

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jan Pospíšil

Ty však, Římane, hled', země oplývající mlékem a strdí:

Srovnání motivů etnocentrické nadřazenosti v Aeneidě, Exodu a mýtu
o Aztlanu

Religionistika

Vedoucí práce:

Mgr. Martin Pehal, Ph.D.

V Praze 2020

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

V dne

.....

*„Much have I seen and known; cities of men
And manners, climates, councils, governments,
Myself not least, but honour'd of them all;
And drunk delight of battle with my peers,
Far on the ringing plains of windy Troy.
I am a part of all that I have met.“*

Ulysses, Alfred Lord Tennyson

Poděkování:

Rád bych poděkoval doktoru Pehalovi za všechny připomínky a rady, jež mi v průběhu psaní poskytl. Dále docentu Antalíkovi za prvotní podporu návrhu mé práce a za inspiraci, kterou mi udělil. Největší díky pak náleží Paní všech umění za veškeré postřehy, trpělivost s mým zahloubáním a neocenitelnou oporu odbornou i psychickou.

Abstrakt:

Tato práce má za cíl komparaci etnocentrických motivů ve třech mýtech z odlišných kultur. Jsou to: 1) římská Aeneida, 2) příběh migrace Mexiků z Aztlanu a 3) Židovský příběh exodu v Hexateuchu. Etnocentrické motivy jsem rozčlenil do čtyřech obecnějších motivů: 1) Božská přítomnost a vedení, 2) Vyvolení lidu a příslib nadřazenosti, 3) Zaslíbení země a 4) Odpadnutí nehodných. Se všemi mýty pracuji v jejich historicko-kulturním kontextu a etnocentrické motivy posuzuji v souladu s představami etnicity v příslušných mýtech.

Výsledkem mé komparace je teorie, že tyto motivy si jsou rámcově podobné kvůli jejich obrovskému a především univerzálnímu potenciálu utvářet etnickou identitu. Ovšem za důležitější považuji rozdíly mezi motivy, které se vyjeví během důkladné kontextuální analýzy. Tyto rozdíly podle mého názoru dobře korespondují s chápáním etnicity a vlastní nadřazenosti každého probíraného etnika.

Klíčová slova: Aeneis, Aztlan, exodus, etnicita, etnocentrismus, komparace mýtů.

Abstract:

This paper aims to compare ethnocentric motifs from the three myths of different cultures. These are: 1) The Aeneid of the Romans, 2) A story of migration from Aztlan of the Mexica, and 3) Hexateuchal tale of the Jewish exodus. Ethnocentric motifs are organized into four categories named by myself: 1) Divine presence and leadership, 2) Election of the people and promise of superiority, 3) Promise of the land, and 4) The fall of the unworthy. All myths are treated in their own historico-cultural context and ethnocentric motifs are judged according to the notion of ethnicity in their respective myths.

As a result of my comparison I present a theory that those motifs are similar on the surface because of their great and universal potential to shape ethnic identity. Yet more importantly I emphasize their differences, which appear during a careful and contextual analysis. These differences correspond, in my opinion, well with the conception of ethnicity and one's own superiority of every ethnic group discussed.

Key words: Aeneid, Aztlan, exodus, ethnicity, ethnocentrism, comparison of myths.

Obsah

1. Úvod	1
1.1. Metoda	1
1.2. Ujasnění pojmů.....	2
1.3. Prameny.....	3
1.4. Kontext.....	5
1.4.1. Aeneis.....	5
1.4.2. Putování z Aztlanu.....	5
1.4.3. Exodus	6
2. Etnicita.....	7
2.1. Římané	7
2.2. Mexikové	9
2.3. Židé	11
3. Etnocentrické motivy	14
3.1. Božská přítomnost a vedení	14
3.1.1. Aeneis.....	14
3.1.2. Putování z Aztlanu.....	15
3.1.3. Exodus	18
3.1.4. Komparace	20
3.2. Vyvolení lidu a příslib nadřazenosti.....	22
3.2.1. Aeneis.....	22
3.2.2. Putování z Aztlanu.....	23
3.2.3. Exodus	26
3.2.4. Komparace	27
3.3. Zaslíbení země	29
3.3.1. Aeneis.....	29
3.3.2. Putování z Aztlanu.....	32
3.3.3. Exodus	35
3.3.4. Komparace	37
3.4. Odpadnutí nehodných	38
3.4.1. Aeneis.....	38
3.4.2. Putování z Aztlanu.....	39
3.4.3. Exodus	42
3.4.4. Komparace	44

