématu člověku moderního západního světa, dychtícímu po zapomenutém souznění s přírodou. Ve svém učení vzal poznatky o náboženství jednotlivých tradičních převážně indiánských společností. Harner z nich vyabstrahoval obecné učení, ve kterém shrnul jinak komplexní jevy do několika jednoduchých úkonů a cvičení, skrz něž se může jakýkoliv duchovní hledač stát šamanem poté co dosáhne šamanského stavu vědomí a pozná své pomocné duchy.

S šamanismem se hlavně v 90. letech začala ztotožňovat i další hnutí jímž jsou blízká environmentální témata a pohled na svět skrze ekologické idee. Pohled na Zemi jako na živoucí Gaiu ke které máme své povinnosti a závazky jímž je bohužel stále těžší dostát v moderním světě přesyceném technickým pokrokem a globalizací.

Harner navštívil Maďarsko již v devadesátých letech, kdy se kolem jeho postavy vytvořila skupina příznivců hlavně z řad intelektuálů, kteří následovali jeho učení "indiánského šamanismu".

Nicméně Maďarsko využilo nové možnosti navázat na své asijské kořeny sahající ke stepním kulturám, u kterých je šamanská tradice nejpůvodnější. Hrdost na odkaz nomádské kultury starých Maďarů se projevila již v roce 1896, kdy se oslavovalo

tisíciletí příchodu Maďarů do Panonie tzv. *honfoglalás* (dobyání domoviny), datovaného rokem 896. Jako připomínku této události byl vztyčen v Ópusztaszer, místě tradičně spjatém se státotvorným významem, monumentální památník se sochou Árpáda. Toto místo se následně stalo hlavním centrem každoročních oslav k připomenutí slávy nomádských Maďarů. Součástí oslav bylo vaření tradičních jídel, ukázky válečnického umění a také presentace tradičních tanců. Oslavy i památník sponzorovala Árpádovská asociace, později se ve 20. letech připojila Turanská společnost. Díky této občanské iniciativě a sponzorským darům se realizovalo několik archeologických výzkumů, včetně hledání Attilova hrobu a etnografických terénních výzkumů mezi Csangó a Székely. Ve 30. a 40. letech 20. stol. se památník stal místem setkávání a propagandy příznivců pravicových radikálů. V éře komunismu prošlo místo úpravami, postupně dostal podobu muzea v přírodě a v roce 1980 bylo přejmenováno na Národní památkový park. Po pádu komunismu vzrostla důležitost tohoto místa v kontextu s národní hrdostí jež demonstrovala i návštěva prvního postkomunistického prezidenta Árpáda Göncze v roce 1990. O tři roky později se zde konal VI. Veliký Skythský historický kongres. Kromě každodenního zábavného programu a akcí ku příležitosti svátků se zde od roku 1997 každoročně 27. června pořádá festival zvaný Hunniális. V rámci oslav tisícileté existence maďarského státu v roce 2000 bylo památník doplněn o další sochy. Instalace slavnostně odhalil prezident Ferenc Mádl. Jak je vidno, minulost založená na kontroverzní teorii hunského dědictví je velice důležitým státotvorným mytickým prvkem, který podporuje národní hrdost na tak výjimečnou historii v kontextu Evropy.

Od 70. let sílilo v Maďarsku nacionálně/kulturní hnutí Tánzház (Dům tance)³⁶ zastoupené převážně mladými lidmi z měst, jejichž zájem se soustředil na folklorní lidová témata, z počátku hlavně na tanec a zpěv. Nadšenci se setkávali v městských sálech, kde se za doprovodu kapely učili tradičním lidovým tancům a zpěvům., nakonec došlo i na volné improvizace. Později se přidaly zájmové skupiny zaměřené na rituály a pohanské zvyky starých Maďarů. Réka Szilárdi popsala toto hnutí jako postmoderní kombinaci založenou na etnocentricko-lingvistickém, nacionálním, náboženském a příležitostně politickém vzoru identity. O desetiletí pozdě se Tánzház již stal oficiálně podporovaným hnutím s četnými přívrženci.

Tématu pohanského období se věnoval i téměř kultovní umělec a režisér Levente Szörényi ve slavné rock-opeře *István, a király* (Štěpán král) vysílané maďarskými médii

³⁶ Tánz-Ház hnutí <http://ahea.net/sitefiles/2011.conf/tanchaz.pdf> [Aktivní 13.4. 2012]

vždy ku příležitosti 20. srpna na svátek sv. Štěpána. Ústředním tématem opery je souboj nového náboženství zastoupeného Istvánem proti zastánci starých tradic pod vedením táltose Koppánye (soudobí maďarští šamani se označují za následovníky Koppánye).

Na základ z 80 let navázali svou tvorbou veřejně velice aktivní umělci a hudebníci, čerpající inspiraci z lidových archaických a šamanistických elementů maďarské kultury, jak je tomu i v případě folkloristické kapely Táltos (Kürti 2002:127) jejíž hudební idea stojí na interpretaci "archaického" zvuku, kterému napomáhá zvuk bubnu sibiřských šamanů, hojně využívaného i maďarskými novodobými táltosi. Dále můžu jmenovat zpěváka a textaře Zoltána Solyomfi Nagye, který je dle svých slov „udržovatel prastaré maďarské kultury“, ve svých textech se věnuje především mýtům, legendám, kosmogenezi a víře Hunů.

Veliké nadšení kolem hunské a skythské tradice vedlo k zakládání různých spolků zabývajících se touto tematikou. Maďarská turanská nadace v tomto směru vyvíjí značnou iniciativu, už třikrát (2007, 2008, 2010)³⁷ se její členové účastnili mezinárodního *kurultaje* (kmenového setkání) pořádaného v Mongolsku, Kazachstánu i Maďarsku kde se setkávají desítky kulturních organizací. Od devadesátých let se také vrátil sociální rozměr funkce táltose jako spirituálního leadera, jak se o tom lze přesvědčit v případě Jánose Horvátha zvaného *Tokmak Kara*, jenž o sobě tvrdil, že pochází se starobylé linie šamanů (on sám je 43.) a jeho hlavní posláním je obnova starých rituálů uctívání Slunce – Sluneční koruny. V roce 2008 vedl hlavní obřad na kurultajiv Maďarsku. Vlna nadšení pro vše hunské zapříčinila z mého pohledu kuriózní situaci, když se v roce 2005 zformovala iniciativa za uznání a zaregistrování Hunské národnosti menšiny. Navrhovatelé pod vedením Imreho Josui Nováka sesbírali 2381 podpisů, což bylo více než dostatečné množství na to, aby se parlament tomuto tématu věnoval³⁸. Právě tito lidé čerpají z tradice táltose jenž pro ně představuje spojení se šmanismem asijských stepních kultur.

