

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Rituální stínání hlav v Mezoamerice

Ritual Decapitation in Mesoamerica

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Mgr. Zuzana Marie Kostičová, Ph.D.

Autor práce:

Bc. Adam Baudiš

Praha 2015

Poděkování

Rád bych poděkoval vedoucí práce Mgr. Zuzaně Marii Kostičové, Ph.D. za její trpělivost a svým rodičům za jejich podporu ve studiu i v těžkých časech dokončování této práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Rituální stínání hlav v Mezoamerice“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 24. 6. 2015

Bc. Adam Baudiš

Anotace

Tato diplomová práce se zabývá tematikou rituální dekapitace v mezoamerických náboženstvích. Nejprve popisuje význam kukuřice pro mezoamerické národy a následně i její vztah k oběti stětím. Dále se zabývá aztéckými svátky popsány u Sahagúna a mezoamerickou míčovou hrou. Nakonec je zde popsán způsob obětování a s ním spojené otázky a problematika umístění lebky po rituálu.

Klíčová slova

Aztékové, Bernardino de Sahagún, dekapitace, kukuřice, lidská oběť, Mayové, Mezoamerika, míčová hra, náboženství předkolumbovské Ameriky, rituální násilí

Annotation

This master's thesis deals with the topic of ritual decapitation in the Mesoamerican religions. First it describes the importance of maize for the Mesoamerican nations and after that its connection with sacrifice by decapitation. Then it deals with Aztec festivities described by Sahagún and with the Mesoamerican ballgame. In the end it describes the method of sacrificing and connected matters and the issues of placing the skull after the ritual.

Key words

Aztecs, ballgame, Bernardino de Sahagún, decapitation, human sacrifice, maize, Maya, Mesoamerica, religions of precolumbian America, ritual violence

Obsah

Preludium	6
1. Definiční ouvertura	10
1.1 Interpretace lidské oběti	10
1.2 Praktické otázky	15
2. Óda na kukuřici	18
3. Sváteční rapsodie: Příležitosti k obětování	25
3.1 Svátky v Historia general	26
3.2 Míčová hra	32
3.2.1 Hrdinská dvojčata	35
3.2.2 Interpretace podle Popol Vuhu	42
4. Obětní furioso	44
5. Poobětní requiem	51
5.1 Co s tělem?	54
5.2 Mayské odlišnosti	56
Závěrečné adagio	58
Seznam literatury	61
Summary	64

Preludium

Hned v úvodu bych rád laskavého čtenáře poprosil, aby dobře zvážil, zda opravdu oplývá dostatečnou odvahou k tomu, aby se mohl pustit do čtení této práce. Musím předem upozornit, že bude plná usekaných hlav, lidí stažených z kůže a podobných drobností, které mohou v některých lidech vzbuzovat mdloby. Tímto tedy dávám všem potenciálním čtenářům poslední možnost k tomu, aby si důkladně rozmysleli, zda se opravdu chtějí na tuto pouť vydat.

Nyní se tedy můžeme již konečně dostat k vlastnímu tématu této práce. Jak již celkem výmluvně napovídá název celé práce, budeme se zde zabývat specifickým typem lidské oběti, který byl v mezoamerické oblasti velmi rozšířený. Po rituálním mučení se spolu s obětí zastřelením stala prakticky jednou z nejstarších metod lidské oběti. V této práci se tak postupně seznámíme s příležitostmi, při kterých se tato oběť prováděla, se specifickým způsobem této oběti a i s tím, co se s hlavou obětovaného stalo po tomto úkonu. Spolu s tím také zjistíme, jak lidská oběť stětím souvisí s kukuřicí a mezoamerickou míčovou hrou.

Tématika lidské oběti obecně je velmi komplexní záležitostí, která ze své podstaty moderního člověka děsí. V dnešní době jsme ještě jakž takž schopni pochopit logiku smrti pomocí popravky. Jedná se přeci o trest za těžký přečin. To lze ještě nějakým způsobem vstřebat. Modernímu člověku sice i toto téma připadá odsouzeníhodné a nesprávné, nad čímž můžeme samozřejmě diskutovat, ale něco na této myšlence určitě je. Najdeme i spousty zastánců trestu smrti a nejde jen o nějaké teroristy či násilníky, kteří žijí někde ve vzdálených zemích.

Lidi, kteří s tímto druhem trestu souhlasí, najdeme i zde, může to být i váš soused nebo jste to třeba i vy. Jaký je ale tedy objektivní důvod k tomu, abychom se lidské oběti, která na první pohled vypadá stejně, stranili a vyhýbali se jen pomyšlení na ni? Většina lidí je lidskou obětí zhnusena a znechucena. Proč jim tak nepřipadá i jiný násilný způsob smrti? Co k tomu moderního člověka nutí?

Odpověď na tuto otázku budeme muset patrně hledat v tom, že lidská oběť se od trestu smrti liší minimálně jedním zásadním způsobem. Lidská oběť má náboženský základ. A tento základ není jen tak ledajaký – jedná se v podstatě o jistý druh úlitby bohům. Zde patrně pramení onen děs, který lidská oběť působí, jakmile se o ní někdo i jen letmo zmíní. Proto zřejmě ani není oblíbeným námětem odborných knih. Jak lze také objektivně mluvit o něčem, co je v našich očích čirým zlem? Neuvěřitelnou krutostí k jiné lidské bytosti? Moderní člověk fakticky nemá na vybranou. Moderní člověk prostě musí lidskou oběť nenávidět. Představa, že nějací lidé zabíjejí jiné lidi „jen“ z toho důvodu, aby jejich krví nakrmili své hrozné a kruté bohy je prostě příšerná.

Tento pocit, pramenící zřejmě z našeho kulturního základu postaveného na křesťanství, museli mít i Španělé, kteří se jako první setkávali s mezoamerickou lidskou obětí. Tuto s křesťanstvím neslučitelnou praktiku prostě museli rozhodně odsoudit. Následně se rozhodli tuto praktiku vymýtit a zničit. Zahladit ji tak, aby se již nikdy nemohla objevit. Tyto domorodé praktiky se tak na druhou stranu staly i argumentem pro faktickou likvidaci indiánských civilizací. Je pravda, že tímto způsobem lze takové činy snadno ospravedlnit. „Indiány je zapotřebí evangelizovat a to rychle! Vždyť v podstatě potřebují zachránit před sebou samými! Před svými krutými vladaři a ještě hroživějšími kněžími, kteří po těchto ubohých lidech požadují krev pro své bezbožné modly! Bůh nám dovoluje v takovémto příšerném případě tyto lidi i mučit, pokud to bude zapotřebí! Ať tito modláři okusí peklo, ke kterému se svým zlým konání ostatně již sami blížili!“ Tato slova jsou zjednodušenou parafrází apologetické pasáže Diega de Landy z jeho *Relaciones*.¹

Nerad bych v této práci prezentoval nějaké podobné morální soudy. Každý si může udělat svůj obrázek sám. Bylo by ale dobré, pokud bychom se na lidskou oběť začali dívat trochu méně černobíle. V tomto konkrétním případě bych měl možná spíše říci, abychom se na lidskou oběť přestali dívat jen černě. Musíme si uvědomit, že ač bylo konání těchto lidí v našem kontextu nepřijatelné, v kontextu jejich šlo o normální věc, kterou svou vlastní

¹ Viz LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 291-293.

logikou dokázali obhájit. Nelze samozřejmě lidskou oběť ani nijak zvlášť hájit tím, že šlo jen o náboženskou záležitost. Musíme se naučit tento fenomén začít chápat jako jeden z projevů mezoamerické kultury a náboženství s tím, že se jej nemusíme bát ani kritizovat, ovšem v rozumných mezích a ne ji odsuzovat jako ďáblovu dílo.

Po tomto krátkém psychologickém zamyšlení se tedy již můžeme obrátit k vlastní práci a zjistit, co přesně zde na nás čeká. Pojdme se na to tedy podívat. Cílem této práce je systematicky popsat lidskou oběť stětím a to především za pomoci studia dochovaných ikonografických a archeologických pramenů. Co se týče primárních zdrojů použitých v této práci, opírám se zde především o koloniální kroniky, a to hlavně o popis Bernardina de Sahagúna, který je zachycen v jeho díle *Historia general de las cosas de Nueva España*. Sahagún bývá někdy označován za „jednoho z prvních antropologů“ a jeho popisu lze tak alespoň relativně důvěřovat. Velká pozornost je v této práci věnována tématu kukuřice, která měla zásadní význam pro mezoamerické civilizace.

Tato práce je rozdělena na pět velkých celků. V první části této práce se seznámíme s několika definicemi, které nám lépe osvětlí, čím se zde budeme zabývat. Nalezneme zde také různé obecné výklady problematiky lidské oběti, které nám pomohou i v chápání její specifické podoby, kterou nacházíme v oběti stětí.

Druhá část práce se bude následovně věnovat velkému tématu kukuřice. Poznáme zde tuto rostlinu z několika různých hledisek, od těch čistě praktických a zemědělských až po ty náboženské. Tím si připravíme půdu pro další vyprávění.

Tím se dostáváme ke třetí části, jež se již plně věnuje vlastní oběti stětím. V tomto případě se dozvíme o svátcích a dalších příležitostech, při kterých se tato oběť prováděla. Další velkou částí této kapitoly bude velké téma míčové hry a komentář k mýtu, který se k ní vztahuje.

Čtvrtá kapitola rozebírá vlastní proces obětování, respektive alespoň ty části, o kterých víme. Zároveň je zde položeno několik otázek k nejasnostem, které vyvolává popis těchto praktik.

Závěrečná část se věnuje tomu, co se děje s hlavou obětovaného poté, co je definitivně oddělena od těla. Dozvíme se zde o několika různých způsobech uložení lebek a o tom, co se stalo s tělem.

Někoho možná zarazí názvy kapitol, ale myslím si, že stejně jako hudebním dílem se táhne vždy jedno základní téma, tak můžeme takové hlavní téma nalézt i zde, a ačkoli může být často skryto, je vždy přítomno.

1. Definiční ouvertura

Na začátku každé práce je zapotřebí si pořádně uvědomit, o čem budeme vlastně mluvit. To můžeme brát jako obecně platnou poučku pro každou činnost a pro psaní zvláště. Aby tedy této zásadní poučce bylo učiněno zadost, podívejme se alespoň v rychlosti na to, jak definovat hlavní pojmy obsažené v názvu této práce.

Začněme od konce a podívejme se na termín Mezoamerika. Nejde o pojem označující Střední Ameriku, jak by se mohlo na první pohled zdát (mezo = mezi), neboť se nejedná o geografický termín. Mezoamerika označuje kulturní oblast rozkládající se od severního Mexika až k Hondurasu a Salvadoru, tedy od nejsevernějších oblastí výskytu kultury aztécké až po nejjižnější stopy kultury mayské. Kulturně byly totiž tyto oblasti velmi podobné, alespoň co se týče minimálně dvou fenoménů, které budou hrát zásadní roli i v případě lidské oběti a v případě oběti stětím zvláště. Těmito dvěma zásadními fenomény jsou pěstování kukuřice na jedné straně a mezoamerická míčová hra na straně druhé.

1.1 Interpretace lidské oběti

Než se pustíme do vlastního zkoumání lidské oběti stětím, pozastavme se na chvíli nad tím, co si vlastně máme pod obecným pojmem lidská oběť představit. Pro tuto práci je důležité, že zde budeme zkoumat pouze takovou oběť, při které je usmrcen člověk někým jiným. Nebudeme se zde tedy zabývat obětí sama sebe, což v mezoamerickém prostředí znamená především oběť krve. V případě stětí tu naštěstí ani nevystává problém toho, že bychom se do této oblasti, vzhledem ke způsobu provedení tohoto druhu lidské oběti, dostali. Respektive abychom byli korektní, k jedné zmínce o sebeobětování se dostaneme, jedná se ale o velmi okrajový jev, který ale s obětí stětím souvisí (pokud ctěný čtenář touží již nyní vědět, oč jde, nechť si nalistuje kapitolu věnující se vlastnímu procesu obětování). Zároveň je třeba upozornit, že tento termín bude používán pouze pro takové usmrcení člověka, u kterého je možné nahlédnout i náboženský rozměr. Nebudeme se tu tedy

zabývat mezoamerickým trestním právem či podobnými záležitostmi. Ačkoliv, jak uvidíme dále, lidská oběť má i určité společné znaky s těmito činnostmi.

Co se týče výkladů lidské oběti, mohli bychom je rozdělit do dvou skupin. V první by byly čistě náboženské, či jak píše Carrasco – kosmomagické, a ve druhé ty, které více počítají se sociální a kulturní sférou. Abychom mohli lidskou oběť pochopit, je třeba mít na paměti obě tyto možnosti výkladu. Nelze říci, že by jeden z nich nějakým způsobem výrazně převyšoval ten druhý. Pochopení lidské oběti je tak jakýmsi mixem obou těchto názorů.

Podívejme se nejprve na náboženskou interpretaci. Jednoduše řečeno můžeme říci, že obětní rituály v tomto případě slouží jak k výživě božstev, tak k jejich kontrole. Pomocí lidské oběti tak měli mít lidé možnost bohy ovlivnit a napomoci tak regeneraci, kterou potřebovali – to znamená především obnově plodin, ale i dětí či válečných sil.² Zajímavý je ale i sám pojem „kosmomagický“. Carrasco to vysvětluje na jiném svém oblíbeném slově, kterým je „kosmovize“. Tou má na mysli v podstatě uspořádání prostoru a času podle náboženství a mytologie.³ To, co je tedy „kosmomagické“, je jakýmsi dynamickým obrazem této kosmovize. Jedním z hlavních vyjádření tohoto pojmu by podle něj mělo být zvláštní postavení dualit. Tím hlavním protikladem, který se tak v náboženstvích má vyskytovat, a skrze který se dá následně interpretovat lidská oběť, je myšlenka, že skrze absolutní zničení předmětu se obnovuje něco jiného, v případě lidské oběti tedy povětšinou plodnost.⁴ Skrze ixiptla se tak měla obnovit jak příroda, tak bohové sami o sobě. Podobnou dualitu můžeme vidět i při studiu aztéckých textů, o kterých se dozvídáme, že „obraz Aztéků, který na nás hledí skrze texty, je překvapující juxtapozice květin a písní a krve a řezání.“⁵

² CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 190.

³ Ibid., str. 191.

⁴ Ibid., str. 192

⁵ Ibid., str. 51.

Carrasco na příklad píše, že podle Aztéků bylo „*lidské tělo zranitelným spojením vitálních kosmických sil a bylo naplněno božskými esencemi, které potřebovaly periodickou obnovu.*“⁶ Zároveň tuto myšlenku doplňuje o snahu těchto lidí dosáhnout eliadovské axis mundi, která má být v aztéckém státu vyjádřena centralizací moci v Tenochtitlanu. Město a jeho ceremoniální centrum tak má být dokonalým vyjádřením tohoto aztéckého vidění světa.⁷ Nárůst obětí v poklasickém období by tak měl být podle Carrasca způsoben právě snahou o centralizaci moci, neboť vládce byl v této společnosti chápán jako ten, kdo má absolutní zodpovědnost za přísun obětí.⁸ „*Byla to náboženská strategie vykonávaná kvůli tomu, aby bylo možné zachovat úplnou kosmogonickou strukturu aztéckého městského státu.*“⁹ Podíváme-li se na tuto problematiku tímto pohledem, tak vlastně můžeme říci, že Aztékové vlastně v tomto kontextu neměli žádnou jinou možnost než obětovat více a více lidí. Pomocí těchto základních faktů pak může Carrasco interpretovat oběť tímto způsobem: kněží konali rituály na nepřátelích, kteří reprezentují periferii, okolní svět, který není součástí tohoto posvátného centra. Za pomoci těchto rituálů mají doslova absorbovat jejich duše a životní sílu a to tím způsobem, že jejich krví (nazývanou v nahuatlu jako chalchihuatl – drahocenná voda¹⁰) postříkají sochy bohů, které tak „nasají“ tuto krev, obsahující právě ony životodárné síly. Skrze destrukci nepřátel se tak skrze sochy bohů tato síla dostává do celého města a tím jej vyživuje a posiluje. K tomuto procesu zároveň napomáhají i samotní obyvatelé města tím, že část obětí je jimi snědena, čímž Carrasco osvětluje i problematiku rituálního kanibalismu.¹¹

⁶ (...) it was believed that the human body was the vulnerable nexus of vital cosmic forces and was filled with divine essences that needed periodic regeneration. Ibid., str. 73.