4. Závěr	46
Bibliografie	48

1. Úvod

Předkládaná práce se zabývá etnocentrickými motivy ve třech mýtech z odlišných kultur; jedná se o římskou *Aeneidu*, mexické vyprávění o putování z Aztlanu a židovský exodus. Jednotlivé etnocentrické motivy jsem rozčlenil do čtyřech obecnějších motivů, které jsem pojmenoval: božská přítomnost a vedení, vyvolení lidu, zaslíbení země a odpadnutí nehodných – všechny jsou v příslušných kapitolách popsány v rámci svého kontextu (to jest celku mýtu, z nichž je extrahuji, ale i širšího usazení v daném kulturně-historickém prostředí) a následně vzájemně porovnány. Cílem této komparace je snaha poukázat na fakt, že rámcová podobnost neznamená totožnost emických představ. Tak sice dospívám k závěru, že etnocentrické motivy jsou v každém příběhu velice podobné, leč když se zaměříme na jejich účel a význam, zjistíme, že se notně odlišují, a to díky rozdílnému pojetí etnicity a etnocentricity v jednotlivých kulturách.

1.1. Metoda

Ačkoli je tato práce religionistickou komparací, což lze považovat za tradiční oborovou disciplínu, nenavazuje na žádnou konkrétní metodu. Neopírám se o zastřešující teorie mýtů a jejich interpretaci a výklady etnicity obecně přijímám jen v hrubých obrysech a s výhradami (pracuji především s teoriemi chápání etnicity v konkrétních kulturách či přímo srovnávaných dílech, viz kapitola Etnicita). Ačkoli jsem si vědom, že absence dobře definovaného metodologického postupu může být jistou slabinou, vnímám jí zároveň jako ochranu před upadnutím do mechanického a násilného aplikování určitých kategorií a postupů na materiál, který se může leckdy jednoduchému zarámování vzpírat. Má metoda je tedy spíše založená na tématu, jež jsem při zkoumání volil, a tím pádem i prizmatu, kterým jsem na jednotlivé motivy pohlížel.

Zaměřil jsem se na etnocentrické motivy v každém příběhu, vždy s ohledem na partiikulární pojetí etnicity v tom kterém materiálu. Zcela záměrně opomím nejen nepřeborné množství nejrůznějších témat a obrazů, jež každý mýtus řeší, ale někdy i tendence protikladné k tomu, co vykládám. Tak se kupříkladu v narativu exodu nesoustředím tolik na universalistické theologické tendence, jež se vyskytují vedle více exklusivních postojů (neboť nejen že je *Hexateuch* či celý *Tanach* notoricky multivokální, což je ovšem do značné míry případ i velké části mýtů), ale jde mi výhradně o etnocentrickou linku, která mohla být užita k posílení právě etnocentrické ideologie v rámci dané kultury. I tak si toto téma vyžádalo větší než standardní rozsah práce, neboť abych se vyhnul dezinterpretaci materiálu a přílišné zkratkovitosti, musel jsem vše popsat poměrně detailně – mohu jen doufat, že tento fakt laskavého čtenáře neodradí.

Dále je nutno zdůraznit, že pracuji pouze s konkrétními příběhy, k nimž také přistupuji jako k mytickým narativům, aniž bych si kladl otázku, nakolik jsou skutečnosti, jež popisují, historické. Nechci ani tvrdit, že se nám například zkoumáním *Aeneidy* odhalí Vergiliovo chápání římské identity – jediné, co mé závěry naznačují, je Vergiliovo pojetí etnicity v *Aeneidě* a nikdy jinde. Domnívám se, že i takto úzce zaměřené bádání přináší užitek, neboť analýza ideologie textu může naznačit, jak mohl být mýtus používán k legitimaci určitého světonázoru.