Společně s vlnou nacionalismu se od začátku 90 let v Maďarsku objevuje trend rozšiřovaný zastánci turanismu hlásjící synkrezi křesťanství s pohanskou vírou starých Maďarů. Synkreze spočívává v označení Ježíše Krista za Proto-Maďara - parthského prince. Zájem o tuto novou "víru" je v dnešní době opravdu značný. Katolická církev se dokonce oficiálně ohradila a poukázala na nesmyslnost synkrezí mezi pohanstvím a křesťanstvím jak ji vnímají nové církve šířící „staré“ opravdové víry. Své protesty

³⁷ Great Kurultaj Will Pass in Hungary www.milli-firka.org [Aktivní 19.4. 2012]

³⁸ Hunové v Maďarsku www.rozhlas.cz/svet/portal/_zprava/152745 [Aktivní 17.3. 2012]

vyjádřila v prohlášení sepsaném na Katolické biskupské konferenci, ohrazuje se především proti šíření učení typu Ježíš = Parthský princ, spojení kněz = ouzelník. Dokument byl zveřejněn v době, kdy se hnutí ohlašující návrat starých hodnot množí. Jak říká sám jeden z autorů prohlášení Antal Spány z diecéze ve Székesfehérváru říká „*Nebylo to kvůli konkrétnímu případu, co nás přinutilo vydat tento oběžník, ale zjistili jsme, že je stále více lidí ovlivňováno druhem nového pohanství.*“³⁹Zmiňuje i příklad ze své osobní zkušenost s tímto jevem z pohřbu mnicha Vince Árva, při kterém zněly šamanské bubny a místními přihlížející jej považovali za šaman. „*Tragédie tohoto nového pohanského hnutí spočívá v tom, že všichni chtějí být dobrými Maďary.*“⁴⁰Dobrymi v zásadě znamená souhlasit s vykonstruovanými mýty o jedinečnosti Maďarů nejen po stránce etnické ale i kulturně náboženské.

Bohužel tak jak tomu bylo na začátku 20. století, tak i dnes se myšlenka turanismu pojí s radikalizmem, většina zarytých příznivců předstává sympatizanty extrémně pravicové strany Jobbik či strany Fidés, které veřejně podporují až nezdravý nacionalismus. Veřejně se překrucuje historie tak aby ideologicky vyhovovala hlásaným "novodobým mýtům". Z politické i akademické strany se tomuto hnutí dává najevo veřejná podpora, je vydáváno mnoho "odborných" titulů zabývajících se historií a náboženstvím starých Maďarů. Tato problematika je také oblíbeným tématem nejen v soukromých, ale i státních médiích.

5.1 Původní maďarská táltoská církev (Az Ósmagyar Táltos Egyház)

Na začátku 90. let se objevila Táltos Iskola (Škola táltosů) na jejíchž základech se později zformovala Původní maďarská táltoská církev. Otcem myšlenky se stal Kovács-Magyar András vrchní táltos. Celá idea církve stojí na obskurní "hlavologii" jejího vrchního táltose, který jako jediný na světě může komunikovat s Bohem, protože je přímým potomkem jednoho z 12 předků maďarského národa. Ve svém učení hlásá synkrezi křesťanství, ezotristu a šamanismu podpořenou účlově stvořenými mýty o pohanských Maďarech, masově využívanými pro uvědomění si svého maďarství jako výlučného neopakovatelného daru být Maďarem, neboť pouze jednou v reinkarnaci máte právo narodit se jako Maďar.

³⁹Shamns in the pantry http://hetivalasz.hu/englisch_periscope/shamans-in-the-pantry-25940 [Aktivní 10.2. 2012]

⁴⁰Shamns in the pantry http://hetivalasz.hu/englisch_periscope/shamans-in-the-pantry-25940 [Aktivní 10.2. 2012]

Církev zakládá po celém Maďarsku různá poutní místa v závislosti na "energetickém potenciálu" a posvátnosti dané lokality. Velice známá je šamanská brána na Dobogókő (pohoří Pilis na severu Maďarska), kde je také situováno "srdce Maďarska" v podobě rozměrného balvanu. Vedle posvátných míst má i své kamenné kostely, kde se členové setkávají k modlitbám.

Za nemalé finanční poplatky církev nabízí léčitelskou pomoc a pomoc v geomantii. Pokud má někdo zájem o osobní růst, může navštěvovat Táltos iskolu zajišťující deset edukačních programů s různým zaměřením.

5.2 Joska Soos de Sovar (1921 – 2008)

V postavě Josky Soose se snoubí představy o táltosi dochované v maďarském folklóru s prvky moderního šamanismu. Joska byl velice uznávaným šamanem (táltosem), v jeho životě a zážitcích vyplouvají na povrch archaické představy o cestě a povolání šamana, jež mu jsou zároveň největší životní výzvou. Jeho předurčení k tomuto povolání bylo dáno už jeho zvláštním porodem – narodil se když nikdo jiný nebyl doma, pro jeho matku prvoroďičku to byla nová zkušenost, proto se bála cokoliv udělat, a tak zůstal asi po dvacet minut zabalen v placentě a spojen se svou matkou. O jeho zvláštním příchodu na svět se dozvěděl místní šaman Tamás Bacsí, který ho vzal pod svou ochranu, stejně jako několik dalších dětí. Bacsí choval koně a uměl kovářské řemeslo. Joska za ním docházel každý den a Bacsí ho brávil s sebou ke svým pacientům. Jeho léční se zakládalo pouze na používání zvuku, neužíval žádná slova, jen zvuk a spirituální energii.