⁷ Ibid., str. 52.

⁸ Ibid., str. 74.

⁹ Ibid., str. 87.

¹⁰ Ibid., str. 75.

¹¹ Ibid., str. 148.

Město jako takové by se tak v této koncepci dalo přirovnat až k jakémusi obřimu upírovi kosmického významu, který nasává životní energii svého okolí, aby sám mohl žít.

Lidskou obět' lze zároveň chápat jako jakousi splátku bohům. Člověk měl být totiž podle mezoamerických mýtů vytvořen za pomoci božské krve smíchané s kukuřicí. Člověk se tak podle této logiky má bohům určitým způsobem „revanšovat“ a nabízet jim tak svou vlastní krev. Zároveň stále platí to, že bohové se touto krví živí a posilují. Tím pádem mohou jednak lidem na oplátku pomáhat svými božskými silami, především opět v oblasti přírody, ale na druhou stranu tento akt drží bohy od toho, aby lidem naopak škodili. To platí především u takových božstev jako je Tlaloc, kteří mají pod svým patronátem ničivé síly. Člověka tak má k obětování nutit určitá dvojitá síla – na jedné straně máme vděčnost, kterou by měl člověk vůči bohům pociťovat, a na druhé strach z jejich zlosti a katastrofických přírodních jevů, které mohou způsobit.

Model lidské oběti, který můžeme označit jako povinnost, je v aztéckém prostředí zdůrazněn v mýtu o stvoření páteho slunce v Teotihuacanu. V tomto příběhu se dozvídáme o tom, jak bohové stvořili slunce tak, že jeden z nich skočil do ohně a upálil se. Takto vzniknuvší slunce se ale nehýbalo. K jeho rozpohybování pak bylo zapotřebí dalších bohů, kteří prvního následovali a nechali si vyrvat srdce, která pak byla slunci obětována. Logika navazujících lidských rituálů je pak taková, že slunce potřebuje stále krmit, jinak by se zastavilo. Dalším mýtem, který povinnost konat lidskou obět' dokonce přímo akcentuje, je mýtus o Quetzalcoatlovi a Tezcatlipocovi. Zde se dozvídáme, že Quetzalcoatl byl výborným králem a kulturním hrdinou, který své lidi mnohému naučil. Jediné, co v očích Aztéků nezvládl, bylo jeho rozhodnutí zrušit lidské oběti. Z tohoto důvodu se k němu musel dostavit Tezcatlipoca, který jej pomocí lsti donutil odstoupit z trůnu. Následně se tak stal králem místo Quetzalcoatla a mohl oběti znovu zavést, protože to je něco, co se dělat musí. Takové je aztécké poučení z tohoto příběhu.¹² Tento mýtus by tak neměl být vykládán západním pohledem, ve kterém vyznívá smutně, protože zvítězil „zlý“ bůh, který opět zavedl „špatné“ lidské oběti, ale právě naopak jako poučení o tom, že lidské oběti je

¹² KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, *Quetzalcoatl and the human sacrifice*, v tisku.

zapotřebí vykonávat. „*Lidská oběť se tedy ukazuje jako základní povinnost civilizovaného člověka, povinnost, kterou se mimo jiné liší od nevědomých barbarů, již si neuvědomují, k jakému účelu byli bohy stvořeni.*“¹³

Lidská oběť má zároveň rozměr výsady. Posmrtný život v Mezoamerice totiž nezávisel přímo na tom, jak se člověk choval za života, ale na tom, jakým způsobem zemřel. V případě běžné smrti putovali zemřelí do podsvětího světa Mictlanu či Xibalby, které byly ponuré a člověk zde nemohl cítit zrovna nejlépe. Pro zemřelé smrtí, která byla spojována s bohem Tlalocem, jako bylo na příklad utopení, lepra či blesk, byl přichystán takzvaný „mezoamerický ráj“, Tlalocan. Zde již mohl člověk provádět jemu milé věci a nemusel mít z ničeho strach. Nejlepší osud ale měli přichystaný lidé, kteří zemřeli ve válce, při porodu nebo jako oběť. Ti totiž zůstali pod patronátem slunce. V mayském pojetí byli obětovaní lidé považováni za ty, kteří se přiblíží bohům. Být lidskou obětí navíc krom lepšího posmrtného života přinášelo často i lepší zacházení zaživa¹⁴ (do vykonání oběti, samozřejmě), jak uvidíme v jedné z nadcházejících kapitol.

Nyní se podívejme na trochu „profánnější“ pojetí lidské oběti. Zde je potřeba si uvědomit, že oběť je mimo jiné i formou trestu či pomsty. Ne přímo v pojmech popravy, jak si ukážeme za chvíli, ale každopádně nelze tento kontext pominout. Už jen vztah mezi obětujícím a obětovaným je silně nevyrovnaný¹⁵ – oběť je vždy v nevýhodě, často bývá ponížena či mučena. Jediná „obrana“, která tak oběti zůstala, byla možnost nedat najevo svou bolest a strach a pokusit se zachovat si kamennou tvář a tak si alespoň zachovat čest. Vystavování lidských lebek na tzompantli, jak uvidíme později, se na příklad příliš neliší od různých evropských poprav, po kterých se hlavy zločinců či povstalců veřejně vystavovaly na hradbách jako odstrašující příklad všem, kdo by se chtěli pokusit o něco takového jako tito lidé. Poselství popravy je zřejmé: „Nechovej se jako tito, nebo skončíš

¹³ KOSTÍCOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 61.

¹⁴ Ibid., str. 61-65.

¹⁵ Ibid., str. 66.

jako oni.“ Vystavení lebek po oběti má de facto stejný účel, rozdíl je v tom, že oběť, která tomuto představení předcházela, má i další náboženské konotace, jak jsme již viděli výše. Je třeba ale přihlídnout k tomu, že lidská oběť má i politický rozměr, který má odstrašit případné nepřátele státu. Panovníci v Mezoamerice tak zvali, či zřejmě někdy asi i nutili, své nepřátele i vazaly, aby lidské oběti sledovali, přičemž mohlo jít, a často i šlo, o jejich vlastní lidi. Jak uvidíme později, byl rozměr trestu pro oběť stětím velmi zásadní, především pro zakončení takzvané míčové hry, o které rozsáhle pojednává jedna z následujících kapitol.

Je třeba si také uvědomit, že valná většina obětovaných se rekrutovala z řad válečných zajatců. Mezoamerické pojetí války je vůbec v některých případech silně zaměřené právě na potřebu zajatce získat. Tyto zajatce nebylo možné živit, Mexické údolí bylo ostatně přelidněné, a i proto bylo jejich obětování vlastně výsledkem velmi pragmatického myšlení, při kterém došlo tak říkajíc k zabití dvou much jednou ranou. Společnost se tak jednak zbavila zajatců, které nemohla uživit, a zároveň si tímto způsobem zajistila přízeň bohů, po které prahli. Lidská oběť tak nemohla být ničím nahrazena.¹⁶

1.2 Praktické otázky

Mnoho lidí, ač nechtěně, má tendenci zaměňovat pojem lidské oběti s popravou. Zastavme se proto na chvíli u tohoto problému a zkusme se nyní podívat na otázku stětí a lidské oběti obecně z pohledu práva. Pokud se budeme bavit o stětí všeobecně, jde o legalizovatelný akt trestního práva a v některých případech, jakými jsou například některá extrémistická islámská hnutí, i o způsob trestu, který je reálně vykonáván. Stětí je z dějinného hlediska jedním z nejpoužívanějších typů hrdelního trestu. Ve středověké a novověké Evropě bylo stětí velmi častou záležitostí.¹⁷ Dalo by se tedy zjednodušeně říci, že stětí je „jen“ jedním z druhů trestů za určitá provinění.

¹⁶ Ibid., str. 46.

¹⁷ Viz na příklad zde: <http://www.capitalpunishmentuk.org/behead.html> [22. 9. 2014].

Pokud se ale chceme bavit o stětí v rámci náboženského rituálu, tento výklad nám stačit nebude. Role trestu je samozřejmě i tomto případě neopominutelná,¹⁸ ve většině případů, jak ještě uvidíme, ale nejde o pojetí trestu tak, jak jej nahlížíme my dnes a evropská kultura obecně. Vzhledem k tomu, že lidská oběť neslouží pouze k potrestání, ale obsahuje i důležitý náboženský základ, o kterém jsme již hovořili výše, nelze ji považovat za „pouhou“ popravu zločince. Navíc, jak ještě uvidíme, nemusel trest v mezoamerickém pojetí následovat pouze po spáchání kriminálního činu, ale mohlo jít (a často také šlo) o trest za prohru. Z toho tedy můžeme usuzovat na to, že lidská oběť se popravě v evropském slova smyslu nerovná, ačkoliv se jí může v mnoha ohledech podobat.

Zkusme se nyní se na celou věc podívat z čistě praktického, tedy medicínského hlediska. Když vše zjednodušíme na úplnou dřev, tak můžeme říci, že stětí obecně spočívá v oddělení hlavy od těla. To samo o sobě zní velmi jednoduše a snad až hloupě. Když se ale na tento akt podíváme blíže, zjistíme, že vlastně o tak jednoduchou věc nejde.

Je samozřejmě jasné, že cílem stětí je usmrcení oběti. Jak ale k vlastně ke smrti dojde? Na první pohled se může zdát, že jde pouze o vykrvácení. To ale není úplně přesné. Ztráta krve, ač značná, není v tomto případě tím hlavním, co člověka zabije. Skutečným „pachatelem“ je zde nedostatek živin, které v sobě krev obsahuje, a to především zásob kyslíku a cukru. To jsou totiž hlavní složky, které udržují mozek naživu a funkční. Při jejich nedostatku mozek odumírá a s ním umírá i člověk. Čistě teoreticky by tedy bylo možné udržovat lidskou hlavu naživu i po jejím useknutí, pokud by se jí dostával přísun právě těchto živin. Podobnými experimenty na psech se údajně v 50. letech zabývali vědci v Sovětském svazu. Jak moc jsou tyto zvěsti reálné, je ale diskutabilní.

Další zvláštní věcí, kterou můžeme k tomuto tématu říci, je, že dalším faktorem, který způsobuje smrt, je šok. Zásoby kyslíku v mozku totiž vydrží ještě malou chvíli po

¹⁸ Viz KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 45 a Ibid. str. 66.

utěti hlavy.¹⁹ Tato doba může trvat od přibližně sedmi až do třiceti vteřin a mozek je v ní stále aktivní. Pokud tedy není zasažen šokem, je takový člověk teoreticky schopen vnímat. Pokud bychom v tomto tématu šli dále, mohli bychom možná uvažovat o možnosti, že z tohoto fenoménu povstaly různé představy o mluvících hlavách.

¹⁹ Viz na příklad zde: <http://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/extrasensory-perceptions/lucid-decapitation.htm> [20. 6. 2015].

2. Óda na kukuřici

Každý člověk na světě si musí ke svému přežití obstarávat potravu. Některé oblasti světa jsou ale v tomto ohledu mnohem nepříznivější než jiné. Za jedno z takových území lze částečně označit i Mezoameriku, která příliš neoplývá živočišnými zdroji. V pralesích Yucatánu sice nalezneme různorodé druhy zvěře, ale pro mayské kmeny měli praktickou hodnotu především jen tapíři a jeleni. V oblastech středního Mexika a především na náhorních plošinách, kde žili Aztékové, se krom občasného výskytu jelenů v nižších oblastech prakticky nevyskytuje lovná zvěř. Ptáci, jako například krocan, ani různé druhy luštěnin a paprik mezoamerického člověka neobohacovali tak, jak by si asi přál. Z toho je tedy patrné, že obyvatelé Mezoameriky se museli spolehnout na jiný způsob obživy. Tím, co jim ji zajistilo, se stala jedna z prvních domestikovaných kulturních plodin – kukuřice. Většina mezoamerických národů na ni byla životně závislá a i dnes zde tvoří základní složku jídelníčku. Existují ale i hypotézy o tom, že v raných stádiích pěstování nebyla kukuřice užívána primárně k jídlu ale jako rituální rostlina využívaná k přípravě fermentovaného piva, chicha, které bylo konzumováno během náboženských obřadů.²⁰ Zakládání kukuřičných políček a jejich obdělávání se stalo jednou z integrálních součástí života, která byla samozřejmě i ritualizována. O tom vypovídá i několik velkých svátků, které oslavovaly právě kukuřici. Na zásadní význam kukuřice poukazují i hieroglyfické a lingvistické informace, které o mezoamerických národech máme, a které vypovídají o její centrální roli v životě těchto lidí.²¹ Bylo také rozeznáváno několik druhů kukuřice, kterých mohlo být až třicet a více.²² Barvy světových stran byly vybrány podle čtyř druhů kukuřice

²⁰ BENZ, Bruce F., STALLER, John, E., *The Antiquity, Biogeography and Culture History of Maize in Mesoamerica*, in: BENZ, B., STALLER, J., TYKOT, R.. (eds.), *Histories of Maize in Mesoamerica: Multidisciplinary Approaches*, Left Coast Press, Walnut Creek, 2009, str. 271.

²¹ Ibid., str. 273.

²² BEEKMAN, Christopher S., *Fruitful Symmetry: Corn and Cosmology in the Public Architecture of Late Formative and Early Classic Jalisco*, *Mesoamerican Voices* 1/2003, str. 15.

– bílá, žlutá, červená a zelená/modrá/černá, přičemž pořadí je závislé na konkrétní oblasti.²³

Kukuřice (*zea mays*) vznikla kultivací rostliny zvané teosinte, která se spíše než svému domestikovanému protějšku podobá nízkému keříku či travině (de facto se o druh trávy jedná). Zajímavostí, mimo jiné, je i to, že tento na první pohled patrný rozdíl mezi oběma rostlinami je způsoben pouhými dvěma geny.²⁴ Vykopávky v Xihuatoxtle ukazují, že kukuřice mohla být domestikována asi před 8700 lety, jedná se ale pouze o nálezy nástrojů, ne o biologické nálezy.²⁵ Nejstarší reálné doklady o pěstování kukuřice ve formě mikrobiologického nálezu pocházejí z Oaxacy asi z doby okolo roku 4290 př. n. l.²⁶ Speciální výrazy pro kukuřici se podle lingvistů objevují asi před čtyřmi tisíci lety, přičemž mayské jazyky ji považují za zvláštní a úplně oddělenou skupinu rostlinstva.²⁷ Základní potravinou se kukuřice stává pravděpodobně během prvního tisíciletí př. n. l., přičemž obyvatelé Mezoameriky na ni začínají být existenčně závislí přibližně asi od počátku našeho letopočtu.²⁸ Abychom si o tom udělali představu, připomeňme si odhad, podle kterého tvořila kukuřice 70-80% z mezoamerického jídelníčku.²⁹ Pokud bychom si tedy měli představit, jak velkou úlohu plnila kukuřice v životě obyvatel Mezoameriky, mohli bychom ji snad částečně přirovnat k obilninám či od 16. století k bramborám v Evropě a

²³ Ibid., str. 13.

²⁴ PENROD, Emma, *Study of corn genetics has implications for biofuel research*, The Digital Universe, 14. 9. 2011, [online] <http://universe.byu.edu/2011/09/14/study-of-corn-genetics-has-implications-for-biofuel-research> (cit. 7. 4. 2015).