V rámci deskripce metodologie je zapotřebí vysvětlit a obhájit můj výběr třech konkrétních kulturních okruhů: 1) Jedná se o kultury, které byly odděleny nemalou vzdáleností geografickou i kulturní, všechny patří do odlišných jazykových rodin a jejich písemné prameny, jež

zkoumáme, jsou ze značně vzdálených časových období, čímž se vylučuje možnost čerpání z hypotetického společného zdroje či substrátu. 2) Vzájemně se neinspirovaly – u Mexiků je přímé ovlivnění pochopitelně nesmyslné, ačkoli lze namítat, že naše zdroje pocházejí z doby po conquistě, a tudíž mohou obsahovat stopy biblického narativu, ovšem v souvislosti s putováním z Aztlanu se to nezdá být příliš pravděpodobným.¹ Teoretická inspirace Vergilia v *Tóře* také není pravděpodobná, nebo na ní alespoň nic přesvědčivého neukazuje. Jeho zjevným zdrojem byl koneckonců Homér, takže hypotéza o Vergiliově inspiraci v židovských pramenech by musela přiznat stejnou míru inspirace i řeckému básníkovi, pro což opět nejsou doklady (pro opačnou výměnu zrovna tak).

Dále je patrné už z letmého pohledu, že všechny tři příběhy vykazují zajímavé podobnosti. Všechny kupříkladu začínají odchodem lidu na božský příkaz, přičemž toto putování počíná překročením vodní plochy (a končí překonáním jiné), lid si zde nese nesmírně důležité božské symboly, putování je delší a náročnější, než jak by to odpovídalo geografii navštívených míst a skutečné vzdálenosti, dochází k odpadnutí lidu od vytyčeného cíle či hodnot (včetně odpadnutí „na dohled“ zaslíbené zemi)... Podobnost je v některých bodech skoro zarážející, avšak při komparaci se nelze spokojit s pouhým poukázáním na obdobné motivy. Cílem této práce je naopak snaha poukázat, že strukturně stejné motivy a epizody mohou být použity k různým cílům. Odpadnutí lidu, kupříkladu, může sloužit v jedné kultuře k demonstraci toho, co je zakázáno, v jiné jako ospravedlnění nároku na určité území. Je potřeba ukázat, že komparace musí jít dál než k poukazům typu „v obou příbězích se vyskytují obři, ergo jsou podobné“. Vždy je nutno brát v úvahu kontext vzniku daného příběhu a hlavně kontext dotyčné kultury obecně. Zkoumáme-li příběh s pečlivým ohledem na jeho vlastní prostředí, můžeme dospět k závěru, že forma motivů se napříč kulturami podobá, avšak jejich význam a účel leží zcela jinde.

1.2. Ujasnění pojmů

Je nepochybně důležité vysvětlit několik pojmů, s nimiž v textu pracuji, aby byla vyjasněna užitá metodologie a abychom předešli možným nedorozuměním;

Bezesporu klíčovým termínem je etnicita. Tu chápu jako pocit přináležení k určitému etniku, jako vlastnost či identitu etnika. Etniku potom rozumím po vzoru Anthony Smithe jako „pojmenované lidské populaci s mýtem o společném původu, společnými historickými vzpomínkami, elementy sdílené kultury, asociací se specifickým územím a smyslem pro vzájemnou solidaritu.“² Co se týče aplikovatelnosti tohoto moderního pojmu na myšlení starověkých kultur, odkazují se na Hutchinsona a Smithe; „Ačkoli je termín „eticita“ nedávný, pocit spřízněnosti, skupinové solidarity a společné kultury, k níž se vztahuje, je tak starý jako historické záznamy.“³ Jak vidno, nepracuji s etnicitou jako kategorií, jejíž hlavním atributem je pokrevní spřízněnost – její ústřední atribut vidím spíše v kultuře a kolektivní identitě založené na pocitu vlastní důležitosti a představě o vlastním neobyčejném údělu. Tento etnocentrismus, který Smith definuje jako „přesvědčení o ústředním významu, ctnosti a správnosti (vlastní) etnické komunity,“⁴ je základním tématem celé práce.

¹ Můj hlavní pramen, Diego Durán, je ve svém vyprávění sice křesťanstvím ovlivněn, ale většina pasáží o putování z Aztlanu je potvrzena mexickými kodexy, jež byly sepsány sice po conquistě, ale dle předlohy ze starších dob. Obecně je dokladů pro originalitu Aztlanu dostatek důkazů, neboť příběhy o něm kolovaly i mezi jinými etniky.

² Smith, Anthony D., 1988, s. 9.

³ Hutchinson, John a Smith, Anthony D., 1996, s. 3.

⁴ Smith, Anthony D., 1999, s. 336.