Pod vedením Bacsího proběhlo u Josky zasvěcení jemuž předcházela edukace a výcvik. Jako základní techniku pro objevení vnitřního světa využíval především rytmického tance a zpěvu, jejichž prostřednictvím se mohli adepti dostat nebo alespoň přiblížit stavu prvotního bytí v rozlehlém kosmickém moři. Bacsí nic nevysvětloval, nechával dětské adepty, aby vše individuálně procítili a vzali si veškeré vjemy, které potřebují. Dále je učil naslouchat a porozumět hlasům zvířat, vnímat měnící se frekvenci jejich skřeků a dešifrovat jejich smysl. Pomáhal vykládat význam snů. Zkoušel u dětí schopnost nalézt ztracené předměty – schoval koňskou kůži a železné objekty na dno rozlehlého bahnitého rybníka. Joska pomocí velice silné intuice všechny předměty bez větších problémů našel.

Joska vypověděl, že v době, kdy mu bylo kolem šesti let, upadl po nehodě do stavu

bezvědomí trvajícího skoro týden Během té doby cestoval mezi makro- a mikro-kosmem v nehmotném bytí. Přirovnání k iniciaci je na místě. Další iniciační zážitek se mu přihodil během spánku na hřbitově, tehdy se mu zjevili dva býci bojující proti sobě, jejich zápas způsoboval ohlušující hřmění a blesky. Poté co se probudil a ujistil se, že mu nic nehrozí opět usnula a zdál se mu další sen o křišťálovém světle a světelné dimenzi. Bacsí druhý den ráno Joskovi vysvětlil smysl snů, které ho podle něj jasně předurčily jako jeho nástupce. Býk byl označen za jeho šamanského totemového předka, který bojuje rituální souboj proti němu jakožto svému učiteli, za vítěze označil Joska sám sebe.

Od 60'let Joska cestoval po celé Evropě a předával své učení dál. Časem se u něj objevilo nutkání kreslit "spirituální léčebné" obrazy inspirované hudbou, totemickými předky a dalšími energeticky silnými podněty. Pokud více jak deset dní žádný obraz nenamaloval, dostavovala se únava a vyčerpání. Zajímavá je i jeho spontánní schopnost slyšet a udržet hudbu formující se přímo v jeho uších, kde mu byla našeptávána od pomocných duchů. V roce 1976 zasvětil Joska svůj šamanský buben, od té doby se mu zjevilo dvacet sedm duchovních průvodců.

Joska měl sedm hlavních zdrojů šamanských dovedností:

- 1) Narození se v "košilce" jako předurčení
- 2) Narození se v klanu šamanů, to mu dalo prostředky k napojení na jeho šamanské geny.
- 3) Vyučení se u Tamase Bacsího
- 4) Neutuchající žízeň po vědomostech
- 5) Využití umělecké aktivity a kreativní energie
- 6) Schopnost slyšet hudbu, která mu pomáhá řešit problémy (nemoci atd.)
- 7) Zjevení světelných bytostí

Závěr

Téma původu Maďarů a jejich historického dědictví je stále aktuální. Snaha o nalezení a ukotvení jiné historické pravdy o etnogenezi Maďarů, než je oficiální teorie zastávající ugrofinsky původ, našla mezi širokou veřejností, ale hlavně v politických kruzích živnou půdu. V zásadě je velice dobře, že se historici a antropologové snaží nalézt nové důkazy a zdroje podporující i jiné teorie, neboť se v nejstarší historii Maďarů nalézá mnoho nejasných a „hluchých“ míst. Toto vědecké úsilí se bohužel využívá k přestavbě dějin a slouží jako hnací síla různých zájmových skupin, snažících se o revitalizaci maďarské občanské společnosti směrem k ještě silnějšímu národnímu uvědomění tendující k egoistickému nacionalismu.

Hlavním širitelem alternativního pohledu na historii jsou zastánci turanismu. Ti se po roce 1989 opět těší velké oblibě a znovu svými ideami prosakují až do politických sfér, přestože jsou nositeli rasově zavádějících ideologií o výlučnosti čistých a silných Maďarů. Díky těmto tendencím se stále udržuje v širokém povědomí hrdost na asijský původ a jsou vyzvedávány kulturní znaky prezentující příslušnost k asijským stepním etnikům. V této souvislosti zaujímá významné místo postava táltose jakožto šamana, který představoval rituálně-náboženského specialistu u předkřesťanských Maďarů. Původně se o tuto postavu zajímali hlavně folkloristé a etnologové, kteří v něm spatřovali nositele šamanských tradic. Vedle táltose se v evropském folklóru vyskytují velice podobné postavy, které narušují teorii o čistě asijském původu a odkazují na mnohem pravděpodobnější evropské kořeny. Nicméně táltos, ať už v podobě, v jaké ho vidí etnologové a folkloristé, nebo v jaké je prezentován laické veřejnosti různě orientovanými uskupeními a „pseudošamanisty“, i nadále pevně zaujímá své místo v maďarské společnosti a snad i s větší intenzitou, než tomu bylo v dobách, kdy se ještě ve venkovském prostředí objevovali lidé označovaní za táltose.

Dnes je táltos opět využíván ke "spirituálnímu" vedení Maďarů a je jedno, jestli se představa stoupců různých neošamanských hnutí a nových církví shoduje s vědeckými teoriemi či ne. Táltos má i nadále jisté své socio-kulturní postavení v maďarské občanské společnosti díky entusiastickému nadšení pro vše tradiční, stepní, hunské a starobylé jehož je symbolickým ztělesněním.