²⁵ BENZ, Bruce F., STALLER, John, E., *The Antiquity, Biogeography and Culture History of Maize in Mesoamerica*, in: BENZ, B., STALLER, J., TYKOT, R.. (eds.), *Histories of Maize in Mesoamerica: Multidisciplinary Approaches*, Left Coast Press, Walnut Creek, 2009, str. 269.

²⁶ Ibid., str. 268.

²⁷ Ibid., str. 272.

²⁸ Ibid., str. 272.

²⁹ BEEKMAN, Christopher S., *Fruitful Symmetry: Corn and Cosmology in the Public Architecture of Late Formative and Early Classic Jalisco*, Mesoamerican Voices 1/2003, str. 14.

k rýži v Asii. Význam kukuřice je tedy pro mezoamerické civilizace zásadní³⁰ a to je třeba mít na paměti i při výzkumu lidské oběti a to především u oběti stětím, jak ještě uvidíme.

Ritualizace této plodiny se dotýkala jak života rodiny, tak jednotlivce. Jakýmsi počátkem konce dětství se například v aztécké společnosti stala chvíle, kdy dítě, přibližně ve třech letech, začalo jíst z kukuřice vyrobené tortilly. Tato událost sloužila jako uvedení člověka do komunity.³¹ Asi od šesti let pak začalo dítě přispívat k domácí „ekonomice“ tím, že sbíralo kukuřici a fazole, které spadlo obchodníkům na trhu na zem.³² Podle Halperina dokonce v životě Mayů neexistovala žádná významná aktivita, do které by nebyla zapojena i kukuřice, s jedinou výjimkou, kterou mělo být potrestání neposlušných dětí pomocí tření pepře o tělo dítěte.³³ Další práce s kukuřicí byla z větší části v rukou žen.³⁴ K její přípravě se vázala řada rituálů, které musela žena vykonat, pokud chtěla následný pokrm správně uvařit či upéct.³⁵ Práce s kukuřicí byla zároveň vyjádřena i ve zdůraznění role manželství. „Muž sice může sázet a pěstovat kukuřici ale potřebuje ženu, aby ji přetvořila v jídlo.“³⁶ Žena se v tomto kontextu stává jakýmsi rituálním asistentem muže.³⁷

³⁰ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 109.

³¹ Ibid., str. 67.

³² Ibid., str. 67.

³³ HALPERIN, Morris, *Cereals and Civilization*, The Scientific Monthly Vol. 42 No.4, 1936, str. 357.

³⁴ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 109.

³⁵ Ibid., str. 110.

³⁶ A man may plant and harvest corn, but he must have a wife to transform it into food. BASSIE-SWEET, Karen, *Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle*, in: GUSTAFSON, S., TREVELYAN, A., *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Bergin&Garvey, Westport, Conn. and London, 2002, str. 170.

³⁷ Ibid., str. 171.

Propojení kukuřice s ženou je ovšem mnohem dalekosáhlejší, než by se na první pohled mohlo zdát. Velkou roli zde hraje i fakt, že na rozdíl od křesťanské Evropy je spojení ženy s přírodou v mezoamerické oblasti vnímáno jako pozitivní. Dodds Pennocková píše, že toto odlišné vnímání je způsobeno evropským pohledem pojmenovatelným jako „člověk nad přírodou“³⁸, tedy myšlenkou, že člověk přírodu spíše ovládá, než že by byl její součástí. Je ovšem otázkou, jak velkou roli mohla tato idea sehrát. Nezdá se totiž, že by ženy v Mezoamerice měly nějakou větší rovnoprávnost než v Evropě. S ženou je ale každopádně spojena především plodnost, kterou kukuřice pro obyvatele Mezoameriky symbolizovala. I z toho důvodu byly ženy integrální součástí oslav s kukuřicí spojených.³⁹ Jejich role zde ale nebyla úplně takovou, jakou bychom si z předešlého textu mohli představit. Toto výjimečné propojení ženy s kukuřicí se totiž projevovalo obětí těchto žen. Vzhledem k tomu, jak bylo na ženy nahlíženo v souvislosti s plodností, kukuřicí a podobnými záležitostmi, se totiž ženy stávaly ixiptla božstev, která byla přímo spojena s těmito jevy.⁴⁰ To, že jsou ixiptla kukuřičných božstev ženy, je ale samozřejmě způsobeno i tím, že u Aztéků byla tato božstva víceméně ženského rodu a při výběru ixiptla hrála roli i fyzická podoba člověka (např. v případě Tlaloca tak zase byly obětovány děti, jejichž kulaté obličej a velké oči v kontrastu s malými těly tohoto boha částečně připomínaly).⁴¹ Součástí bylo v některých případech i přímo napodobení kukuřice. Po některých slavnostech si měly dívky údajně dávat na hlavu z ní vyrobené věnce.⁴² Dodds Pennocková zase například popisuje, že během svátku Huey Tozoztli „*dívky s pažemi a nohama zkrášlenýma rudými pery a s obličejí jasně zářícími pyritem*

³⁸ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 27.

³⁹ Ibid., str. 109.

⁴⁰ Ibid., str. 25.

⁴¹ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 132.

⁴² HALPERIN, Morris, *Cereals and Civilization*, The Scientific Monthly Vol. 42 No.4, 1936, str. 357.

nesly na svých zádech ozdobené svazky kukuřičných klasů do chrámu Chicomecoatl, kde „se staly jejich obilnými srdci“.⁴³ Tyto klasy se pak měly stát základem pro příští setbu. Je důležité zmínit, že kukuřice je zde přirovnána k srdci. To má naznačovat její zásadní roli v životě Aztéků.⁴⁴ „V uzrálém těle (?) kukuřice bylo srdce člověka spojeno se srdcem přírody.“⁴⁵ Žena je tak spojována i s jakousi „vyživovací“ silou, která je v kukuřici obsažena.⁴⁶ Toto srdce kukuřice má zároveň i jiný výklad. Podle Aztéků mělo mít kukuřičné semeno dvě podoby. Tou první je viditelné, fyzické semeno. Tou druhou je jeho neviditelné dvojče, pocházející prý z podsvětí či „ráje“ Tlalocanu. V tomto druhém mělo být spatřováno právě ono srdce kukuřice. Cílem obětních rituálů tak měla být snaha oba tyto aspekty sjednotit do jednoho. Díky tomu pak mohla být vytvořena opravdová, „aktivovaná“ kukuřice, kterou mohou lidé pojídat.⁴⁷ Opět zde každopádně vidíme zásadní postavení, které si kukuřice v mezoamerickém prostředí získala.

Mayská elita se pokoušela určitým způsobem napodobovat kukuřičné bohy. Tím, že se s nimi identifikovali, se tak dostávali do centra zemědělského cyklu, který tak částečně zosobňovali. Úspěch tohoto cyklu, který byl zakončen výbornou úrodou kukuřice, byl, vzhledem k tomu, že jak již víme, byla kukuřice tou nejdůležitější plodinou, totiž základem pro úspěšný vývoj ekonomiky. Zároveň se zdá, že člověk, který náležitě připravil kukuřičné pole, byl následně považován za jeho majitele a získával tak určitou

⁴³ With red feathers adorning their arms and legs and their faces brilliantly glimmering with iron pyrites, girls carried decorated bundles of maize cobs on their backs to the temple of Chicomecoatl, where they „became their granary hearts.“ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 110.

⁴⁴ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 110.

⁴⁵ In the ripened flesh of the maize, the hearts of the people were fused with the heart of nature. Ibid., str. 110.

⁴⁶ Ibid., str. 110.

⁴⁷ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 199.

společenskou prestiž. Část této půdy pak odevzdal lokálnímu vládci.⁴⁸ Nemuselo ale zřejmě jít přímo o běžnou zemědělskou práci, kterou se zabývali jen obyčejní lidé, jak si připomeneme ještě v části věnující se míčové hře. Pravděpodobně zde šlo pouze o symbolické založení pole.

Kolem kukuřice se postupně vytvořily různé představy. V mayské oblasti se setkáváme s kukuřičným bohem, o kterém toho není až tak mnoho známo, respektive není úplně jednoduché ho jednoznačně definovat a to i přesto, že se jednalo pravděpodobně o nejdůležitější postavu mayské mytologie. Je to způsobeno i tím, že odborníci si nejsou úplně jistí, zda šlo jen o jednu postavu či o několik různých bohů. Kukuřičný bůh je zobrazován jako krásný mladík a bývá podle Taubeho vyobrazen ve dvou podobách – jako „tonzurovaný“ symbolizující zralou kukuřici a jako „olistěný“ symbolizující kukuřici mladou.⁴⁹ Podle některých ikonografů měli Mayové uctívat ještě i zvláštního boha kukuřičných zrn, kterým měl být Ux Hu'n, případně Ixbaquiyalo nebo také Ix Bak, která měla být ženou kukuřičného boha.⁵⁰ Podle Bassie-Sweetové je to ale právě ona tonzurovaná podoba kukuřičného boha, která vyjadřuje mladou kukuřici. Dokládá to příklady z klasické keramiky, kde je v této podobě vyobrazen jako vyrůstající ze země.⁵¹

V mayském myšlení má kukuřice důležitý význam i pro svou roli v kosmogonickém a antropogonickém kontextu. Člověk měl být podle mayských mýtů stvořen totiž tak, že bůh deště svou sekerou rozštípl obrovskou horu, se kterou nebylo možné pohnout, a tak z ní získal bílé kukuřičné semínko, ze kterého bohové stvořili člověka. Vytvořili

⁴⁸ BASSIE-SWEET, Karen, Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle, in: GUSTAFSON, S., TREVELYAN, A., *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Bergin&Garvey, Westport, Conn. and London, 2002, str. 184.

⁴⁹ Viz *ibid.*, str. 171.

⁵⁰ KOSTÍCOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 107.

⁵¹ BASSIE-SWEET, Karen, Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle, in: GUSTAFSON, S., TREVELYAN, A., *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Bergin&Garvey, Westport, Conn. and London, 2002, str. 173.

z kukuřičných semen těsto a z toho jej vytvarovali. Spolu s oním semenem z hory vytryskly i semena dalších druhů kukuřice – žluté, černé a červené.⁵² První kukuřičná rostlina je zobrazována jako bůh kukuřice vyrůstající z želvího krunýře, který v mayském myšlení představoval zemi. Prasklina v zemi/krunýři tak odkazuje právě na výše zmíněnou horu. Toto vyklíčení kukuřice zároveň odkazuje k mýtu o stvoření světa. Svět měl být, stejně jako kukuřičné pole, přesně vyměřen a v jeho středu byla zasazena kukuřice. Až tímto úkonem se z totiž z kusu země stává skutečné pole.⁵³

Počátek představ o aztéckých bohyních kukuřice a plodnosti můžeme zase hledat již v Teotihuacanu ve středním Mexiku, kde byla uctívána takzvaná Velká bohyně. Není úplně jasné, čeho všeho byla bohyní, ale z fresek je možné vyčíst její vztah válce, plodnosti, vodě a krvi obětí. Na fresce v Tetitle je na příklad vyobrazena s náhrdelníkem z uťatých hlav a rukou a z dlaní jí vytryskává voda oplodňující zemi. Zdá se, že by mohla stát na počátku představ jak o bozích vod, jako byl Tlaloc, tak o bohyních země a kukuřice, jako na příklad Xilonen.⁵⁴

Pečlivý čtenář se nyní nejspíše ptá, jak vlastně kukuřice s obětí stětím souvisí. Na první pohled to možná není úplně zřejmé, ale souvislost zde je a celkem markantní. K tomu, abychom si ji uvědomili je ale potřeba mít základní povědomí o zemědělství. Jde totiž o způsob, jakým se kukuřice sklízí. Při sklizni kukuřice se totiž musí kukuřičné palice odsekat od vlastního stvolu. Dochází tak k určité „popravě“ kukuřice. Zároveň musíme mít na paměti i v předchozí kapitole zmíněnou důležitou roli krve v mezoamerickém náboženství. Krev stříkající při oběti stětím totiž měla oplývat onou silou plodnosti, která zajistila dobrou úrodu a další sklizeň. V některých případech se kukuřičná pole i přímo kropila právě touto krví z obětí.

⁵² Ibid., str. 169.

⁵³ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 108.

⁵⁴ Ibid., str. 110-111.

3. Sváteční rapsodie: Příležitosti k obětování

V aztéckém kalendáři nacházíme příležitosti k obětování spousty. A ač zde stínání nebylo obětní technikou číslo jedna (tuto pozici si již vydobýlo vyrvání srdce), najdeme několik svátků, které se s tímto druhem lidské oběti přímo či nepřímo váží. U Mayů si již tak jistí být nemůžeme. Víme sice, že se zde tato technika lidské oběti používala velmi často, ale zprávy, které nám podává Diego de Landa, nejsou příliš specifické, pouze lakonicky uvádí, že „*okrem sviatkov, ktoré svätili obetovaním zvierat, kňazi alebo chilanovia, nariadili v prípade nešťastí, alebo inej nevyhnutelnosti, obetovať ľudí.*“⁵⁵ Na jiném místě o mayských svátcích poznamenává, že „*boli určené na poctu a uzmierenie bohov, ak ich však nepovažovali za rozhnevaných, krvavé obeti nerobili. Verili, že sú rozhnevaní vtedy, ak ich postihla núdza, mor, konflikty, neúroda a iné podobné nešťastia.*“⁵⁶ Následně Landa popisuje, že obětování v takových případech bylo výsledkem snah zlých kněží a zkažených vládců. Je ale otázkou, do jaké míry můžeme tomuto popisu událostí důvěřovat, protože hned za tímto textem následuje Landova apologie jeho vlastního konání, při kterém mimo jiné páčil mayské kodexy a obecně se snažil vymýtit starou mayskou víru. Mimo přímo vyznačené sváteční události můžeme ale ještě nalézt zvláštní příležitost k lidské oběti a především k oběti stětím konanou při mezoamerické míčové hře. Podívejme se nejprve na několik aztéckých svátků, o kterých se ve svém díle zmiňuje Bernardino de Sahagún.

⁵⁵ LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 162.

⁵⁶ Ibid., str. 291.

3.1 Svátky v *Historia general*

Jedním z nevýznamnějších svátků aztéckého kalendáře byl **Toxcatl**, který probíhal během našeho května.⁵⁷ Podle Sahagúna to měl být dokonce svátek hlavní.⁵⁸ Jednalo se o slavnost na počest Tezcatlipocy, během níž byl obětován vybraný válečný zajatec (v některých městech se jednalo o otroka⁵⁹), který měl dokonalé tělo, které na sobě nemělo žádné znetvoření.⁶⁰ Toxcatl je relativně známým svátkem, neboť je známo, že vybraný mladík vedl během příprav, které trvaly celý rok, privilegovaný život – měl například osm sluhů a chodil ozdoben šperky.⁶¹ „Poté, co byl mladík, který měl zemřít na svátek tohoto boha, vybrán, začal, maje květiny a doutník, chodit po ulicích a hrát na svou flétnu.“⁶² Před započítím svátku dostal také k dispozici čtyři mladé dívky se jmény bohyň – Xochiquetzal, Xilonen, Atlatonan a Huixtocihuatl.⁶³ To se nám z dnešního pohledu může zdát podivné. Tento člověk měl být přeci obětován, proč mu tedy byly prokazovány

⁵⁷ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 118.

⁵⁸ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 143.

⁵⁹ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 99.

⁶⁰ KOSTÍCOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 65.

⁶¹ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 84.

⁶² Luego que este mancebo era disputado par morir en la fiesta deste dios comenzaba a andar tañendo su flauta por las calles, con sus flores y su caña de humo. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 192.