Protože operuji s pojmem mýtus, je dlužno ho alespoň letmo vysvětlit. Přikláním se k obecným definicím, jako je například „mýtus je soubor přesvědčení, obvykle ve formě narativu, jež má komunita sama o sobě.“⁵ Popisovat přesně jeho podoby považuji za marnou snahu, neboť chápu mýtus spíše jako funkci než žánr. Proto si myslím, že i taxonomie mýtů, jež se vztahují k národnosti či etnicitě, jakou předkládá třeba Schöpflin,⁶ v našem případě není k užítu – přiřazení jednotlivých motivů, jež probírám, k různým kategoriím mýtů by nepřineslo nic užitečného.

Další termíny, jejichž užití musím objasnit, jsou Mexikové a Aztékové. Aztékové je novodobé označení širší jazykové rodiny a kulturního okruhu, do něhož spadají různé populace Mezoameriky. Mezi nimi jsou i Mexikové, to jest etnikum dominantních obyvatel Tenochtitlánu a Tlatelolca. Jazykově se Mexikové od svých aztéckých sousedů nelišili, avšak svou identitu vnímali jako distinktivní, jak ukáží později.

Nakonec jen krátké vysvětlení volby některých termínů v židovském materiálu. 1) Pro označení narativního celku exodu, to jest příběhu počínajícího knihou *Exodus* a končícího knihou *Jozue*, užívám termín *Hexateuch*. Nečiním tak proto, že bych nutně souhlasil s tezí o hlubší jednotě Pěti knih Mojžíšových a knihy *Jozue*, ale spíše proto, že tematicky vnímám *Jozueho* jako nedílnou součást vyprávění exodu a tudíž termín *Hexateuch* dobře zastřešuje všechny zdroje mého zkoumání. 2) Protože používám primárně překlad *Bible kralické*, rozhodl jsem se pro užívání jejich názvů míst, etnik atd. Jsem přesvědčen o tom, že díky dostupnosti všech překladů (a tedy i porovnání jednotlivých jmen) by tato skutečnost neměla čtenáře uvádět v přílišný zmatek.

1.3. Prameny

Při práci s primárními prameny jsem se pokoušel, byla-li taková možnost, používat vícero překladů. U *Aeneidy* jsem vycházel z překladu Otмара Vaňorného, ale zároveň nahlížel do originálního latinského textu. V případě pomocných antických pramenů, jež někdy cituji (Servius, Suetonius), jsem pracoval s latinským originálem, u řecky psaných jsem užíval překladů. Jelikož však nedisponuji jiným pramenným jazykem než latinou, byl jsem nucen se v případě Bible i aztéckých pramenů spolehnout na překlady. U židovského materiálu vycházím primárně z *Bible kralické*, ale ke kontrolám významů jsem vždy užíval i *Studijní překlad*, *Vulgátu* a případně další překlady. U Mexiků jsem pracoval s anglickým překladem Duránova díla, jež je základem mé práce, a jinak s anglicky psanou odbornou literaturou, jejíž autoři překládali primární prameny z nahuatlu či španělštiny. Mohu jen doufat, že laskavý čtenář tento nedostatek znalostí na mé straně promine.

Stran sekundárních pramenů je situace poněkud nevyvážená. Pokud jde o srovnávání mnou třech vybraných příběhů, nenarazil jsem na žádnou práci, jež by se o to pokoušela, ačkoli to, že všechny obsahují množství podobných motivů, nepřekvapivě neuniklo pozornosti – příkladem je tabulka v článku Ulrike Sommer, jež ukazuje shodné prvky migračních mýtů čtyř etnik (přidává ještě Langobardy).⁷ K žádné analýze však nedojde. Upozornění na podobnosti mezi dvojicemi kultur jsou častější, takže například Keith Whitelam ukazuje některé paralely

⁵ Schöpflin, George, 1997, s. 19.

⁶ Ibid., s. 19-35.

⁷ Sommer, Ulrike, 2017, s. 167.

mezi migračními příběhy Židů a Mexiků,⁸ ale opět jsem ani zde, ani nikde jinde nenašel nic, co by porovnávalo etnocentrické motivy podobným způsobem, o jaký jsem se pokusil já.