Seznam literatury

- ACHTENBERG, Jeanne 1994. *Šaman: Léčitel v imaginární sféře*. In: Šamanismus I, *Rozšířená vize reality*. In: S. Nicholson (Ed.) *Světové duchovní proudy*. Bratislava: KAD press, s. 97-114
- BALZER, Mandelstam M.(Ed.) 1990. *Shamanic Worlds rituals and Lore of Siberian and Central Asia*. New York: M. S. Sahrpe
- BÉLAIIOVÁ, Alida 2010. *Maďarská ultrapravice po roce 1989*. Brno, 2010. Bakalářská práce. Masarykova Univerzita v Brně, Fakulta sociálních studií, Katedra politologie
- BOBULA, Ida 1982. *A sumer-magyar Rokonság*. Buenos Aires: Editor ESEDA
- BOBULA, Ida 1966. *Origin of the Hungarian Nation*. Florida: Danubian research
- BOEKHOVEN, Jeroen W. 2011. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*. Eelde: Barkhus Cronigen
- BOWIE, Fiona 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál
- BÜKY, Béla 1989. *Hungarian Terminology for Soul and Related Cocepts*. In: Hoppál, Mihály, Pentkäinen (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: In Ethnologica Uralica 1*, s.129-135
- CSER, Ferenc 2000. *Roots of the Hungarian origin, Contemplation of the Carpathian origin of the Hungarian Language and People*. Melbourne: Author's edition
- CSONK-TAKÁCS, Eszter 2008. *Witchcraft mythologies and persecutions*. Budapest: Central European university press
- CZAPLICKA, Maria A. 1914. *Shamanism in Siberia: Aboriginal Siberia A Study in Social Antropology*. Republished 1997 Forgotten books
- CZIGANY, Lorant 1984. *The Oxford history of Hungarian literatur from the earliest time to the present*. Oxford: Claredon Press
- CORRADI-MUSI, Carla 1989. Finno-Ugric shamanism and european Magic. In: Hoppál, Mihály, Pentkäinen (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: In Erthnologica Uralica 1*. Budapest : Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences s. 239-249
- DIÓSZEGI, Villmos 1958. *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben*. Budapest: Akadémia Kiadó 1. reprint 1998
- DOMOKOS, Pál Peter 1931. *A moldvai magyarság. Csíksomlyó*. Budapest 5. vydání
- DÖMÖTÖR, Tekla 1972: *Hungarian Folk Customs*. Budapest: Corvina press

- DÖMÖTÖR, Tekla 1984. *Problem of the Hungarian Femele Táltos*. In: Hoppál, Mihály (Ed.) *Shamnism in Eurasia Part 2*, Göttingen: s.423-429
- DREISZIGER, Nándor 2002. *The Székelys: Ancestors of Today's Hungarians? A New Twist to Magyar Prehistory*. In: *Hubgarian Studie rewiev*, Vol. XXXVI, Nos. 1-2 2009 pp. 153-169
- ELIADE, Mircela 2004. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Praha: Argo
- FURST, Peter 1994. *Introduction: An Overview of Shamanism*. In: Seaman Gary Niwot (Ed.) *Ancient Traditions in Cental Asia and the Americas*. CO: Univesity press of Colorado
- GINZBURG, Carlo 2003. *Noční příběh*. Praha: Argo
- GRIM, A. John 1983. *The Shama: Patterns of Religious Healing Among the Ojibway Indians*. USA: University press of Oklahoma
- HEINZ, Ruth-Inge 1989. *Who are the Shaman of the twentieh century*. In: Hoppál, Mihály Sadovsky (eds.) *Shamanism: past and present*. Budapest: Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences; Los Angeles: International Society for Trans-Oceanic Research, s.355-361
- HOLMBERG HARVA, Uno 1964: *Mythology of all races: Finno-Ugric, Siberian*. New York: Coopr squer publisher
- HOPPÁL, Mihály 1984. *Shamnistic Elements in Hungarian Folk Beliefs*. In: Hoppál, Mihály (Ed.). *Shamnism in Eurasia Part 2*. Göttingen: Edition Herodot, s.430-450
- HOPPÁL, Mihály 1989. *Finno-Ugric Mythology Reconsidered*. In Hoppál, Pentkäinen, Juha (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: Erthnologica Uralica 1*, Budapest : Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, s.15-25
- HOPPÁL, Mihály 1989. *Hungarian Mythology: Notes to Reconstruction*. In: Hoppál, Mihály, Pentkäinen (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: In Erthnologica Uralica 1*, Budapest : Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, s.147-155
- HOPPÁL, Mihály 1992. *The role of shamanism in hungarian ethnic identiti*. In *Studies on Shamanism Helsinki: Finnish Anthropological Society*, s. 169-178
- HOPPÁL, Mihály 1984. *Trace of shamansim in Hungarian Folk Beliefs*. In: Hoppál (ed.) *Shamnism in Eurasia Part 2*, s. 430-443
- HOPPÁL, Mihály 2001. *Paganic elements in Hungarian folk Beliefs*. In: Hoppál, Mihály (Ed.) *Sstudies on Mythology and Uralic Shamanism* In: *Ethnologica uralica 4* . Budapest: Akademia Kiadó, s.65-75