⁶³ KOSTÍCOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 65.

takovéto pocty? Tato zdánlivá disproporce se nám osvětlí, když si uvědomíme, že onen mladík byl považován za ixiptla, tedy v podstatě za lidskou schránku, do které byl po dobu od jeho vybrání do obětování vtělen příslušný bůh, v tomto případě tedy Tezcatlipoca, byl i nazýván božím jménem - Titlacahuan.⁶⁴ Tato praxe fungovala i u dalších svátků, ale v případě Toxcatlu měl tento mladík představovat dokonalé ixiptla, neboť šel, alespoň tedy podle oficiálního podání na smrt z vlastní vůle a beze strachu a ani se nepokoušel utéct.⁶⁵ Ztělesňoval totiž „perfektní fyzický obraz nepřátelského válečníka, který byl včleněn do aztéckého způsobu vykonávání obřadů.“⁶⁶

O vlastní dekapitaci následující po oběti vyrváním srdce, která byla ale v rámci celého svátku vlastně jen malou částí,⁶⁷ píše Sahagún následující: „*Tímto způsobem byli usmrceni všichni, kteří byli obětováni. Tohoto nehodili dolů na schody, jako ostatní, ale čtyři [ho] vzali a snesli dolů na dvůr. Tam mu uřízli hlavu a nabodli ji na tyč, které se říká tzompantli.*“⁶⁸ Z části části jeho masa pak byl připraven pokrm pro vládce a jeho blízké.⁶⁹

⁶⁴ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 99.

⁶⁵ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 135.

⁶⁶ (...) the perfect physical image of an enemy warrior who had been enculturated into the Aztec ceremonial style. Ibid., str. 135.

⁶⁷ Ibid., str. 135.

⁶⁸ Desta manera mataban a todos los que sacrificaban. A ésta no le echaban por las gradas abaxo, como a los otros, sino tomábanle cuatro y baxábanle abaxo al patio. Allí le cortaban la cabeza y la espetaban en un palo que llamaba tzompantli. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 194.

⁶⁹ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 100.

Vedle Tlaloca byl na Toxcatl připomínán také Huitzilopochtli⁷⁰, jemuž byl obětován další mladík stejným způsobem, přičemž jeho hlava byla nabodnuta hned vedle jeho předchůdce.⁷¹

Dalším ze svátků, při kterých se praktikovala oběť stětím, je **Huey Tecuilhuitl**, který byl určen k oslavě bohyně Xilonen. Odpovídající ixiptla se tedy v tomto případě stala mladá dívka.⁷² Součástí těchto oslav byly radovánky, během kterých vybraná dívka spolu se svými společníci během probdělé noci tančila ověšená symboly bohyně.⁷³ Pro tyto dívky byla rovněž uspořádána velká hostina, na které tančily a zpívaly.⁷⁴ Sahagún píše, že *„když přišla do chrámu božstva zvaného Cintéutl, když měla tato žena zemřít, postavila se před vládce, který nesl bubínek s rolničkami, která se nazývá chicahuaztli, a položila ho vztyčený před něj a začala dělat hluk rolničkami, když se pohybovala jedna část i druhá.“*⁷⁵ Během svátku se také vzhledem k působnosti bohyně Xilonen jedl chleba a kukuřičné klasy.

Po těchto oslavách přišel čas oběti. Dívka šla po schodech na vrchol chrámu, zatímco její společníci jí vysypávaly cestu květy.⁷⁶ *„Když dorazila, jeden ji vzal na bedra, zády na*

⁷⁰ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 194.

⁷¹ Ibid., str. 198.

⁷² Ibid., str. 148.

⁷³ Ibid., str. 149.

⁷⁴ Ibid., str. 218.

⁷⁵ En llegando al cu del dios que se llamaba Cintéutl, donde había de morir esta mujer, poníase delante della el sátrapa que llevaba la tabla de las sonajas que se llamaba chicahuaztli, y poníala enhiesta delante della, y comenzaba hacer ruido con las sonajas, menéandole a una parte y otra. Ibid., str. 219.

⁷⁶ Ibid., str. 148.

*záda, a byvši tak, uřízli ji hlavu a poté obětovali srdce a nabídli ho Slunci.*⁷⁷ Kněz se zároveň oblékl do její kůže.⁷⁸

Dalším z důležitých aztéckých svátků byla slavnost zvaná **Ochpaniztli**. Stejně jako v případě Huey Tecuhilhuitl byla ústředním tématem kukuřice. Během toto svátku byla uctívána bohyně Toci, „*což znamená „naše babička“*“,⁷⁹ zvaná též Teteo Innan (u Sahagúna jako Teteuinna).⁸⁰ Dalším tématem svátku bylo slunce,⁸¹ neboť při něm měl být uctíván i Huitzilopochtli.⁸² Vybraná dívka měla být opět obětována dobrovolně, což mělo být naznačeno tím, že o svém neblahém osudu „*jakoby*“ nevěděla. Taková měla alespoň být oficiální idea tohoto svátku.⁸³ Dodds Pennocková to dokonce popisuje slovy: „*V případě ixiptla Toci je možné, že oběť měla tiše, či dokonce otevřeně, souhlasit se svým osudem, ale všeobecná podpora obecně rozšířené smyšlenky o její nevědomosti napomáhala zachovat iluzi harmonie zajišťující sociální a náboženskou shodu.*“⁸⁴ Tuto nevědomost popisuje i Sahagún, když píše, že „*když přišla noc, kdy měla zemřít, velice bohatě ji oblékli a pověděli jí, že ji přivedli, aby spala s nějakým velkým pánem a přivedli ji za velkého ticha ke chrámu, kde měla zemřít.*“⁸⁵ Vybraná dívka tak měla být „oklamána“,

⁷⁷ Llegada arriba, tomábanla uno a cuestras, espaldas con espaldas, y estando así la cortában la cabeza, y luego la sacaban el corazón y le orecián al Sol. Ibid., str. 149.

⁷⁸ Ibid., str. 219.

⁷⁹(...) que quiere decir „nuestra abuela“. Ibid., str. 230.

⁸⁰ Ibid., str. 154.

⁸¹ Ibid., str. 229.

⁸² Ibid., str. 231.

⁸³ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 30.

⁸⁴ In the case of the ixitpala of Toçi, it is possible that the victim may have tacitly, or even explicitly, consented to her fate, but widespread complicity in the popular fiction of her ignorance served to preserve the illusion of harmony, ensuring social and religious concord. Ibid., str. 31.

⁸⁵ Venida noche en que había de morir, atavábanla muy ricamente y hacíanla entender que la llevaban para que dormiese con ella algún gran señor, y llevábanla con gran silencio al cu donde

původně zřejmě z praktického důvodu, tedy aby se nevzpírala. Lze si ale jen těžko představit, že by člověk nacházející se v této roli vůbec netušil, co má přijít dále.

Následující události již měly opět rychlý spád: „*Když vyšla nahoru, jeden ji vzal na bedra, zády na záda, a rychle ji uřízli hlavu a poté ji stáhli z kůže a robustní mladík se oblékl do té kůže.*“⁸⁶ Kněz oblečený do této kůže se měl tímto způsobem přenést do role bohyně a doslova v její kůži následně vykonat oběť dalších čtyř zajatců.⁸⁷

Dalším ze svátků obsahujících stětí je **Tepeilhuitl**, při kterém byly oslavovány hory a v souvislosti s nimi také Tlaloc.⁸⁸ Během tohoto svátku se konala procesí s obrazy, při kterých se také tančilo a jedly se tortilly.⁸⁹ Jako hlavní oběť tentokrát, na rozdíl od předchozích příkladů, figurovalo pět lidí – jednalo se o čtyři ženy a jednoho muže, kterým měla být dána jména Tepoxoch, Matlalcueye, Xochtecatl, Mayahuel a Milnahuatl. Oběť Tlalocovi byla v tomto případě provedena primárně vyrváním srdce, ale následně došlo i na dekapitaci. „*Poté, co snesli těla tak, že je postupně, držíce je rukama (?), skutáleli dolů. A když došli dolů, vzali je na místo, kde nabodávali hlavy. Tam jim uřízli hlavy (...).*“⁹⁰

había de morir. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 154.

⁸⁶ Subida arriba, tomábala uno a cuestas, espaldas con espaldas, y de presto cortaban la cabeza, y luego la desollaban, y con [sic] mancebo robusto y vestíase al pellejo. Ibid., str. 154.

⁸⁷ DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008, str. 31.

⁸⁸ *Tepeilhuitl, Festival of the Hills, the 13th Month of the Aztec Solar Calendar*, World Digital Library, 26. 10. 2012, [online] dostupné z <http://www.wdl.org/en/item/6740/> [vid. 18. 6. 2015].

⁸⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 239.

⁹⁰ Ibid., str. 239.

Dalším případem dekapitace je svátek **Tititl**. Jeho patronkou byla Ilamatecuhtli,⁹¹ která byla jednou z bohyň země a plodnosti a, což nás již jistě nepřekvapí, i kukuřice. Oslavy byly opět doprovázeny tancem, jak bylo u Aztéků zvykem. Během Tititlu byl zmiňován i Huitzilopochtli.⁹² „*Na počest této bohyně zabili jednu ženu a jakmile jí vyndali srdce, uřízli jí hlavu a tančili s ní. Ten, kdo šel vpředu, držel hlavu za vlasy v pravé ruce a jakoby s ní tancoval.*“⁹³ Sahagún dále popisuje, že tento člověk měl na sobě oblečení se znaky bohyně.⁹⁴ Po těchto událostech byla na Tititl ještě konána rituální hra zvaná nechichicuahuilo, která měla pravděpodobně sexuální podtext či přímo obsahovala sexuální akt. Této hry se účastnili čtyři mladíci a čtyři dívky.⁹⁵

Zmínky o stětí můžeme dále nalézt také u popisu svátku Quechollí, kde nalezneme další příklad dekapitace post mortem, tentokrát u více zajatců najednou.⁹⁶ Hlavy válečných zajatců nabodnuté na tzompantli se také objevují v případě svátku Xocotl Huetzi, pořádaného k oslavě boha ohně Xiuhtecuhtliho.⁹⁷ Další zajímavý příklad stínání hlav můžeme nalézt v oslavě na počest Xipe Toteca, během Tlacaxipeualiztli. Po hlavním bodu programu tohoto svátku, kterým bylo stahování z kůže, bylo procesí s hlavami těchto obětí.

⁹¹ Ibid., str. 165.

⁹² Ibid., str. 257.

⁹³ A honra desta diosa mataban una mujer, y desde le habían sacado el corazón cortábanle la cabeza y hacían areito con ella. El que iba adelante llevaba la cabeza por los cabellos en la mano derecha, haciendo sus ademanes de baile. Ibid., str. 165.

⁹⁴ Ibid., str. 258.

⁹⁵ JOHANSSON, Patrick, *La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl*, Estudios de Cultura Náhuatl, No. 033, 2002, str. 86.

⁹⁶ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 246.

⁹⁷ Ibid., str. 223-226.

Součástí tohoto průvodu byl i tanec s hlavami, možná podobný výše zmíněnému tanci během Tititlu. Účastníky této zábavy byli i vládci okolních měst.⁹⁸

3.2 Míčová hra

Téměř ve všech mezoamerických městech můžeme nalézt hřiště na míčovou hru – tlachtli. Tato hra byla hrána po celé oblasti Mezoameriky a byla oblíbenou zábavou tamních šlechticů.⁹⁹ Některými odborníky byla dokonce určena za jeden z bodů, které měly definovat mezoamerickou kulturní oblast.¹⁰⁰ Její původ se dá zřejmě vysledovat do oblasti nížin u Mexického zálivu, mnozí toto místo přímo lokalizují na prastaré město La Venta.¹⁰¹ Předpokládá se, že hra byla plně rozvinuta do své plné klasické podoby pravděpodobně na počátku třetího století před naším letopočtem¹⁰² a v některých oblastech Mexika se hraje až dodnes.¹⁰³

Míčová hra měla ovšem ještě další rozměr, který byl pro obyvatele Mezoameriky zásadní a tím byl rozměr rituální. V případě, že šlo o její rituální provedení, které bylo na příklad u Aztéků na rozdíl od Mayů prakticky jedinou příležitostí k jejímu hraní, končila se tato na první pohled nevinná hra z dnešního pohledu poněkud drastickým způsobem – lidskou obětí. Pojdme se nejprve podívat na míčovou hru jako takovou.

⁹⁸ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 145.

⁹⁹ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 744.

¹⁰⁰ KOSTÍČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 95.

¹⁰¹ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 9.

¹⁰² Ibid., str. 9.

¹⁰³ KOSTÍČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 95.

Klasická podoba hřiště – tlachco – se podobá velkému písmenu I – delší obdélníková plocha a k ní z obou stran připojené další dva obdélníky. Oba konce bývaly vytyčeny dvojicí malých chrámů a hlavní část povětšinou z obou stran tribunami, na kterých pravděpodobně sedávali diváci. V některých případech bylo zase skoro celé hřiště obeháno zdí, někdy zase najdeme jen vymezení pomocí oněch tribun. Občas zase najdeme pouze vyznačené hřiště bez staveb.¹⁰⁴ Uprostřed hřiště se někdy nacházel kámen ve tvaru polokoule.¹⁰⁵ Po stranách lze občas spatřit perforované kamenné kruhy. Není ovšem zřejmé, zda měly nějaký přímý vztah ke hře, na příklad že by se jimi prohazoval míč a podobně, jak se někdy usuzuje, neboť se často nacházejí v dosti velké výši.

Hrálo se s míčem vyrobeným z mízy gumovníku. Tyto míče byly tedy pravděpodobně dosti těžké a jejich pohyb po hřišti byl velmi nepředvídatelný, což zřejmě napomáhalo k oblíbenosti míčové hry. Tento míč, který nebyl dutý, šlo prostě o kouli z kaučuku, byl tedy i dosti nebezpečný. „Tyto míče se podobaly velkým koulím, se kterými se hrají kuželky.“¹⁰⁶ Kvůli tomu potřebovali hráči speciální výstroj. Nezbytnou součástí úboru hráče míčové hry se tak staly chrániče lýtek a rukou a pásy přes klín zabraňující zranění rozkroku. Častou součástí byla také helma. Tuto výstroj nalézáme na mnoha ikonografických dokladech, díky kterým jsou tyto zobrazení snadno rozpoznatelná.¹⁰⁷ Bassie-Sweetová si povšimla zvláštní podobnosti mezi helmami na míčovou hru a

¹⁰⁴ Ibid., str. 97.

¹⁰⁵ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 8.

¹⁰⁶ Estas pelotas eran tamañas como unas grandes bolas de jugar a los bolos. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 744.

¹⁰⁷ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 96.

kukuřičnou pokrývkou hlavy mayského boha 8, kterého ztotožňuje s takzvanou tonzurovanou podobou boha kukuřice.¹⁰⁸

Vzhledem k tomu, že se hra postupně rozšířila do celé Mezoameriky, měnila se i její pravidla. Odborníci předpokládají, že úplně na počátku se míč odrážel rukama, zatímco později se používaly jakési pálky. Nakonec, během příchodu Španělů do této oblasti, se zřejmě hrálo již jen pomocí odrážení míče boky a koleny. V této konečné fázi hry zřejmě mohl počet hráčů klesnout pouze na dva, přičemž mohlo hrát až šest osob.¹⁰⁹ Jednoduše řečeno by se dalo říci, že cílem hry bylo dostat míč skrze určitou dráhu bez toho, aby se dotkl země.¹¹⁰ Jak přesně to mělo probíhat, je ale dnes již velmi těžko rekonstruovatelné. Je ale potřeba si uvědomit, že toto shrnutí vývoje hry je velmi zkratkovité. Je pravděpodobné, že podoba hry a pravidel se lišila nejen v průběhu věků ale i napříč etniky a určitě existovaly i lokální varianty, které se mohly značně lišit od popisu naznačeného v této práci.¹¹¹

Nyní se tedy můžeme vrátit k rituální verzi této zajímavé hry a jejím mytologickým konotacím. Osud hráčů v tomto typu míčové hry byl zřejmě prakticky pokaždé určen dopředu. Na některých reliéfech jsou tak hráči někdy vyobrazeni v oblečení obětí, které tak předjímá jejich osud.¹¹² Nejprve se podívejme na možnou sluneční symboliku. Míč je v tomto kontextu možné chápat jako slunce, které prochází podsvětím a snaží se z něj dostat. Tuto možnost naznačuje i ten fakt, že vlastní hřiště bývalo často vybudováno tak,

¹⁰⁸ BASSIE-SWEET, Karen, *Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle*, in: GUSTAFSON, S., TREVELYAN, A., *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Bergin&Garvey, Westport, Conn. and London, 2002, str. 174.