Musel jsem se proto spolehnout na práce, jež se vztahovaly obecněji k mému tématu, pro každou kulturu zvlášť. Dělat zde jejich výpočet by bylo úmorné a neefektivní, jelikož jejich řazení by vinou širokého záběru témat bylo krajně obtížné, protože se omezím toliko na krátký přehled literatury k etnicitě. Domnívám, že obecné teorie etnicity a etnocentricity jsou významově druhořadé oproti teoriím s partikulárním zaměřením na tu kterou kulturní oblast. Zároveň jsem při pohledu na recentní diskusi o tomto tématu usoudil, že zabývat se jím více by vyžadovalo buď se přidat do jednoho z názorových táborů (*konstruktivismus, primordialismus, perennialismus* etc.), nebo se vůči těmto vymezovat, na což zde ovšem není ani prostor, ani by to neodpovídalo tématu práce. Proto jsem si jen vypůjčil obecné definice od Anthonyho Smithe (viz výše), a chápání etnicity z nich odvozené upravoval při analýze jednotlivých kulturních okruhů.

Co se týče *Aeneidy*, jsou mé prameny o poznání chudší než u zbylých dvou okruhů, avšak nelze než doporučit knihu Yasmin Syed,⁹ jež se zaměřuje přímo na chápání etnické identity v rámci tohoto eposu. Vedle ní stojí za zmínku ještě článek Katharine Toll.¹⁰ Kromě nich se spoléhám na vlastní pochopení kategorie etnicity, jak jsem ho extrahoval přímo z *Aeneidy*.

U Mexiků je k nalezení dostatečně rozsáhlá literatura. Je to kupříkladu relativně nová studie Francese Berdana,¹¹ ale zejména materiál k etnicitě u Elizabeth M. Brumfiel¹² a Emily Umberger.¹³ Protože jsou tyto prameny zaměřeny obecněji na Mexiky, a ne pouze na chápání etnicity v migračních příbězích, pokusil jsem se jejich teorie spojit s vlastní analýzou primárních pramenů.

Co se židovského materiálu týče, jsou prameny nepřekvapivě bohaté. Pro přehled teorií o etnicitě ve vztahu k Izraeli mohu doporučit disertační práci Jeyaraje Manohara Davida,¹⁴ k židovské etnicitě pak rozhodně nové dílo do Briana Rainey¹⁵ a článek Pekky Pitkänena.¹⁶ Pro biblickou kategorii cizinců, jež pomáhá pochopit vlastní identitu Židů, je dobrý Rolf Rendtorff,¹⁷ pro prostupnost hranic komunity v knize *Jozue* zase Robert Ellis.¹⁸

⁸ Whitelam, Keith W., 1989, s. 25-27.

⁹ Syed, Yasmin, 2004.

¹⁰ Toll, Katharine, 1997.

¹¹ Berdan, Frances F., 2014 – zejména strany 31-46.

¹² Brumfiel, Elizabeth M., 1994.

¹³ Umberger, Emily, 2008.

¹⁴ David, Jeyaraj M., 2010, s. 63-126.

¹⁵ Rainey, Brian, 2018.

¹⁶ Pitkänen, Pekka, 2004.

¹⁷ Rendtorff, Rolf, 2002.

¹⁸ Ellis, Robert R., 1998.

1.4. Kontext

1.4.1. Aeneis

Aeneis se svým posvátným charakterem a důležitostí v římském prostoru podobala Homérově dílu či *Tanachu* v jejich vlastních kulturních oblastech.¹⁹ Už krátce po svém zveřejnění (respektive ještě před ním, jak vypráví Suetonius²⁰) vzbudila velké ohlasy, stala se základní učební pomůckou ve školách a tak i jakýmsi zdrojem poznání o římské historii a hodnotách. Její kulturní dopad byl obrovský, epos se do určité míry stal, můžeme-li soudit dle polemik svatého Augustina, konstitutivním zdrojem římské identity.²¹

Na rozdíl od zbylých dvou mýtů, jimiž se budeme zabývat, máme o kontextu vzniku *Aeneidy* dosti přesné informace. Byla sepsána mezi lety 29-19 př. n. l. Publiem Vergiliem Maronem, básníkem z Mantovy. Jejích 9896 veršů se zabývá myriádou různých témat, mimo jiné i patriotismem a něčím, co bychom mohli nazvat programem na sjednocení římského lidu. Jakožto člen uměleckého kruhu kolem Maecenata a císaře Augusta ve svých dílech podporoval novou státní ideologii, jež usilovala o morální obrodu a utužení sounáležitosti mezi římským lidem (byť určité polemiky lze rovněž nalézt). Nicméně určitě se z Vergiliovy strany nejednalo o pouhou reprodukci Augustovy propagandy²² – Vergiliovy představy o římském lidu a jeho identitě byly důležitější než jeho názory na Augusta.²³ Aeneidu sepsal se záměrem pomoci římskému lidu lépe pochopit a ocenit svou novou identitu, která procházela po desetiletích občanských válek důležitými změnami.²⁴

O originalitě jeho počínu se vždy vedly urputné debaty. Zcela explicitně se inspiroval u Homéra (jak obsahově tak formou), a zároveň tématem navazoval na starší autory,²⁵ avšak propojení již známých scén do nového jedinečného celku a akcent určitých témat jsou bezpochyby vlastním dílem Vergilia.