- HOPPÁL, Mihály 1992. *Shamanism: Universal Structures and Regional Symbols*. In: *Shamans and Cultures*. Budapest: Akademia Kiadó, s. 181-193
- HOPPÁL, Mihály 1994. *Šamanismus: Archaický nebo současný náboženský systém?*. In: S. Nicholson (Ed.) *Světové duchovní proudy*. Bratislava: KAD press. s. 75-93
- HOPPÁL, Mihály 2006. *Shamansim and/or Cognitive Evolution*. In: *Document Prahistorica XXXIII*, s. 229-236
- HOPPÁL, Mihály 2007. *Shamanism and Traditions*. Budapest: Akadémia Kiadó
- HROCH, Miroslav 2011. *Národy nejsou dílem náhody - Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: SLON
- HULTKRANTZ, Ake 2004. The specific character of north american shamanism. In: Andrei Znamensky (Ed.) *Shamanism Critical concept in sociology* London: Routledge Curon, s. 15-36
- HULTKRANTZ, Ake 1993. Introductory remarks on the study of shamanism . In: *Shaman an International Journal for Shamnistic research 1*, s 3-14
- IRMANOVÁ, Eva. 2008. Proces nacionalizace v Uhrách. In: Kaiserová, Kristina, Rak Jiří (Eds.) *Nacionalizace společnosti v Čechách 1848- 1914*, s. 451-4479
<http://ff.ujep.cz/files/Katedra%20historie/Aktuality/Nacionalizace2.pdf> [Aktivní 1. 5. 2012]
- JACOBSON, Esther 1993. *The deer goddess of ancient Siberia: a study in the ecology of belief*. Leiden: E.J. Brill
- JAKOBSEN, Merete D. 1999. *Sahmanism: traditional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing*. USA: Berghahn Books
- JANOS, Andrew C. 2002. *East Central Europe in the Modern World*. Stanford. Stanford University Press, s.185-186
- JOHELSON, Waldemar 1904. *The Mythology of The Koryak*. In AA, Vol. 6, No.4, 1904, s. 413-425
- KLANICZAY, Gábor 2006. *Shamanism and Witchcraft*. In: *Magic ritual and Witchcraft*, Volume 1, Number 2, Winter 2006, s. 214-221
- KLANCZAY, Gábor 1984. *Shamanistic Elements in Central Europa Witchkraft*. In: Hoppál, Mihály (Ed.) *Shamanism in Eurasia Part 2*. Göttingen: Edition Herodot, s. 404-422
- KODOLÁNYI, János 1946. *A táltos a magyar néphagyományban (Táltos v maďarském folklóru)* In: *Ethnographia – Népelete*, ročník LVI. Budapest. s. 30-37.
- KOMÁROMY, Andor (Ed.) 1910. *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára*.

Budapest: Magyar Tud. Akadémia

KÖNIG, Franz 1994. *Lexikon nábožensství*. Most: Victoria publishing

KONTLER, László 2008. *Dějiny Maďarska*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny

KRÍZA, Ildiko 1989. *Táltos in Hungarian Tales and Legends*. In: Hoppál, Mihály, Pentikäinen, Juha (Eds.). *Uralic Mythology and Folklore: Erthnologica Uralica*

1.Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences s.97- 103.

KÜRTI, László 2000. *The Way of the Táltos*. In: *Sudia mythologica slavica III*, 2000, s. 89 – 114.

KÜRTI, László 2002. *Neo-Shamanism, Psychic Phenomena and Media Trickery*. In: Kaplan, Jeffrey and Löow, Heléne (Eds.) *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. USA: Altamira Press

LAUFER, Berthold 1917. *Origin Of The World Shaman*. In: AA, vol. XIX, s.361-372. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1917.19.3.02a00020/pdf> [Aktivní 12. 3. 2012]

LEWIS, Ioan 1984. *What is shaman*. In: Hoppál, Mihály (Ed.) *Shamanism in Eurasia*. Göttingen: Edition Herodot s. 3-12

LÉVI-STRAUSS, Claude 2000. *Štruktúrna antropológia II*. Bratislava: Kaliigram. s. 176-189

MILLER, Helen B 2007. *Connecting and Correcting A case study of Sami Heakers*. In: Porsanger Leiden: CNWS Publications

MUNKÁCSI, Bernát 1995. *Vogul folklore*. Budapest: Akademia Nyomda

NADASI, E. a col. 2007. Comparison of mtDNA haplogroups in Hungarian with four other European populations“ a small incident of descends with Asian origin. In: *Acta biologica Hungarica* 58:2 June 2007, s. 245-256

NAGY, Ilona 1989. *The Hungarien Earth-Drive Myth*. In: Hoppál, Pentikäinen (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: Erthnologica Uralica* 1.Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, s. 115- 121.

NAGY-BRZE, János 1958. *Égigérő fa*. Pécs: Társulat Baranya

NAGY, Sándor 1973. *The forgotten cradle of the hungarian culture*. Toronto: Patria Pub.

OGUZ, Alaattin 2005. *The interplay between turkish and hungarian nationalism: ottoman pan-turkism and hungarian turanism (1890-1918)*. Degree of master of science in department of sociology. Technical University

- ORTUTAY, Gyula, BALASSA, Ivan 1979. *Hungarian ethnography and folklore*. Budapest: Corvina Kiadó
- ORTUTAY, Gyula, BALASSA, Ivan 1979. *Hungarian ethnography and folklore*. <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/> [Aktivní 4.1. 2012]
- PENTIKÄINEN, Juha (Ed.) 1996. *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin: Mouton de Guyter
- PÓCS, Eva 1999. *Between the living and the dead. A perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest: CEU Press
- PÓCS, Eva 1995. *Traces of Indo-european shamanism in Southeast Europe*. In: Folk belief today, Tartu, s.366-373
- PÓCS, Eva 2005. *Weather magic in the early Modern Period as Reflected in the Minutes of Witchcraft Trials*. In: Szeghy Blanka (Ed.) *The role of Magic in The Past*. Bratislava: Pro Historia s. 86-100
- PÓCS, Eva 1989. *Hungarian Táltos and his European Parallels*. In: Hoppál, Pentikäinen (Eds.) *Uralic Mythology and Folklore: Ethnologica Uralica 1*. Budapest: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, s.251–276
- PRATT, Christina 2007. *An Encyclopedia of Shamanism*. New York: The Rosen Publishing Group
- PRAŽÁK, Richard 2010. *Dějiny Uher a Maďarska v datech*. Praha: Libri
- RASKÓ, I., CSÁNYI, b. a col. 2008. *Y-Chromosome Analysis of Ancient Hungarian and Two Modern Hungarian-Speaking Populations from the Carpathian Basin* In: *Annals of Human Genetics* 72:4 (July 2008), s. 519-534.
- RÓNA-TAS, András 1999. *Hungarians and the Europe in the early Middle Ages: an introduction to early Hungarian history*. Budapest: Central European University Press
- SÁZELOVÁ, Sandra 2007. *Šamanismus: možnosti odrazu v paleolitu*. Brno: Diplomová práce. Masarykova univerzita v Brně, Přírodovědecká fakulta, Ústav antropologie
- SCHMIDT, Mary 1994. *Šílená moudrost: Šaman jako zprostředkovatel skutečností*. In: *Šamanismus I, Rozšířená vize reality*. S. Nicholson (Ed.) *Světové duchovní proudy*. Bratislava: KAD press, s. 63-74
- SIKALA, Anna-Lena 2004. *The Interpretation of Siberian and Central Asian shamanism*. In: Andrei Znamensky (Ed.) *Shamanism Critical concept in sociology* London: Routledge Curron, s.172-183
- SOUKUP, Václav 2005. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum

- SULYOK, Vince 2006. *Ungarns historie og kultur*.
http://www.federatio.org/mi_bibl/VinceSulyok_UngarnsHistorie.pdf [Aktivní 22.3. 2012]
- TAYLOR, Edward B. 1891. *Primitive culture*.
http://books.google.cz/books?id=AucLAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Aktivní 27. 3: 2012]
- TAYLOR, Mary 2004. The Hungarian Dance-House movement.
<http://www.fulbright.hu/book1/marytaylor.pdf> [Aktivní 13.4. 2012]
- VAN GENNEP, Arnold 1903. De l'emploi du mot „chamanisme“. In: *Revue de l'histoire des religions* XXLVII: s.51-57
- VARGYAS, Lajos 1984. *Honfoglalás előtti, keleti elemek a magyar folklórban*. In: *Keleti hagyomány - nyugati kultúra*. Budapest: Tanulmányok
- VISKY, Károly (Ed.) 1934. *A magyarság néprajza II. vol.* Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda
- VISKY, Károly 1971. *Hungarian dances*. <http://mek.oszk.hu/06600/06682/06682.pdf> [Aktivní 6.4. 2012]
- VITEBSKY, Piers 2001. *Shamanism*. Oclahoma: Universtiy of Oclahoma press
- VITEBSKY, Piers 1996. *Svět šamanů*. Praha: Knižní klub
- WALLIS, Robert I. 2003. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge
- WALLIS, Robert - HARVEY, Graham (Eds.) 2007. *Historical Dictionary of Shamanism*. USA: Scarecrow press
- WALTER, Mariko Namba - FRIDMAN NEUMANN, Eva J. (Eds.) 2004. *Shamanism An encycloedia of world beliefs, practices, and culture*. USA: ABC-CLIO
- WINKLEMAN, Michael 2010. *Shamanism: A Biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. USA: ABC-CLIO
- XENOFONTOV, Gavril 2001. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*. Praha: Argo
- ZELENÝ, Mníslav 2007. *Malá encyklopedie šamanismu*. Praha: Libri
- ZNAMENSKY, Andrei (Ed.) 2004. *Shamanism Critical concept in sociology* London: Routledge Curon

Internetové zdroje

Institut of Hungarian studies <http://magtudin.org> [Aktivní 18.12. 2011]

Institut of Hungarian studies index of eanglich books

<http://magtudin.org/English%20Index.htm> [Aktivní 18.12. 2011]

Hungarian culture and history www.hunmagyar.org

Hungarian studies rewiev - Thausend Thousand Years of Hungarian Thought compiled, edited and introduced by:George Bisztray

<http://regi.oszk.hu/kiadvany/hsr/2000/cont.htm> [Aktivní 19.12. 2011]

Hungarian language http://www.enotes.com/topic/Hungarian_language [Aktivní 19.12. 2011]

Great Kurultaj Will Pass in Hungary www.milli-firka.org [Aktivní 19.4. 2012]

Hungarian-Turan foundation www.magyar-turan.hu [Aktivní 20.4. 2012]

Hunové v Mad'arsku www.rozhlas.cz/svet/portal/_zprava/152745 [Aktivní 17.3. 2012]

Shamns in the pantry http://hetivalasz.hu/englisch_periscope/shamans-in-the-pantry-25940 [Aktivní 10.2. 2012]

Contagious middle ages in Pos-communistic Easst-central Europe

<http://www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/index.html> [Aktivní 16.3. 2012]

Zpravodajství z aktivit Táltoské církve www.taltos7.hu/

www.csodalatosgyogyulasok.hu [Aktivní 3.4. 2012]

Genetické studie <http://www.khazaria.com/genetics/hungarians.html> [Aktivní 7.3. 2012]

Tánc-Ház hnutí <http://ahea.net/sitefiles/2011.conf/tanchaz.pdf> [Aktivní 13.4. 2012]

Hungarian studies association <http://www.hungarianstudies.info/resources.html>
[Aktivní 25.3. 2012]

Mezi východem a západem <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/180.html>

Mad'arská elektronická knihovna <http://mek.oszk.hu/html/tarsadalomeng.html>
[Aktivní 8.2. 2012]

Etnické mad'arské skupiny <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/8.html> [8.2. 2012]

<http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/11.html> [8.2. 2012]

Turanism: Ther „new“ ideology of the far right

<http://www.budapesttimes.hu/2012/02/05/turanism-the-new-ideology-of-the-far-right/>
[Aktivní 19.3. 2012]

Joska Soos www.joskasoos.com/ [Aktivní 10.3. 2012]”

www.soul-guidance.com/houseofthesun/biojoska.htm [Aktivní 10.3. 2012]”

www.hungarianhistory.com

www.hungarianambiance.com

www.wikipedie.com

PŘÍLOHY

Obrázek č.1 ztaženo z http://en.wikipedia.org/wiki/File:Hungarian_migration.png [Aktivní 8.5. 2012]

Obrázek č. 2 převzato z KONTLER, László 2008. *Dějiny Maďarska*. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, s.29

Obrázek č. 3 ztaženo z <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/176.html> [Aktivní 8.5. 2012]

Obrázek č. 4 ztaženo z <http://mek.oszk.hu/02700/02790/html/176.html> [Aktivní 8.5. 2012]

Obrázek č. 5 ztaženo z <http://www.lelekkut.eoldal.hu/cikkek/video-tar/karaul.html> [Aktivní 8.5. 2012]

Obrázek č. 6 ztaženo z <http://osihimnuszunk.network.hu/blog/osi-himnuszunkat-kedvelok-hirei/ki-a-taltos-tatos-es-hol-vannak-samanok> [Aktivní 8.5. 2012]