¹⁰⁹ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 9-10.

¹¹⁰ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 96.

¹¹¹ *Ibid.*, str. 95.

¹¹² CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 86.

aby se nacházelo alespoň částečně pod úrovní okolní půdy. Souboj hráčů tak lze vnímat jako pokus slunce probojovat se skrze podsvětí a bez úhony se dostat zpátky na denní oblohu jako vítěz.¹¹³ Tlachtli by tak mělo symbolizovat „*posvátné drama zobrazující přírodní tragédii: smrt v noci a zajetí slunce*.“¹¹⁴

V případě Aztéků byl tak s touto hrou spojován bůh Huitzilopochtli, který reprezentoval právě ono vítězné slunce. Na rozdíl od Mayů byl sluneční motiv pro Aztéky pravděpodobně tím výraznějším v jejich rituálním provedení míčové hry. Navíc se zdá, že Aztékové tuto hru prakticky nehráli jinak než právě v její rituální podobě. Z četby Sahagúna se můžeme dozvědět, že na svátek Panquetzalitzli byli mimo jiné během míčové hry obětováni čtyři otroci na hřišti. Jejich krví pak byla pokropena zem, na které se hrálo.¹¹⁵

Abychom pochopili agrární kontext míčové hry, musíme si nejprve připomenout mayský mýtus o hrdinských dvojčatech, který se nachází v knize Popol Vuh z 16. století.

3.2.1 Hrdinská dvojčata

Nejprve se v tomto dlouhém a zapeklitém příběhu setkáváme s bratry Hun Hunahpúem a Vucub Hunahpúem, kteří „*hráli míčovou hru na cestě, jež vede do Xibalby*.“¹¹⁶ Rámus, který tím způsobovali ale pány Xibalby, kteří jsou zde pečlivě vyjmenováni včetně svých zlovolných sfér působnosti, velmi rušil. Proto se rozhodli, že

¹¹³ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 10.

¹¹⁴ (...) a sacred drama depicting a natural tragedy: the nocturnal death and captivity of the sun. Ibid., str. 9-10.

¹¹⁵ SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 250.

¹¹⁶ SLAVÍK, Ivan, (ed.), *Popol Vuh a výbor z Letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yukatánu*, Dauphin, Praha, 2000, str. 52.

oba bratry pod záminkou toho, že s nimi sehraji míčovou hru, pozvou do Xibalby, aby je zde mohli potrestat, přičemž jejich opravdovou touhou ale měla být hráčská výstroj obou bratří. Její výčet odpovídá tomu, co jsme se již o míčové hře dozvěděli: „*Chtěli jejich kožené chrániče, jejich kroužky, jejich rukavice a jejich masky (...)*.“¹¹⁷ Toto pozvání jim vyřídily sovy, které byly považovány za podsvětní ptáky, tedy ne až tak odlišně pojaté jako v naší kultuře. Bratři se tedy rozloučili se svou matkou, jako zástavu za svůj návrat nechali doma kaučukový míč a vydali se na cestu do podsvětí. Avšak tato cest byla plná nástrah. Bratrům se je ale podařilo úspěšně zdolat. Problém nastal až u té poslední, kdy jim černá cesta, jedna ze čtyř cest, na které narazili, řekla, aby se vydali právě po ní. Jak to komentuje Popol Vuh – „*A tam na ně čekala jejich porážka. Neboť touto cestou je dovedli do Xibalby, a sotvaže dospěli do poradní síně panstva z Xibalby, byla jejich prohra zpečetěna.*“¹¹⁸ Na první pohled se to může zdát zvláštní, protože bratři se přece chtěli do Xibalby dostat, ale problém byl ve výběru cesty, protože černá symbolizovala smrt a podsvětí.¹¹⁹ Navíc v tomto případě nahradila zelenou, která byla vnímána jako barva slunce. Bratři tak byli oklamáni a nebylo to naposledy, jak uvidíme.

Když bratři dorazili do podsvětí, pánové Xibalby na ně připravili další past, na svá místa posadili loutky, které bratři pozdravili, čímž si vysloužili obrovský posměch. Následně je pánové Xibalby, zde pojmenovaní analogicky k bratřím Hun Camé a Vucub Camé (1 smrt a 7 smrt), oklamali znovu, když je vyzvali, aby se posadili na jejich lavice, které ale byly rozpálené tak, aby se o ně bratři popálili a museli z nich vyskočit. A pánové Xibalby se jim opět zle posmívali. Následně, když bratry poslali na noc do Domu temnot, se domluvili, že bratry při míčové hře obětují a jejich herní výstroj si ponechají.

V Domě temnot byla opravdu úplná tma. Bratři dostali louč, kterou text popisuje jako obětní nůž, a hořící doutníky. Pánové Xibalby jim vzkázali, aby oba předměty nezhasínali a ráno jim je přinesli celé, nevyhořelé. Tento nemožný úkol samozřejmě

¹¹⁷ Ibid., str. 53.

¹¹⁸ Ibid., str. 55.

¹¹⁹ Ibid., str. 193.

nesplnili „a tím byl zpečetěna jejich porážka,“¹²⁰ opakuje nám znovu autor Popol Vuhu. A měl pravdu, neboť protože bratři neudrželi oheň a jak louč, tak doutníky jim shořely, rozhodli pánové Xibalby, že je za trest obětují. V tomto momentu tedy můžeme vidět jeden z rozměrů, které lidská oběť obecně má – rozměr trestu. Vítězové, ať už her či válek, se, jak uvidíme dále, s největší pravděpodobností neobětovávali.

Než bratry pohřbili, uřízli Hun Hunahpúovi hlavu, kterou umístili na strom. Ten ale po tomto obdaření rozkvetl a obsypal se ovocem, ačkoli nikdy plodný nebyl. Toto ovoce dokonce připomínalo Hun Hunahpúovu hlavu, takže ji mezi plody nebylo možné rozeznat. Jednoho dne se ke stromu vydala Ixquic, dcera jednoho z pánů Xibalby. Když si chtěla dopřát plodů, promluvila na ni lebka Hun Hunahpúa a sdělila jí, že pokud ovoce, musí k ní natáhnout svou pravou ruku. Netušíc nic zlého, Ixquic vztáhla ruku k lebce a ta jí do ní upustila slinu, ze které dívka otěhotněla.

Protože Ixquic nechtěla prozradit, s kým čeká své dítě, rozhodl se její otec, že ji obětuje. Opět tu můžeme vidět lidskou oběť podmíněnou trestem, tentokrát ovšem v podobě oběti vyrvání srdce. Jedná se také o příklad praktického rozměru lidské oběti, neboť není žádný problém dívku obětovat, ačkoli se nejedná o žádný svátek či jinou klasickou příležitost k obětování. Úplně jsou vynechány i jakékoliv přípravy.¹²¹ Když pak dívku odtáhli sluhové, aby vykonali rozkaz, Ixquic jim vysvětila, co se stalo. Sluhové ji již obětovat nechtěli, ale museli přeci splnit rozkaz, který dostali a přinést svému pánu srdce Ixquic. Jak z toho ven? Sluhové s Ixquic si v tomto dilematu poradili stejně jako myslivec v příběhu o Sněhurce – místo srdce přinesli pánovi plod jistého stromu, který obsahoval krvavě rudou šťávu. Ixquic tak mohla uprchnout z podsvětí, zatímco pánové Xibalby spálili onen plod a čichali ke kouři, ve kterém cítili pach krve. Moment oklamání se tedy

¹²⁰ Ibid., str. 57.

¹²¹ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 100.

nyní obrátil – „*tak byli páni z Xibalby poraženi. Všechny je ta dívka obelstila.*“¹²² Tento moment můžeme považovat za hlavní obrat v celém příběhu, neboť od této chvíle to budou právě páni Xibalby, kteří budou klamáni.

Ixquic se vydala za svou tchyní, ale ta jí neuvěřila. Rozhodla se ji vyzkoušet a poručila jí, aby obstarala kukuřici. Na poli ale Ixquic našla jen jeden kukuřičný stvol. Nakonec se jí ale podaří naplnit a přinést své tchyni celou síť, takže je uznána za její snachu. Zde se tak setkáváme s tím, že Hun Hunahpú je nějakým způsobem spojen s kukuřicí. Ixquic tedy mohla u své tchyně zůstat a narodili se jí dva synové – Hunahpú a Ixbalanqué. Zde se tedy celý příběh konečně stáčí k oněm titulním hrdinským dvojčatům.

Nejprve se dozvídáme o jejich dětství, kdy je chtěli zabít jejich nevlastní bratři, ze kterých se následně staly opice, ale zároveň i patroni umělců. Později se oba bratři vydali pracovat na kukuřičné pole. Jejich nástroje pracovali sami za ně, takže se rozhodli, že se budou bavit se svými foukačkami. Svou zábavu přerušili až když jim jejich babička přinesla jídlo, tehdy začali předstírat, že celý den tvrdě pracovali. Když se vrátili na pole druhý den, zjistili, že pole opět neobdělané a stromy, které pokáceli, opět stojí. Začali tedy pátrat, kdo jim to způsobil, a rozhodli se zůstat na poli přes noc. V noci se jim podařilo nachytat zvířata, která jejich práci kazila, ale chytit dokázali jen myš. Zde se vracíme opět na začátek celého vyprávění, protože tato myš jim následně pověděla o kaučukovém míči, který jejich otec a strýc pověsili v domě jako zástavu svého návratu. Zde je patrně dán do opozice život obyčejného člověka, který pracoval na kukuřičném poli a hrál míčové hry, které bylo vyhrazeno urozeným mužům. Zvířata se tak možná pouze snažila napravit zneuctění, které by dopadlo na oba bratry, kteří jsou vlastně dětmi bohů.¹²³

Bratři se tedy vrátili domů a pod různými malichernými záminkami dostali z domu babičku i matku, aby si mohli vzít onen míč a i další náčiní, které našli. V tuto chvíli se

¹²² SLAVÍK, Ivan, (ed.), *Popol Vuh a výběr z Letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yukatánu*, Dauphin, Praha, 2000, str. 62.

¹²³ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 101.

v příběhu Hunahpúa a Ixbalanquého začíná zrcadlit historie Hun Hunahpúa a Vucub Hunahpúa, protože oba bratři se hned vydají na hřiště, aby začali také hrát míčovou hru. Pánové Xibalby tak byli opět vyrušeni a poslali pro oba bratry. Toto poselství se po různých peripetiích dostalo k oběma bratrům. Než se vypravili do podsvětí, zasadili v domě rákos s tím, že jestli zemřou, rákos uschne, a pokud přežijí, vyrazí výhonky.

Stejně jako první bratři museli projít různými zkouškami, které ale překonali z pomoci svých foukaček. Zároveň nastražili na pány Xibalby vlastní lest a poslali do podsvětí komára, který bodal všechny pány Xibalby, kteří na sebe následně vykřikovali svá jména, takže je pak oba bratři znali. Zde můžeme vidět klasickou ukázkou magie jmen, kterou můžeme pozorovat po celém světě – pokud někdo zná jméno někoho jiného, má nad ním určitou moc. Zároveň tak mohli následně snadno rozpoznat opravdová božstva od loutek.¹²⁴

Na rozdíl od svých předchůdců se tedy bratři nedali v podsvětí zmást loutkami ani rozpálenou lavicí. Pánové Xibalby je tedy poslali do domu temnot, ale bratři nezapálili ani louč ani doutníky, pouze na louč umístili červené pero z papouška a na doutníky světlušky, takže jejich hlídači nic nepoznali. Ráno se tedy pánové Xibalby, ač neochotně, začali připravovat na míčovou hru s bratry. Přitom se ale od nich snažili dovědět, co jsou zač, což jim ale bratři neprozradili.

Pánové Xibalby tedy nabídli, že začnou hrát míčovou hru s jejich míčem. To ale bratři odmítli a řekli, že budou hrát jen a pouze se svým. Začal tedy zápas a pánové Xibalby hodili míč těsně před Hunahpúův prstenec. Zde se tedy dozvídáme, že kamenné kruhy zřejmě nějaký význam pro hraní míčové hry měly, ale ani tak není jasné, jaký. Pánové Xibalby se již chystali použít kamenný nůž, aby bratry obětovali, ale míč se odrazil a pokračoval dál. Na tomto místě došlo patrně k porušení pravidel, protože k obětování mohlo dojít až na konci celé hry a nikoliv na jejím počátku, kdy se vlastně ani pořádně hrát nezačalo.¹²⁵ Bratři se samozřejmě rozzlobili, ale pánové Xibalby je přesvědčili, aby ve hře

¹²⁴ Ibid., str. 101.

¹²⁵ Ibid., str. 103.

pokračovali. Pokračování míčové hry bylo tedy odloženo na další den a bratrům přikázali, aby přinesli květiny z Domu kamenných nožů, což se jim pomocí lsti povedlo. Další hra ale dopadla nerozhodně a došlo tak k dalšímu ohrožení. Bratry tak poslali do Domu mrazu, ve kterém ale opět díky své chytrosti přežili. Stejně dobře se jim vedlo i v Domě jaguárů. V Domě netopýrů se jim ale stala nepříjemná nehoda. Před velkým netopýrem Camazotzem se sice ukryli ve svých foukačkách, ale když netopýři ztichli, domnívali se, že je již ráno a Hunahpú vystrčil hlavu z foukačky. A tak se stalo, že mu ji Camazotz ukousl. Pánové Xibalby se zaradovali a nařídili, aby tato hlava byla vystavena na hřišti pro míčovou hru.

Ixbalanqué ale pány Xibalby opět obelstil, protože vytvořil pro svého bratra novou hlavu z želvího krunýře. Následně se s Hunahpúem domluvil na tom, že hrát bude jen on, a s králíkem se dohodl na tom, že se schová u hřiště a až k němu dorazí míč, vyrazí místo něj. Když pak následně dalšího dne začala hra, honili se pánové Xibalby za králíkem, kterého považovali za míč, a Ixbalanqué tak mohl sundat bratrovu hlavu a znovu mu ji nasadit. Můžeme se setkat i s tím, že pánové Xibalby udělali míč přímo z Hunahpúovy hlavy, se kterou pak byl sehrán tento zápas. S tímto motivem se můžeme často setkat na ikonografických dokladech dotýkajících se míčové hry. Neznamená to ovšem, že by se reálná míčová hra někdy hrála s opravdovou lebkou, jak by se někdy mohlo zdát. Na těchto vyobrazeních je jasné, že jde o kaučukový míč, na kterém je pouze znázorněna lidská lebka.¹²⁶ Příklad takového vyobrazení můžeme nalézt třeba na mezníku hřiště v Chinculticu, kde takovýto míč-lebku odráží bůh 0.¹²⁷ Nakonec se každopádně oběma bratrům podařilo pány Xibalby porazit.

Pánové Xibalby to ale nemohli nechat jen tak a stále přemýšleli, jak by mohli bratry připravit o život. Mayské podsvětí je totiž místem, ze kterého se žádný živý nesmí dostat ven. Bratři si tedy nechali zavolat dva mudrce, kterým pověřili, aby pánům Xibalby, až se

¹²⁶ Ibid., str. 104.

¹²⁷ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 88.

jich budou vyptávat, řekli, že až je obětují, mají jejich kosti rozemlít a hodit do řeky. Následně je pánové Xibalby opravdu připravili k oběti, kterou bratři dobrovolně podstoupili a skočili do rozžhavené pece. S jejich ostatky bylo naloženo tak, jak sami řekli, a když jejich ostatky dosáhly dna, stali se z nich opět dva mladíci.