1.4.2. Putování z Aztlanu

Mýtus o putování z Aztlanu je v různé míře a v různých verzích zaznamenán v celé řadě pramenů nestejně provenience. Tato práce vychází primárně z vyprávění Diega Durána, ale takřka stejnou měrou přihlíží k různým badatelům analyzujícím pre-hispánské kodexy i dokumenty vzniklé krátce po conquistě. Sem patří hlavně kodexy *Boturini* (o jehož datu vzniku se vedou spory²⁶), *Aubin*, *Azcatitlan*, *Mexicanus* či *Mapa Sigüenza*.²⁷ Rudolph van Zantwijk uvádí celých čtrnáct nejdůležitějších pramenů, jež se vztahují k mexické migraci a různě extensivními odlišnostmi utvářejí celou řadu verzí tohoto mýtu.²⁸

¹⁹ Syed, Yasmin, s. 15.

²⁰ Suetonius, De poetis, Vita Vergili, 30.

²¹ Syed, Yasmin, 2004, s. 24.

²² Conte, Gian B., 2008, s. 243.

²³ Toll, Katharine, 1997, s. 34.

²⁴ Ibid., s. 34-35.

²⁵ Pro přehled vývoje Aeneova mýtu viz Cornell, T. J., 1975, či Bremmer, Jan N. a Horsfall, Nicholas, 1987, s. 12-24.

²⁶ Aguilar-Moreno, Manuel, 2006, s. 268.

²⁷ Pro přehled zdrojů mexické migrace viz Boone, Elizabeth Hill, 1999, s. 121-151 a Van Zantwijk, Rudolph, 1985, s. 22-56.

²⁸ Van Zantwijk, Rudolf, 1985, s. 32.

Co se týče Durána, dominikánského mnicha žijícího od útlého mládí v dnešním Mexiku, jeho *Historia de las Indias de Nueva-España y Islas de Terra Firme* se dá vcelku spolehlivě datovat do roku 1581. Materiál pro své dílo sbíral mezi starými „domorodci“, pre-hispánskými kodexy a spisy prvních misionářů. Přes vlastní misionářskou optiku a výpovědi leckdy už christianizovaným Aztéků obsahuje jeho práce množství cenných původních informací, jejichž autenticitu (alespoň rámcovou) potvrzují starší vernakulární prameny.

Oproti Duránovi je prakticky nemožné zasadit vznik jednotlivých aztéckých kodexů do přesnějšího časového období, protože jednak si nejsme jisti rokem jejich vytvoření, za druhé mnoho pramenů z doby po conquistě čerpá ze ztracených předkolumbovských kodexů, o nichž nejsme schopni soudit nic. Spolehlivým časovým mezníkem by mohl být Tlacauehlicatlův rozkaz spálit všechny historické dokumenty, které nevyhovovaly nové státní ideologii a zobrazovaly počátky Mexiků v nelichotivém světle.²⁹ Je-li tento příběh pravdivý, potvrzuje chápání historických pramenů mezi mexickou elitou coby nástroje podpory státní ideologie a utváření identity společnosti. Jistotu máme alespoň v tom, že příběh o putování z Aztlanu odpovídá expansionistické politice a etnocentrickému světonázoru mexického státu – historické nebo vytoužené po pádu Tenochtitlánu.

1.4.3. Exodus

Narativní celek putování Izraele do Zaslíbené země byl v dějinách biblistiky nesčetněkrát zkoumán, rozložen na jednotlivé verše a nejrůzněji datován do širokého rozmezí historických období. Biblické texty jsou však obecně notoricky obtížně datovatelné.³⁰ Nicméně exodus, putování pouští a dobytí země spadají do narativů, jež jsou dnes vesměs považovány za produkt exilu (minimálně ve své konečné podobě),³¹ a proto je jim třeba rozumět v kontextu všelikých procesů v době těsně před a během doby Druhého chrámu.³²