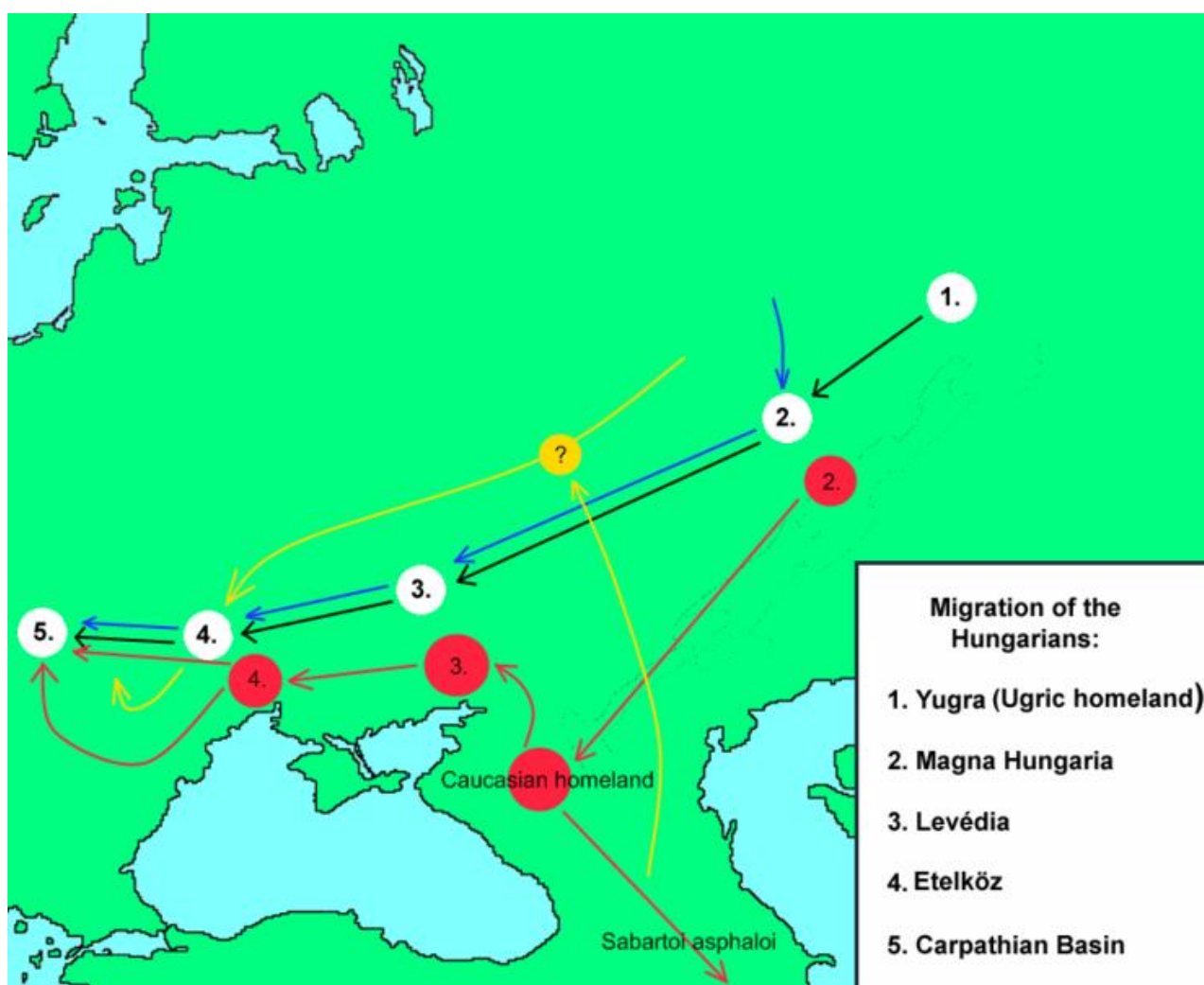
Obrázek č. 7 ztaženo z <http://mek.oszk.hu/02100/02152/html/07/397.html> [Aktivní 9.5. 2012]

Obrázek č. 8 ztaženo z <http://mek.oszk.hu/02100/02152/html/07/397.html> [Aktivní 9.5. 2012]

Obrázek č. 9 ztaženo z <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/5-344.html> [Aktivní 9.5. 2012]

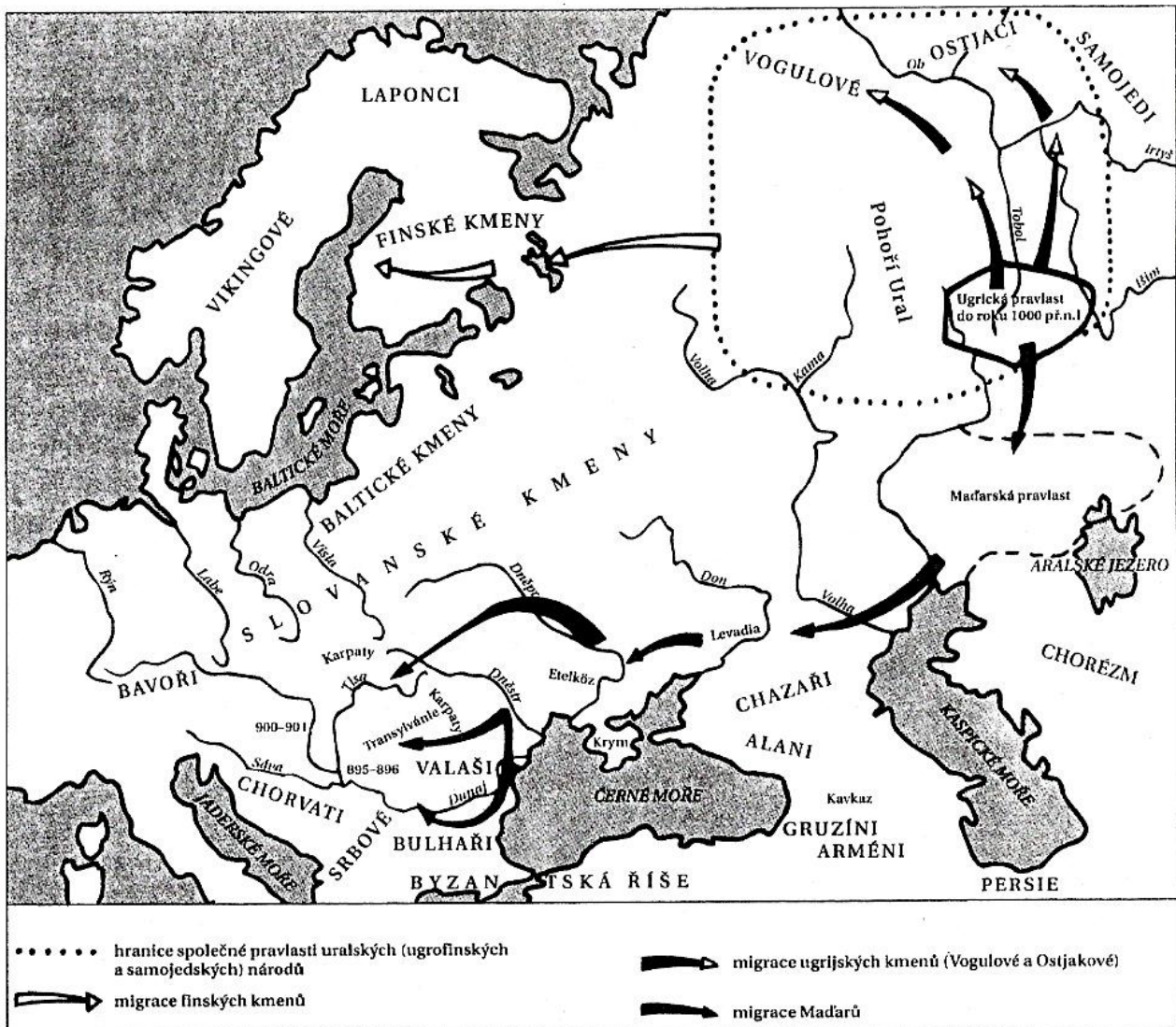
Obrázky č. 10 – 17 mé fotografie z roku 2011