Aby je obyvatelé Xibalby nepoznali, proměnili se na dva potulné chudáky, kteří tančili zvláštní tance a provozovali všelijaká kouzla. Jejich hlavním kouskem bylo to, že sami sebe rozsekali a následně zase přivedli k životu. Zanedlouho se o nich dozvěděli i Hun Camé a Vucub Camé, kteří se rozhodli, že si tyto kouzelníky nechají předvést, aby viděli jejich kousky. Když před ně bratři předstoupili, opět skryli svou pravou totožnost. Pánové Xibalby je pak požádali, aby předvedli svá kouzla. Bratři tedy rozsekali a oživili psa a navrátili do původního stavu hořící dům. Pak obětovali muže, vyrvali mu srdce a opět ho vzkřísili. Pak na žádost pánů obětoval Ixbalanqué Hunahpúa a zase se mu podařilo ho oživit. Pánové Xibalby toužili poznat jejich tajemství a tak bratry požádali, aby obětovali je. Tak se také stalo, ale bratři je již nevzkřísili. *„Tak byla zlomena moc pánů ze Xibalby. Jinoši to dokázali jen kouzly a svou proměnou.“*¹²⁸

V tuto chvíli se již bratři nechali poznat obyvateli Xibalby, protože jim již nehrozilo nebezpečí. Zbytku obyvatel podsvětí zakázali hrát míčovou hru a přinutili je zabývat se zemědělstvím, čímž snížili jejich sociální status, jak jsme již viděli výše. Zároveň vyhlásili, že podsvětí již bude jen místem pro zločince a lidi žijící v neřesti a pánové Xibalby se již nebudou moci jen tak zmocňovat lidí.

Potom se bratři setkali s Hun Hunahpúem a Vucub Hunahpúem. Svého otce následně uctili obětí na hřišti pro míčovou hru. Našli sice jeho tělo, ale ne jeho oči, noc ani ústa. Jejich otec k nim tak mluvil nehlasně. Vzkřísit se ho tedy již nepodařilo. Proto usmířili jejich srdce sdělením, že je budou na věky vzývat a jejich jména nebudou nikdy zapomenuta. Tímto způsobem úplně zvítězili nad Xibalbou. Nakonec se vznesli na oblohu a z jednoho se stalo slunce a z druhého měsíc. Zde bychom mohli opět vidět i již zmíněný

¹²⁸ SLAVÍK, Ivan, (ed.), *Popol Vuh a výbor z Letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yukatánu*, Dauphin, Praha, 2000, str. 94.

solární motiv míčové hry. Navíc se nám tak lépe vyjasní, co se vlastně myslí oním průchodem podsvětí a zkouškami, které mají čekat na slunce – Hunahpúa.

3.2.2 Interpretace podle Popol Vuhu

Co se týče agrární symboliky mýtu, můžeme jej spojit s kukuřicí, která je zde několikrát zmíněna. Hun Hunahpú je pak často považován za kukuřičného boha, přičemž jeho žena Ixbaquiyalo, o které jsme se již zmínili, může být také jednou z možných kukuřičných bohyň. V klasické verzi mýtu, kterou známe hlavně z nápisů v Palenque a Quiriguá, hraje Hun Hunahpú, nazvaný zde Hun Nal, v podstatě hlavní roli. Po té, co je podle této verze dvojčaty vzkříšen, odjede v jadeitovém oděvu na kánoi na jisté místo, na kterém vzklíčí jako kukuřice. K jakési kukuřičné „rodinné tradici“ odkazuje i epizoda, ve které musí Ixquic přinést své tchyni kukuřičné klasy. To, že její snachou, pozná právě až podle toho, protože jestliže nosí Hun Hunahpúovo dítě, měla by s ním podle logiky příběhu být propojena tak, že má i jeho kukuřičné rysy. Zároveň se zde tak několikrát setkáváme se smrtí a vzkříšením kukuřice, které mohou jednak odkazovat k vlastnímu zasetí kukuřice do země (cesta a pobyt v podsvětí) a jejího následného vyrašení ven (vzkříšení bratrů). Na obecnější rovině pak můžeme vidět i koloběh přírody, kdy se rostlinstvo periodicky obnovuje během období dešťů. *„Mayové zdůrazňovali stěti boha kukuřice jakožto sklizeň zralých klasů, která je nutná k tomu, aby zrno opět vzklíčilo a dalo život nové rostlině.“*¹²⁹

Vrátíme-li se zpátky k vlastní míčové hře, lze z tohoto mýtu odvodit na příklad to, že dva týmy, které spolu hrály míčovou hru, mohly symbolizovat síly smrti a života.¹³⁰ Jak jsme měli možnost sledovat v příběhu, zástupci smrti, pánové Xibalby, hru prohráli a jejich konec by zpečetěn jejich obětováním, které bylo definitivní. Zástupci života, hrdinská dvojčata, jsou naopak vítězi a těmi, kteří pány Xibalby obětují. V tomto směru nám tedy

¹²⁹ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 107.

¹³⁰ Ibid., str. 105.

tento mýtus ukazuje, jak míčová hra končila – na konci hry bylo obětováno buď celé družstvo nebo alespoň jeho kapitán, to není úplně jisté.¹³¹ Je otázkou, zda tak musela nutně končit i v případě, že byla hrána jen pro zábavu, nebo jestli končila obětováním poraženého družstva vždy. Je také možné a v souvislosti s Aztéky zřejmě i pravděpodobné, že vítěz a poražený byli během rituálních her vybráni dopředu, jak již bylo zmíněno výše. Někteří odborníci se na základě této myšlenky domnívají, že u Mayů tak v tomto případě mělo na začátku období dešťů vyhrát družstvo představující hrdinská dvojčata a naopak na počátku období sucha zase tým zastupující vládce Xibalby.¹³² Na vyobrazení v Cacaxtle nalezneme jaguáří válečníky, kteří rituálně stínají válečníky ptačí. V ptačích kostýmech bývají občas také zobrazováni poražení hráči míčové hry.¹³³ Vlastní hřiště vidí Chládek jako „portál do Xibalby připravený hráče polknout a během vyvrcholení hry je odeslat do podsvětí.“¹³⁴ Mimo jiné si zde také můžeme opět zdůraznit rozměr trestu, který zde lidská oběť získává – obětí je poražený. Najdou se ale i zastánci názoru, že alespoň v některých případech měl být obětován vítěz. Argumentuje se zde tím, že míčová hra byla v Mezoamerice velmi prestižní záležitostí, takže tito hráči tak vlastně měli být obětováni takřikajíc za odměnu.¹³⁵ To se ale vzhledem k výše řečeným poznatkům nezdá příliš pravděpodobné.

¹³¹ Ibid., str. 109.

¹³² Ibid., str. 106.

¹³³ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětích mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 103.

¹³⁴ Ibid., str. 86.

¹³⁵ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 110.

4. Obětní furioso

Nyní se můžeme zaměřit na vlastní provedení oběti stětím. Jak zjistíme, nachází se zde několik bodů, které stojí za pozornost, neboť nám nejsou úplně srozumitelné. Jakkoli jsou totiž popisy, které máme od Sahagúna, barvité, nejsou vždy jasné a dostatečně konkrétní.

Podíváme-li se na otázku vlastního rituálu dekapitace, nejde vlastně o nic až tak složitého: oběť se nachází v nějaké zafixované pozici a obětník jí uřízne hlavu. Následně je většinou oběti ještě vyrváno srdce. V případě mužských obětí, tedy u těch, které nebyly obětovány kukuřičným bohyním, je proces opačný – nejprve je tomuto člověku vyrváno srdce a hlava je mu uřata až post mortem. Při četbě Sahagúna nás může překvapit nedostatek detailů u ženské oběti. Carrasco nám zde předkládá jeden nápad, jak by to bylo možné vyřešit: Můžeme si všimnout, že v průběhu popisu svátků Sahagún postupně přidává detaily (ačkoli ne k vlastnímu procesu stětí) – Carrasco zde tedy argumentuje tím, že tyto jednotlivé detaily možná mohou dávat dohromady popis jednoho rituálu, říká v podstatě tedy to, že Sahagún nám proces rituálu „odhaluje“ postupně v průběhu několika různých svátků.¹³⁶

O tom, co oběti předcházelo, jsme již hovořili. K tomu, co se s hlavou děje následovně, se budeme věnovat později. Z určitého úhlu pohledu bychom ale mohli říci, že rituály konané před a po stětí jsou v podstatě důležitější než vlastní oběť.¹³⁷ Respektive můžeme akt oběti označit za určitou kulminaci, vyvrcholení celého procesu, který sám o sobě nepotřebuje žádné jiné zdůraznění než to, které v sobě již sám o sobě obsahuje. Vlastní vykonání stětí je tak sice velmi důležité, v Carrascově terminologii je v podstatě kardinálním, ústředním bodem proměny destrukce na regeneraci, avšak již není potřeba zdůrazňovat tento akt jako takový dalšími náležitostmi, jako je tanec či zpěv. Můžeme tak

¹³⁶ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 195.

¹³⁷ *Ibid.*, str. 196.

buď přijmout tuto interpretaci, nebo se pouze smířit s tím, že texty nám neposkytují dostatek informací. Nyní se však zaměříme na dvě otázky, které vlastní provedení oběti stětím obklopují.

První velkou otázkou, kterou je třeba si položit, je už vlastní problém oné „fixace“ oběti. V případě většiny obětí není tato věc, jak jsme si již mohli povšimnout, víceméně nijak rozepsána. Většinou samozřejmě hlavně proto, že, jak jsem si již řekli, byla u Aztéků častá dekapitace post mortem a u té celkem logicky na této fixaci již nezáleží. V případě ženských obětí na svátky Huey Tecuhilhuitl či Ochpaniztli se ale dozvídáme jednu podivuhodnou podrobnost. Sahagún u těchto obětí popisuje, jak dotyčnou dívku jeden z obětníků „vzal na svá bedra, zády na záda, a uřízli jí hlavu“. Jak si takový úkon představit? Lze to jen dosti těžko, neboť ikonografické prameny jsou v případě dekapitace obecně dosti řídké a prakticky vždy je tak vyobrazen pouze výsledek, tedy bojovník či kněz s hlavou již uříznutou.

Tento způsob zafixování těla oběti totiž připomíná známý cvik na protažení zad, kdy se dva lidé „zaklíní“ rukama a jeden po druhém svého partnera zvedají na zádech. Tato část („vzal ji na svá bedra“) je tedy ještě poměrně srozumitelná. Představíme-li si ale, že v takovéto pozici, která je výmluvně popsána slovy „zády na záda“, španělsky „espaldas con espaldas“, je možné oběti, tedy člověku, který se v této pozici nachází nahoře na zádech někoho jiného, uříznout hlavu, bude nám to znít minimálně podivně. Na druhou stranu je pravda, že v případě Ochpaniztli mluví Sahagún o jakémisi „robustním mladíkovi“ – „mancebo robusto“. Otázkou ale je, zda se měl tento jedinec účastnit přímo obětního aktu nebo až následující události, kdy si měl na sebe obléknout staženou kůži oběti.

Jak si tedy tuto část rituálu máme představit? Jakákoli lidská oběť přeci musela být nějakým způsobem zafixována především z toho důvodu, aby nemohla narušit rituál útekem či jinak. A tato fixace oběti nijak pevně nevypadá. Nabízí se zde jedna odpověď, o které se Sahagún nezmiňuje, ale která by tento podivný úkon mohla vysvětlit. Víme, že tohoto prostředku užívali zřejmě více Inkové, ale i Aztékové a Mayové se k němu museli zajisté alespoň občas uchýlit. Mám zde na mysli omamné látky, pravděpodobně s účinky

podobnými sedativům, které tyto národy znali a je více než pravděpodobné, že je užívali i při obětních rituálech. Oběť omámená těmito látkami se totiž celkem logicky nevzpírá, nebo alespoň ne tolik, jako kdyby jich nepožila. Je sice pravda, že tento úkon by pak byl v rozporu s oficiální ideologií „dobrovolnosti“ lidské oběti, ale je pravděpodobné, že kvůli plynulému průběhu rituálu bylo možné této dobrovolnosti trochu napomoci. Jak jsme navíc zjistili již v předchozí kapitole, stětí se provádělo, podobně jako většina dalších obětních praktik, v chrámech, čímž je ale potřeba chápat vrcholy pyramid, na kterých byly tyto chrámy zbudovány. Je dosti pravděpodobné, že i takový člověk, který by původně třeba i opravdu dobrovolně souhlasil se svou obětí, by se mohl začít snažit nějakým způsobem vycouvat a pokusit se zachránit si svůj život. Jak víme, pud sebezáchovy je jedním z nejmocnějších pudů vůbec.

Tato odpověď by nám zároveň pomohla částečně objasnit další problém, kterým je vlastní stětí. Jedna věc je, že je dosti těžké představit si dekapitaci ve výše naznačené pozici, ale něco jiného je vlastní proces – naše otázka zní: Jakým způsobem byla tato oběť provedena? Šlo o useknutí či uřezání hlavy? V souvislosti s touto otázkou nám bohužel nepomůže ani zkoumání Sahagúna, který používá pouze v podstatě univerzální španělský termín „cortar“, jenž se de facto rovná anglickému slovesu „cut“, který může vyjadřovat jak řezání, tak i sekání (včetně na příklad kácení stromu apod.). S tím zároveň přímo souvisí další téma, které by tento problém mohlo pomoci vyřešit, a to: Jakým nástrojem se tato oběť prováděla?

Podívejme se nejprve na otázku možnosti useknutí hlavy oběti. Jakým nástrojem by bylo možné něco takového provést? K přetnutí krku, především tedy krční páteře, která se zde nachází, je zapotřebí něčeho velmi silného, neboť tyto kosti, jež musí udržet celou váhu lebky, jsou relativně silné. Pokud se podíváme na popravy stětím v Evropě, zjistíme, že byly prováděny sekerou či velkým mečem. Lze tedy logicky předpokládat, že obyvatelé Mezoameriky by potřebovali podobný nástroj. Meč se ve výzbroji jejich válečníků nevyskytoval, k boji se používaly spíše zbraně typu kyje. Zbývá tedy jen sekera. Měli mezoameričtí válečníci něco podobného? Na tuto otázku můžeme tentokrát odpovědět

kladně, neboť existovala zbraň podobná sekeře zvaná tlaximaltepoztlí, jejíž ostří bylo vyrobeno z bronzu či mědi. Navíc byl zapotřebí i nástroj ke kácení stromů, takže existence tohoto nástroje je celkem zřejmá. Ve formě sekerek okolní vládcové rovněž vypláceli Aztékům tribut. Z ilustrace v kodexu Féjerváry-Mayer¹³⁸ můžeme usoudit, že se jednalo i o zbraň válečníka, ale lze jen těžko dokázat, že by se jednalo o nástroj obětní. Je také nutno podotknout, že sekera by zřejmě ani nebyla použitelná, pokud by se jednalo o výše zmíněné zafixování oběti na zádech jiného člověka. Těžký dopad nástroje, který je v tomto případě nevyhnutelný a navíc i nutný, má-li přeseknout kost, by zřejmě musel zabít i obětníka, který měl obět' na zádech.

Pokud tedy pomineme možnost nějakého těžkého nástroje, jako je meč či sekera, zbývají nám prakticky pouze dvě možnosti a tím je nástroj používaný při oběti vyrváním srdce, tedy obsidiánový nůž, či nůž pazourkový. Pokud by byl jeden z nich použit, muselo by se již jednat o uříznutí hlavy oběti, neboť ačkoli je obsidián materiálem nesmírně ostrým, není dostatečně těžký, aby s ním bylo možné krk přeseknout úderem (stejně tak je tomu i v případě pazourku). Zdá se ale, že v případě stětí se používal právě nůž pazourkový a obsidián byl zřejmě vyhrazen pro obět' vyrváním srdce.¹³⁹ Jediný náznak, který můžeme nalézt u Sahagúna je tato zpráva, vázající se ke svátku Atemuztli: „(...) otevřeli jim hrudníky pomocí tzotzopaztli, což je nástroj, se kterým ženy pletou, jakoby po způsobu mačety, a vyndali jim srdce a uřízli hlavu.“¹⁴⁰ Otázkou samozřejmě je, jestli se

¹³⁸ *Codex Fejerváry-Mayer*, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt – Graz, Codices Selecti Vol.