Řada anonymních autorů, jež se podílela na vytváření a konečné redakci *Hexateuchu*, tak žila buď v prostředí tzv. Babylonského zajetí, to znamená v exilu mimo svou domovinu a bez kontaktu s Prvním chrámem v Jeruzalému, anebo v Zaslíbené zemi, jež se potýkala s nepřítím mezi exilovými navrátilci a těmi, kteří Izrael nikdy neopustili (můžeme-li tedy věřit vyprávěním z knih *Ezdráš* a *Nehemiáš*). Každopádně to znamená, že autoři byli součástí Novobabylónské či Perské říše, protože jim byla realita silného a samostatného židovského státu pouhou vysněnou představou. Zřejmě za účelem legitimace vlastního nároku na Kanaan docházelo k projekci současné situace (to jest exilu a návratu z něho) do minulosti, kde měli Židé s pomocí Hospodina dobýt Kanaan a získat ho ve své dědictví.³³ A triumf minulosti, tedy vytvoření samostatné svobodné země, mohl sloužit coby příslib věcí budoucích.

²⁹ León-Portilla, Miguel, 2002, s. 222.

³⁰ Miller, James C., 2008, s. 184.

³¹ Whitelam, Keith W., 1989, s. 30.

³² Ibid., s. 22.

³³ Ibid., s. 30.

2. Etnicita

2.1. Římané

Je nutno se podívat, jak je v samotné Aeneidě chápán etnocentrismus a *ethnos* vůbec. Chápání toho, co je etnikum, se pochopitelně měnilo napříč historií Říma, leč i kdybychom se omezili toliko na jednu konkrétní epochu, u různých autorů bychom mohli nalézt rozdíly. Nás proto bude zajímat jen a pouze pohled *Aeneidy*. Vergilius, jak se zdá, nechápe „Římany“ pouhou rasovou či pokrevní optikou. Samotný fakt, že u zrodu proto-římského lidu stojí dvě skupiny lidí a ne jedna (Trójané a Latinové), přičemž svým vlivem přispívají minimálně dvě další odlišná etnika (Etruskové a Řekové), maže představu Římanů coby homogenní jednotky s čistou krví a čistou kulturou. Být Římanem je ve Vergiliově podání založeno na něčem jiném. Kromě přímých výpovědí o identitě Římanů, jakou je kupříkladu Anchísova řeč (6.851-853) či lovovo ustanovení (12.838-840), můžeme extrahovat jejich charakter z povahy a činů protagonistů (Aeneova zbožnost a upřednostňování kolektivního blaha nad osobním), ale velmi často i *viā negativā*, když jsou staveni do kontrastu s ne-Římany (Mezentiovo pohrdání bohy, punská Istivost u Didony). Být Římanem není založeno dokonce ani na původu ve Věčném městě. Už samotný fakt, že Aeneas nezakládá Řím ale Lavinium, a jeho syn Albu Longu, to jest důležitá místa latinské kultury, a teprve vzdálení potomci ustanoví *pomerium* Říma, ukazuje, že římská identita je spjata více s celým státem než s jedním městem, avšak zejména je svázána s určitou kulturou a hodnotami.

Tedy etnikum je zde nutno chápat širěji, nikoli jako exklusivní kategorii vyžadující krevní příslušnost, nýbrž jako inkluzivní kategorii, do níž může člověk přijít i z vnějšku, splní-li určité požadavky. Římskost je zde „partnerství otevřené dalším nově příchozím“.³⁴ Co se pak etnocentricity týče, nemusí být v *Aeneidě* na první pohled vždy patrná. Samozřejmě, již zmiňované zaslíbení Iuppitera nehovoří nijak zastřeně;

„Odtud povstane rod, jenž s krví italskou smíšen, bohy a veškerý lid, jak poznáš, zbožností předčí...“ (12.838-840)³⁵

ale jednostrannou glorifikaci popírá například ona Anchísova řeč;

„Jiní ať kovové sochy, jak živoucí, jemněji tvoří — budiž! i z mramoru tvář, jak mluvící, dovedou vyvést, jiní ať řeční lépe a oběh nebeských těles umějí zobrazit hůlkou a určit východy hvězdné, ty však, Římane, hled, bys mocí národům vládl, to bude umění tvé, dát pokoj světu a právo, laskav k poddaným být, však odbojné rozdrtit válkou.“ (6.851-853)