Migrace ProtoMaďarů v období 300 př n. l – 900 n. l.



Obrázek 1

Etnogeneze Maďarů



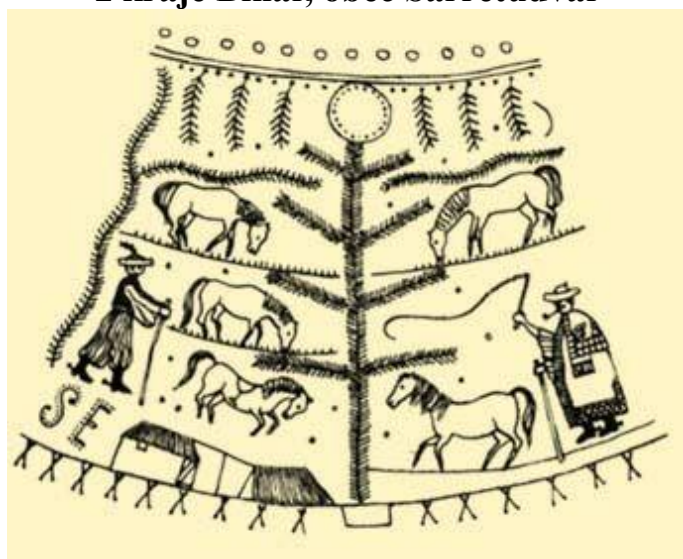
Obrázek 2

**Dekorace na rukojeti biče s motivem stromu světa, sluncem a měsícem –
z kraje Bihár, obec Bihárnagybajom konec druhá pol. 19. století**



Obrázek 3

**Dekorace na slánce vyrobené z rohoviny s motivem stromu světa a pastevci
z kraje Bihár, obec Sarrétudvar**



Obrázek 4

Táltos Tokmak Kara



Obrázek 5



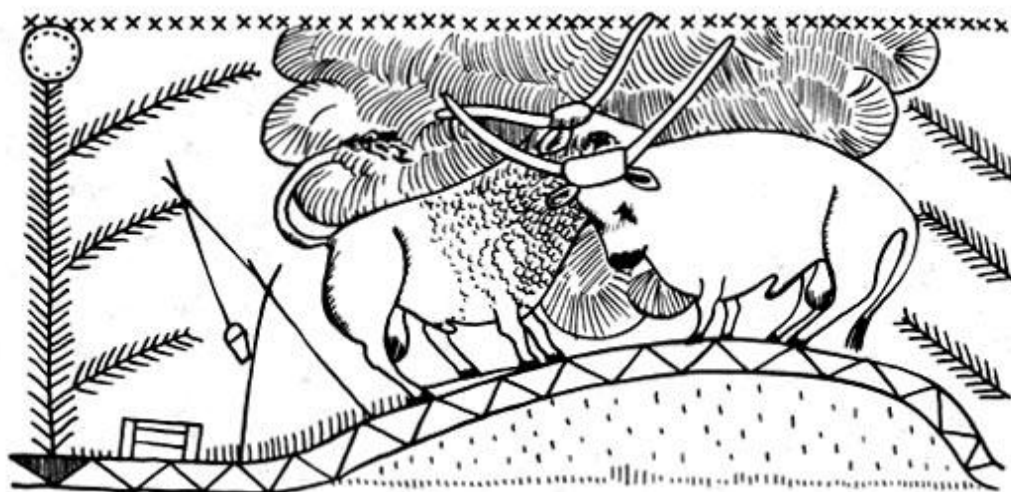
Obrázek 6

Táltos Csuba Ferenc ze Sárreću – kresba od *Szűcse Sándora* 1830



Obrázek 7

Souboj táltosu vyobrazený na slánci z rohoviny ze Sárreću



Obrázek 8

Táltos „Pénzásó Pista”,



Obrázek 9

Brána táltosů na Dobogókő



Obrázek 10



Obrázek 11

„Srdce Maďarska“ neritické místo na Dobogókő



Obrázek 12



Obrázek 13

Brána k posvátnému prameni na Dobogókő



Obrázek 14



Obrázek 15

Ukazatel turistické trasy táltos a turul na Dobogókő



Obrázek 16



Obrázek 17