26, Graz, 1971, [online] dostupné

z http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page29.html [vid. 19. 6. 2015].

¹³⁹ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 103.

¹⁴⁰ (...) abránlos por los pechos con un tzotzopaztli, que es instrumento con que texen la mujeres, casi a manera de machete, y sacábanles el corazón y cortábanles ls cabezas. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 164.

tento nástroj používal i k onomu stínání hlav. Jestliže se tedy přikloníme k této variantě, je třeba poznamenat, že se zřejmě nejednalo o nic pěkného na pohled. Navíc musíme stále počítat s tím, že oběť při tomto úkonu stále setrvávala na zádech jiného člověka. Na druhou stranu je třeba zmínit, že Sahagún nám sice neříká, kolik obětníků se účastnilo těchto obřadů, ale při popisu stětí používá množné číslo – „uřízli“, „cortaban“. Pokud tedy budeme jeho texty brát v tomto případě doslova, mohly se na vlastním procesu stínání podílet alespoň dvě osoby. Pokud si tuto situaci pokusíme opět představit, lze se domnívat, že spíše než o reálné odřezávání hlavy pomocí dvou nožů či dvou rukou na jednom noži naráz, by šlo spíše o pomocníka při přidržování oběti. Samozřejmě zde jde jen o spekulace, neboť tyto detaily dnes již nemůžeme na sto procent dokázat, ale lze je výše zmíněným způsobem vydedukovat z pramenů, které máme.

V trochu jiné situaci se nacházíme u mayských obětí. Zde na rozdíl od Aztéků máme méně literárních dokladů, ale zato více ikonografických. Na příklad na takzvané Princetonské nádobě (K511) můžeme vidět obětovaného muže, který má ruce svázané za zády a nad ním se sklání obětník s velkou sekerou.¹⁴¹ Na tomto vyobrazení si také můžeme všimnout toho, v jakém postavení se obětovaný nachází. Jedná se o polohu vyjadřující jeho podřadnost, kterou můžeme nalézt na různých výjevech mučení zajatců. Zde bychom tedy mohli poukázat i na pravděpodobnou možnost toho, že lidská oběť obecně pochází z technik rituálního mučení. V případě lidské oběti by se tak v podstatě jednalo o jakési mučení dotažené do konce, pokud to tak můžeme vyjádřit. Oběti stětím mělo navíc určité tvrdé mučení i předcházet, jak to poznamenává Kováč.¹⁴² Na nádobě K521 zase můžeme vidět zvláštní výjev boha Chaaka, na kterém se chystá sekerou obětovat takzvané jaguáři

¹⁴¹ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětích mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 29.

¹⁴² LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 162, pozn. 404.

dítě.¹⁴³ Na základě těchto příkladů a i dalších ikonografických dokladů lze tedy předpokládat, že v mayském prostředí probíhala oběť stětím značně odlišně – za pomoci sekery a se svázanými končetinami. O existenci sekery se zmiňují i Landa, když píše: „*Mali tiež sekerky z určitého kovu (...), ktoré nasádzali na drevenú rúčku a slúžili im ako zbrane, a tiež na opracovanie dreva.*“¹⁴⁴ Z tohoto popisu je zřejmé, že se patrně jednalo o podobné ne-li stejné sekery, které mohli mít k dispozici i Aztékové. Svázané končetiny můžeme v některých případech najít i na zachovalých tělesných pozůstatcích.¹⁴⁵ I tak se ale můžeme domnívat, že alespoň v některých případech byly použity i halucinogeny. To lze demonstrovat i na tom, že mnoho mayských obětí se nachází na těžko dostupných místech, na příklad v jeskyních, kam je i normálně velmi těžký přístup, a bez použití omamných látek by pravděpodobně nebylo nikterak snadné tyto oběti na taková místa dostat.¹⁴⁶

Dalším znakem oběti stětím byly také vlasy svázané do uzlu. Tento motiv můžeme vidět na příklad na vyobrazení boha O, který je oblečen jako hráč míčové hry,¹⁴⁷ na jiném vyobrazení na milníku hřiště v Chinculticu zase odráží bokem míč, kterým je hlava Hunahpúa¹⁴⁸ a spojuje tak motiv míčové hry a dekapitace. Toto spojení potvrzuje na příklad také reliéf z lokality Q z La Coronu v Peténu, na kterém jsou hráči oblečeni jako oběti.¹⁴⁹ Podle ikonografie, která se nám dochovala, by se dalo soudit, že takto svázané vlasy měl zajatec proto, aby ho obětník za ně mohl chytit při obětování.

¹⁴³ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 41.

¹⁴⁴ LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 167.

¹⁴⁵ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 185.

¹⁴⁶ *Ibid.*, str. 185.

¹⁴⁷ *Ibid.*, str. 43.

¹⁴⁸ *Ibid.*, str. 86.

¹⁴⁹ *Ibid.*, str. 86.

Otázkou je, na jakém místě se oběť stětím u Mayů prováděla. Tak detailní popis, jako je „zády na záda“ na vrcholu chrámu, nám v tomto případě chybí. Dá se ale předpokládat, že se tento akt prováděl na platformě či na obětním kameni.¹⁵⁰ Z toho bychom mohli usuzovat na to, že oběť stětím tak mohla probíhat i přímo na hřišti pro míčovou hru nebo případně v jeho blízkosti, kde se takovéto kameny také vyskytují.

U Mayů můžeme nalézt také další zajímavý jev, kterým je častá dekapitace post mortem vykonávaná na mayských králich. Doklad o tom nám podává mimo jiné i Diego de Landa, který píše, že „dávným vládcem Cocomov zase po smrti usekávali hlavy, ktoré uvarili a očistili od mäsa. Potom im odpílili temennú časť a ponechali prednú s čeľustami a zubami. Tieto polovičné lebky domodelovávali istým druhom živice do vernej podoby tváre, akú mali zaživa.“¹⁵¹ S podobnými příklady se setkám v příští kapitole věnující se ukládání lebek.

Na mayské keramice můžeme také nalézt zvláštní výjev, na kterém si jak lidé, tak nadpřirozené bytosti stínají hlavu sami sobě. Lze se domnívat, že se jedná o sebeobětní královský rituál, při kterém se vládce de facto podřízl nožem či sekerkou a následně si měl, v ideálním případě, ránu uzavřít bylinou ek'balam. Ve skutečnosti se ale, pokud se o tuto oběť panovník pokusil či k ní byl přinucen, jednalo v podstatě o sebevraždu.¹⁵²

¹⁵⁰ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 51.

¹⁵¹ LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 198.

¹⁵² Viz na příklad KRAMER, J., FLORES, F., *The Ritual Suicide of Maya Rulers*, in: MACRI, M., MCHARGUE, J., *Eighth Palenque Round Table, 1993*, Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco, 1996.

5. Poobětní requiem

Nyní se zaměříme na závěrečnou část dekapitačních rituálů. V této kapitole nás bude zajímat, co se s hlavou obětovaného člověka dělo po jejím utnutí. Toto zacházení s hlavou obětovaného nám toho může dosti povědět o některých „skrytých“ či minimálně méně zřetelných aspektech tohoto druhu lidské oběti a lidské oběti všeobecně.

Nejčastějším způsobem, jak s hlavou oběti zacházet, bylo umístit ji na tzompantli. Tzompantli byla platforma z kamene, na které se nacházela konstrukce horizontálně položených kúlů mezi masivními tyčemi.¹⁵³ Na tyto kúly byly následně napichovány hlavy obětí. Platformy mohly být zřejmě dosti velké, respektive na nich mohlo být dost místa na hlavy, neboť podle Cortése bylo na tzompantli u hlavního chrámu umístěno nejméně 136 tisíc lebek. Můžeme říci, že tzompantli bylo důležitou součástí ceremoniálního života obyvatel. Na vyobrazení Tenochtitlanu v kodexu Mendoza je například vyobrazeno hned vedle centrálního obrazu, na kterém je zobrazen chrám Huitzilipochtliho,¹⁵⁴ přičemž hned vedle něj nalezneme vyobrazení válečníků, což Carrasco vysvětluje jako přímé spojení s jejich předurčením¹⁵⁵ – každý válečný zajatec zde skončí, tak by se dalo toto poselství vyjádřit. Zřejmě největší ukázkou tzompantli pocházející z devátého či desátého století¹⁵⁶

¹⁵³ MENDOZA, Ruben G., *The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica*, in: CHACON, Richard J., DYE, David H. (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Springer Press, New York, 2007, str. 398.

¹⁵⁴ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 23.

¹⁵⁵ Ibid., str. 27.

¹⁵⁶ MENDOZA, Ruben G., *The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica*, in: CHACON, Richard J., DYE, David H. (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Springer Press, New York, 2007, str. 398.

můžeme nalézt v Chichén Itzá, kde se zároveň nalézají i největší hřiště na míčovou hru.¹⁵⁷ U Aztéků se tzompantli nacházelo v podstatě v každém městě.¹⁵⁸ Mendoza k tématu tzompantli dodává i zajímavou poznámku, podle které by bylo možné platformy částečně identifikovat s hřištěm na míčovou hru a považovat ho je tak za ekvivalent určité brány do podsvětí, podobně jako v případě úvah vyvozených z Popol Vuhu. tuto úvahu zakládá na jejich podobném umístění u chrámu.¹⁵⁹

Je téměř jisté, že tyto platformy sloužily i k tomu, aby vyděsily okolní vládcy, které panovníci Aztéků i Mayů zvali, případně zřejmě i nutili, aby sledovali jak vlastní obětování, tak toto umístění lebek na platformách. Politický kontext tohoto rituálu je tedy jasný, má jít o jakési varování, aby se tito představitelé měst, která platila tribut, ale i jiní případní nepřátelé, nepokoušeli o žádné nepřátelské akce vůči svým pánům.¹⁶⁰ Podle Carrasca tyto rituály v případě Aztéků podporovaly centralizační snahy Tenochtitlanu, kdy se zvaním panovníků z periferií říše mělo připomínat, že Tenochtitlan je středem světa.¹⁶¹

Ze Sahagúnových popisů se zdá, že se hlava umísťovala na tzompantli hned po vykonání oběti, ale pravděpodobně sem byla dána až po hostině, kterou konal člověk, který zajal válečníka pro obětování. Zdá se ale, že na tzompantli se primárně umísťovaly hlavy

¹⁵⁷ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 113.

¹⁵⁸ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 212.

¹⁵⁹ MENDOZA, Ruben G., *The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica*, in: CHACON, Richard J., DYE, David H. (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Springer Press, New York, 2007, str. 414.

¹⁶⁰ KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 113.

¹⁶¹ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 113.

obětí, u kterých byla dekapitace provedena post mortem.¹⁶² Hlava byla následně zbavena masa, a pokud se nejednalo o příliš významného člověka, i o kůži a vlasy. Pak byla odnesena do chrámu a kněží do ní udělali otvory, skrze které byla následně nabodnuta na tyč tzompantli.¹⁶³ Podle Sahagúna hlavy „nabodli skrze skráně na jeden z kůlů, které byly položeny jako při zranění/ve vosku (?).“¹⁶⁴ Lebky zde ale nezůstávaly donekonečna. Jakmile se tzompantli naplnilo, což při frekvenci lidských obětí nebylo zřejmě nic až tak těžkého, případně když se staré lebky začaly rozpadat a opadávat, byly sundány a začalo se s plněním platformy zase od začátku.¹⁶⁵

Krom umístění hlavy na tzompantli se také vyskytovala další zajímavá věc, kterou byl tanec, jak jsme si již mohli všimnout v jedné z předcházejících kapitol. Není samozřejmě vyloučeno, že po tomto úkonu nemohla být hlava stejně jako v jiných případech rovněž umístěna na tzompantli, ale zajímavé je právě on zacházení s hlavou oběti mezi vlastním obětováním a jejím případným umístěním na platformu. Příklad pro tanec s hlavou oběti můžeme nalézt třeba při obětování na svátek Tititl, kdy Sahagún přímo popisuje, jak právě utátou hlavu člověk, který šel v čele průvodu, nesl za vlasy a předstíral, že s ní tancuje.

¹⁶² Ibid., str. 83.

¹⁶³ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 211.

¹⁶⁴ (...) espectaban por las sienes en unos varales wue estaban echados como en lacera. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, 2000, str. 240.

¹⁶⁵ BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983, str. 212.

5.1 Co s tělem?

Podivuhodnějšími způsoby než s vlastními hlavami obětí bylo ale zacházeno s jejich těly. Jak jsme si mohli povšimnout již dříve, několik obětí nekončí stětím, ale následuje po něm ještě stažení z kůže. Nejde sice o až tak drastický čin jako v případě svátku k uctění Xipe Toteca, při kterém bylo toto stahování právě oním hlavním způsobem oběti, ale i tak se nám to může zdát zvláštní. Mimo jiné zde máme také další zvláštní věc a tou je fakt, že do oné kůže, která patřila mladé dívce, tedy člověku s nikterak robustní postavou, se měl následně odít kněz, který naopak oplýval postavou až kulturistickou. Proč k tomuto činu mělo vlastně dojít? Víme, že tento kněz pak v této kůži nějaký čas chodil a v některých případech i obětoval. Zdá se, že skrze kůži obětované dívky se tento člověk měl stát na dobu jejího nošení také svým způsobem ixiptla.¹⁶⁶ Je možné, že důvodem pro tuto činnost mohlo být právě ono přenesení „božství“ z ženy na muže. Kůže člověka má totiž také symbolizovat vše, co činí člověka člověkem, doslova tedy to, co člověk obsahuje, se nachází v kůži.¹⁶⁷ Jejím přenesením se tak jeden člověk mohl stát alespoň na určitou dobu někým jiným. Ženy totiž, pokud je nám známo, nebyly kněžkami a nemohly by tak provádět následnou oběť, která tak tímto způsobem byla vlastně provedena rukama bohyně. Pak bychom se samozřejmě mohli tázat, proč se tedy nestal ixiptla rovnou muž? Problém je v tom, že ixiptla pravděpodobně muselo vždy projít obětí, což by znemožnilo následné obětování, a navíc by v případě, že by jím byl muž, neodpovídalo bohyni, jejíž antropomorfizovaná podoba vyžadovala ixiptla v ženské podobě. Se stažením z kůže se setkáváme i Diega de Landy. Zde je nám, opět lehce lakonicky, sděleno, že po té, co bylo tělo mrtvého shozeno z pyramidy, z něj kněží odřezali kůži a *„nahý kněz si stiahnutú kožu obliekol a začal v nej, spolu s ostatnými, tancovať. Toto bola pre nich veľmi slávnostná*

¹⁶⁶ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 207.

¹⁶⁷ *Ibid.*, str. 155.

záležitost“¹⁶⁸ K tomu následně Kováč poznamenává, že v tomto obřadu bychom měli vidět především vliv kultur středního Mexika, podobně jako u oběti vyrváním srdce, kterou Mayové v pozdějším období také vykonávali.¹⁶⁹

Dalším způsobem, kterým se mohlo s tělem oběti zacházet a který v podstatě nevylučoval ani případ předchozí, byl rituální kanibalismus. Víme, že části těl obětí byly pojídány a z krve obětí smíchané s kukuřičnou moukou se občas vytvářely speciální placky. Zde si opět můžeme položit otázku, proč tomu tak bylo. Existují sice teorie osvětlující tento způsob nakládání s oběťmi a vlastně i lidskou obětí jako takovou tím, že se lidem v Mezoamerice a především v mexickém údolí, kde byl počet obětí obrovský, nedostávalo živočišných bílkovin. Následně ho tedy měli nahrazovat lidským masem, přičemž toto chování mělo být postupně ritualizováno. To někteří autoři vidí jako prvotní myšlenku skrytou za lidskou obětí. Vlastní oběť by tak vlastně byla jen legalizovanou cestou k tomu, aby se zbytek obyvatel k tomuto masu dostal. To se ale zdá nepravděpodobné. Maximálně lze věřit tomu, že by se tento jev stal až sekundárním projevem lidské oběti a to v dobách, kdy se mexické údolí začalo přelidňovat, tedy hlavně v poklasickém období. Pojídání lidského masa lze také osvětlit tím, že se v něm měla nacházet určitá posvátná substance, která byla spojena s bohy.¹⁷⁰ Člověk, který na tomto jídle participoval, se tak měl dostat do určitého spojení s těmito božskými bytostmi. Navíc, jak jsme již viděli na začátku této práce, se tímto jídlem mělo napomáhat pronikání posvátných životodárných sil do města jako takového. Pojídání ostatků obětí mělo podle Landy probíhat i u Mayů. K této záležitosti poznamenává, že *„obetovaných lidí obyčejně pochovali na nádvorí chrámu, alebo, ak to neurobili, zjedli ich a rozdelili medzi pánov a návštevníkov slávnosti, pričom ruky, nohy a hlava prinášali kňazovi a jeho*

¹⁶⁸ LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 165.

¹⁶⁹ *Ibid.*, str. 165, pozn. 420.

¹⁷⁰ CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, str. 169.

pomocníkom.“¹⁷¹ Kováč tento popis ale nepovažuje za příliš pravděpodobný, neboť zmíněné části těla měly být právě těmi jedinými, které se konzumovaly, neboť trup se měl u Mayů spalovat či pohodit zvířatům a hlava využít k trofejním účelům. Odevzdání hlavy tak považuje spíše za vyjádření faktu, že k výše zmíněnému trofejnímu účelu ji bylo zapotřebí předat knězi. Pod rukama a nohama si pak máme představit spíše dlaně a chodidla, která měla patřit k „nejchutnějším částem“. Kováč přímo říká, že „*toto delenie súčasne potvrdzuje, že v tzv. rituálnom kanibalizme nestál celkom bokom ani jeho ‚kulinársky‘ aspekt.*“¹⁷²

5.2 Mayské odlišnosti

V mayském prostředí nacházíme trochu barvitější způsoby uložení lebek, které pravděpodobně odpovídaly starším způsobům uchovávání hlavových trofejí.¹⁷³ Mayové samozřejmě také používali tzompantli, jak jsme již zmínili, ale nebyl to pro ně jediný způsob. Useknuté lebky nacházíme na příklad v královských hrobkách z klasického období. V El Puente v Hondurasu tak byla nalezena lebka elitní oběti se zuby vykládanými jadeitem.¹⁷⁴ Stejně vyzdobené lebky byly objeveny i v Copánu v hrobce z 5. století. Zdá se, že šlo o oběti stěti královského původu.¹⁷⁵ Několik zajímavých pozůstatků bylo nalezeno také v Tikalu. V pohřbu 166 se u nohou královny našla nádoba s lebkou. V hrobce 48 byla zase objevena mrtvola bez rukou a lebky, přičemž místo hlavy měla

¹⁷¹ LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, SAHI, Bratislava, 2010, str. 165.

¹⁷² Ibid., str. 165, pozn. 423.

¹⁷³ MENDOZA, Ruben G., *The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica*, in: CHACON, Richard J., DYE, David H. (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Springer Press, New York, 2007, str. 397.

¹⁷⁴ CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014, str. 96.

¹⁷⁵ Ibid., str. 117.

obsidiánový nůž.¹⁷⁶ V nepoužívané hrobce v pyramidě El Diablo v El Zotz, která pochází asi z roku 350, se mimo jiné našly čtyři kostry nemluvnat, napůl spálené nemluvně a lebky dvou starších dětí.¹⁷⁷ Mnoho lebek v jeskyních patří právě dětským obětem. Jejich počet dokonce přesahuje číslo těchto obětí, které bylo nalezeno na povrchu.¹⁷⁸ Dalším místem, na kterém se dají najít lidské lebky, jsou na příklad základy budov, do kterých se tyto hlavy občas dávaly jako oběť, pravděpodobně pro božstva Xibalby.¹⁷⁹

Zvláštní místo můžeme vidět v Mayapánu. Na rohu Kukulkanova chrámu se nachází štukový panel s vyobrazením lidské postavy. Na tom by nebylo nic divného, kdyby jí nechyběla hlava. A nejen to, protože to by nám v této chvíli zřejmě již tak podivuhodné nepřišlo, ale místo hlavy se zde nachází jakýsi výklenek.¹⁸⁰ Nabízí se tedy možnost, že při některých příležitostech zde byla vystavena lebka, zřejmě podobným způsobem, jako v případě tzompantli – tedy jak na připomínku, tak k odstrašení.

Co se týče jeskyní, můžeme nalézt výklenek s několika rozbitými lebkami v hlavní prostora jeskyně s příznačným názvem Skeleton Head. Dále v jeskyni se nachází několik koster zarostlých do vápence, které mohly patřit původním majitelům hlav.¹⁸¹ Další takový výklenek lze na příklad najít v jeskyni Footprint Cave, kde se nachází v stalagnátu.¹⁸² Do těchto a dalších těžko přístupných míst se lebky musely dostat velmi složitým způsobem. Otázkou zůstává, zda k dekapitaci došlo na těchto místech, což by, znovu si připomeňme, naznačovalo použití omamných látek, nebo zda šlo pouze o přenesení lebek z jiného místa, kde se oběti vykonávaly. Každopádně ale muselo jít o velmi namáhavou záležitost.¹⁸³

¹⁷⁶ Ibid., str. 114.

¹⁷⁷ Ibid., str. 101.

¹⁷⁸ Ibid., str. 186.

¹⁷⁹ Ibid., str. 79.

¹⁸⁰ Ibid., str. 246.

¹⁸¹ Ibid., str. 329.

¹⁸² Ibid., str. 364.

¹⁸³ Ibid., str. 401.

Závěrečné adagio

Nyní jsme se dostali na konec naší spletité cesty skrze problematiku lidské oběti stětím. Je tedy čas na určitou rekapitulaci této práce a hlavních témat, se kterými jsme měli možnost se seznámit.

V první části jsme si v krátkosti nadefinovali základní pojmy a seznámili jsme se s různými interpretacemi lidské oběti. Jedním z hlavních témat „náboženských“ interpretací je Carrascův názor, že lidská oběť slouží především k získání životních sil obsažených v člověku. Pomocí rituálu mají pak tyto v krvi obsažené síly být využity k vyživování a posilování obyvatel města, ve kterém se obětuje. Lidská oběť může být také vyjádřením vděčnosti bohům za stvoření člověka ale zároveň i obav z katastrof, které by lidi postihly, kdyby oběť nebyla vykonána. Oběť člověka je i náboženskou povinností, která se musí praktikovat. Obětovanému se navíc mělo dostat výsady dobrého posmrtného života. Více „profánní“ interpretací lidské oběti je pak rozměr lidské oběti, který souvisí s trestem a politikou zastrasování nepřátel. Následně jsme se pokusili zařadit lidskou oběť vymezit vůči termínu poprava. Nakonec jsme si krátce pověděli o stětí a příčinách smrti z hlediska medicíny.

Druhá kapitola nám měla ukázat, jak obrovský význam měla kukuřice pro mezoamerické národy. Stala se základní potravinou těchto lidí a je jí i dodnes. I proto se z ní stalo velké téma v mezoamerických náboženstvích, kde se dotkla mnoha oblastí – od běžného každodenního života jednotlivce až po vysvětlení vzniku světa a stvoření člověka. Zároveň jsme zjistili, že způsob, jakým se sklízí, úzce souvisí právě s lidskou obětí stětím.

Třetí část této práce se již začala věnovat vlastní tematice stětí. Zde jsme si nastínili několik důležitých svátků, o nichž mluví Bernardino de Sahagún ve své *Historia general*, ve kterých se praktikoval právě tento způsob lidské oběti. Mohli jsme si zde povšimnout, že stětí jako způsob smrti bylo využito především právě u obětí, které souvisely se svátky týkajícími se kukuřice či plodnosti a země obecně, zatímco v jiných případech šlo většinou o dekapitaci post mortem. Dalším velkým tématem této kapitoly byla míčová hra, která s obětí stětím úzce souvisela. Abychom mohli lépe pochopit jak, zmínili jsme si mýtus o

hrdinských dvojčatech z knihy Popol Vuh. Zde jsme si uvedli dvě hlavní interpretace tohoto mýtu. Prvním z nich je výklad na základě solární symboliky, kdy může být hra chápána jako znázornění průchodu slunce Xibalbou. Druhým je pak výklad podle agrární symboliky, který opět souvisí s kukuřicí. Zároveň se zde dozvídáme o zásadní roli trestu v lidské oběti.

Poté jsme se zabývali vlastním obětním rituálem. Naznačili jsme si zde dvě otázky, které z popisu oběti stěm vyplývají. První otázkou bylo, jak si vysvětlit, že oběť měla během stínání ležet na zádech někoho jiného. Pravděpodobnou odpovědí by mohlo být použití omamných látek, díky kterým mohla být „manipulace“ s obětí jednodušší. Druhou otázkou bylo vlastní provedení, respektive otázka použitého nástroje. Zde jsme zjistili, že u Aztéků musela být hlava pravděpodobně uřezána nožem, zatímco v případě Mayů byla používána sekera.

V závěrečné části se tato práce věnovala otázce toho, jak bylo s hlavou a s tělem nakládáno po obětování. Velkým tématem zde bylo tzompantli, konstrukce, na kterou se hlavy obětovaných nabodávaly. Tento způsob vystavování ostatků měl také mocenský rozměr. Jak jsme měli možnost vidět, zvali mezoameričtí vládci své nepřátele i vazaly k tomu, aby sledovali oběti a následně i lebky vystavené na tzompantli či jiných místech. To mělo samozřejmě jejich politické protivníky zastrašit a odradit od jakýchkoliv rebelií či válek proti nim. Dále jsme se dozvěděli více detailů o některých praktikách týkajících se těla obětí. Jedním z nich bylo stahování z kůže, při kterém mohlo v případě Aztéků docházet k jakémusi přenesení ixiptla z oběti na obětníka, který pak v této nové „podobě“ mohl provádět další náboženské úkony. Druhým takovým způsobem zacházení s tělem obětovaného byla jeho konzumace. Pravděpodobně ale nebylo primárně využíváno k reálnému dosažení potravy a živočišných bílkovin, ale spíš mělo jít o získávání posvátných substancí, o kterých mluví Carrasco. Následně jsme si na příkladu Mayů ukázali další možné způsoby uložení lebek obětí. Těmito místy byly především hrobky či jeskyně.

Tím tedy tato práce končí. Sice si nekladla za cíl být vyčerpávajícím pojednáním o lidské oběti stětím, ale snad se alespoň podařilo vytvořit jakési základní kompendium, na které je možné navázat dalším studiem.

Seznam literatury

Primární literatura

LANDA, Diego de, *Správa o veciach na Yucatáne: ktorú napísal brat Diego de Landa z rádu sv. Františka roku pána 1566*, 1. vyd. Bratislava: Slovenský archeologický a historický inštitút - SAHI, občianské združenie, 2010, 440 s., [2] s., mp. príl. ISBN 978-80-970325-1-7.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. 3a ed. México, D.F.: CONACULTA, [2000], 3 sv. ISBN 970-18-4106-9, 1450 stran.

SLAVÍK, Ivan, ed. *Popol Vuh a výbor z Letopisů Cakchiquelů a z knih Chilama Balama čili Proroka Jaguára na Yukatánu*. Překlad Ivan Slavík. 2., dopl. vyd. Praha: Dauphin, 2000. 229 s. Ethnos; sv. 18. ISBN 80-7272-000-7.

Sekundární literatura

BENZ, Bruce F., STALLER, John, E., *The Antiquity, Biogeography and Culture History of Maize in Mesoamerica*, in: BENZ, B., STALLER, J., TYKOT, R.. (eds.), *Histories of Maize in Mesoamerica: Multidisciplinary Approaches*, Left Coast Press, Walnut Creek, 2009

BASSIE-SWEET, Karen, *Corn Deities and the Complementary Male/Female Principle*, in: GUSTAFSON, S., TREVELYAN, A., *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Bergin&Garvey, Westport, Conn. and London, 2002

BRUNDAGE, Burr Cartwright. *The Fifth sun: Aztec Gods, Aztec World*. Austin: University of Texas Press, 1983. 13, 269 s. The Texas Pan American Series. ISBN 0-292-72438-1.

CARRASCO, David, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999, ISBN: ISBN: 0-8070-4643-4, 279 stran.

- DODDS PENNOCK, Caroline, *Bonds of Blood: Gender, Lifecycle and Sacrifice in Aztec Culture*, Palgrave Macmillan, London, 2008
- CHLÁDEK, Stanislav. *Rituální jeskyně starých Mayů: cesta za tajemstvím mayských podsvětních mýtů*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2014. 423 s. ISBN 978-80-200-2330-8.
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011
- KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, *Quetzalcoatl and the human sacrifice*, v tisku.
- MENDOZA, Ruben G., *The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals, and Human Trophies in Ancient Mesoamerica*, in: CHACON, Richard J., DYE, David H. (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, Springer Press, New York, 2007, ISBN 978-0-387-48300-9.

Odborné články

- BEEKMAN, Christopher S., *Fruitful Symmetry: Corn and Cosmology in the Public Architecture of Late Formative and Early Classic Jalisco*, *Mesoamerican Voices* 3/2003
- HALPERIN, Morris, *Cereals and Civilization*, *The Scientific Monthly* Vol. 42 No.4, 1936
- JOHANSSON, Patrick, *La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl*, *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 033, 2002

Internetové odkazy

- Codex Fejérváry-Mayer*, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt – Graz, *Codices Selecti* Vol. 26, Graz, 1971, [online] dostupné z http://www.famsi.org/research/graz/fejervary_mayer/img_page29.html [vid. 19. 6. 2015].
- PENROD, Emma, *Study of corn genetics has implications for biofuel research*, *The Digital Universe*, 14. 9. 2011, [online] <http://universe.byu.edu/2011/09/14/study-of-corn-genetics-has-implications-for-biofuel-research> [cit. 7. 4. 2015].

Tepeilhuitl, Festival of the Hills, the 13th Month of the Aztec Solar Calendar, World Digital Library, 26. 10. 2012, [online] dostupné z <http://www.wdl.org/en/item/6740/> [vid. 18. 6. 2015].

Summary

Rituální stínání hlav v Mezoamerice Ritual Decapitation in Mesoamerica

Adam Baudiš

This master's thesis deals with one special type of human sacrifice practiced in Mesoamerica – sacrifice by decapitation. Its goal is to describe systematically this phenomenon which was widely practiced in the Mesoamerican area. To accomplish this there were firstly introduced the main interpretation lines of human sacrifice. The importance of maize for the Mesoamerican culture was described in the next chapter. With this knowledge it was possible to begin the understanding of the importance of ritual decapitation as well because these two phenomenons are closely connected.

The third part of this thesis introduces some important Aztec festivities which are connected with ritual decapitation in Bernardino de Sahagún's *Historia general*. Then this thesis deals with the main aspects of the Mesoamerican ballgame and its connection with *Popol Vuh*. The story of the Hero twins from this book is introduced here and analyzed.

The fourth chapter describes the methods of ritual decapitation. It deals with two issues about this process – the question of the fixation method described by Sahagún as „*espaldas con espaldas*“ and the question of the ritual instrument which should have been used in this situation. Then it describes this method in the context of Maya sacrifices.

The final part deals with the posthumous dealing with the head and the body of the sacrifices. Big part is given to the problem of *tzompantli* and the treating of the body. Two main techniques are presented here – skinning and ritual cannibalism. Then it describes the Maya techniques of treating the head which include storing skulls in the burial chambers and caves.

This thesis can serve as a compendium of facts about the ritual decapitation which can be used for further studying of this subject.