Vergilius nikterak neupírá zdatnost ostatním etnikům, naopak, leckdy jim přízná dokonce nadřazenost v té či oné oblasti. To samé činí v případě Římanů, ovšem s tím rozdílem, že římské přednosti dovedou tento skvělý lid na vrchol pomyslného žebříčku moci. Řekové si mohou lépe zdobit sídla nedostižnými uměleckými díly, Peršané zase propočítat pohyb těles po nebeské klenbě, avšak jedině Římané mohou dobře vládnout světu, zavést pořádek a spravedlivé zákony, udržet ve světě mír. Pouze díky jejich nadvládě mohou přednosti ostatních etnik obohatit všechny. Silnou stránkou Římanů je umět využít silné stránky jiných.³⁶

³⁴ Toll, Katharine, 1997, s. 45.

³⁵ Všechny přímé citace v římském materiálu, označené jen číslem knihy a verše, pocházejí z *Aeneidy*.

³⁶ Takovou pozici zastával kupříkladu Cato či Varro – Conte, Gian B., 2003, s. 207.

Zobrazuje tedy Vergilius cizince převážně v dobrém světle? Věc je trochu komplikovanější. Dokáže se sice vystříhat jednoznačného a bezprostředního zdůraznění stereotypního pohledu na Puny (*Punica fides* – tradičně prohnalost a krutost³⁷), ale jak poukazuje Yasmin Syed, tato mezi Římany běžná charakteristika jejich dříve úhlavních nepřátel je zde stále přítomná.³⁸ Řekové jsou v některých pasážích vykresleni tak bídně, jak by se dalo z pohledu trójských uprchlíků očekávat,³⁹ ovšem v případě arkadského Řeka Euandra se negativních konotací nedočkáme, ba naopak. Je to právě on, kdo sídlí na místě budoucího Říma a vytváří předobraz pro některé instituce a hodnoty, jež dojdou v Římě velké vážnosti.⁴⁰ V čem se tedy Euandrův lid liší od jiných Řeků? Je to vztahem k italské půdě, jejím obyvatelům a Trójanům, totiž budoucím Římanům. Epizodka s Diomédem (11.243-295) je druhým takovým případem a skvělou ilustrací. Hrdina z Trójské války se odmítá postavit na stranu Turna a bojovat proti Aeneovi, kterému přikládá výborné kvality, protože se obává božského trestu. Vida, jaké pohromy dopadly na heladské reky v oné dlouhé neblahé válce, poznává, že svým konáním se zprotivili bohům a uvalili na sebe neštěstí, pročez by další střety s Trójany, které zjevně provázela božská přízeň, vedly toliko k pohromě. Zkrátka – ti Řekové, již vykazují patřičnou zbožnost či jiné „římské“ vlastnosti, a zároveň chovají pozitivní vztahy k Římanům, nejsou haněni a degradováni na nižší úroveň. Ne-Římané jsou častěji prodchnuti negativními vlastnostmi tehdy, projevují-li nepřátelství vůči Římanům, a tím se vzpírají potenciální inkluzi do římského státu. Naopak ti, již se mohou stát spojenci či dokonce součástí říše, jsou vykresleni ve světlých barvách. Pohled *Aeneidy* na cizince je tedy vposledku opravdu etnocentrický, neboť hodnotí ostatní etnika ve vztahu k Římu.

Obrazy, motivy a důvody skrytými v jednotlivých epizodách eposu, majícími za jeden z cílů podpořit tuto ideu římské nadřazenosti, se budeme zabývat v následující části. Už teď je však možno stanovit, že hlavním argumentem pro nadřazenost římského lidu je boží přízeň. Vergilius nechává identitu ideálního Římana poněkud mlhavou (zřejmě proto, aby se s ní mohlo identifikovat co nejvíce lidí),⁴¹ přímé určení toho, co konstituuje římskou identitu, je vzácné. Signifikantní nicméně je, že pevně stanovená římská kvalita je *pietas*, zbožnost. Aeneovým epitetem je *pious*,⁴² a Iuppiter vyzdvihuje právě zbožnost tohoto lidu. Jejich silné spojení s božskou vůlí a vším, co je správné, je zjevné. Přízeň osudu je tím, co vyzdvihuje Římany nad všechny ostatní, to oni jsou vyvoleným lidem. Obyvatelé Itálie, kteří se připojí k Aeneovi, tak učiní proto, že v něm rozpoznali proroctvím příslibeného a vládcem bohů podporovaného muže, hrdinu s posláním. Naopak ti, kteří proti Aeneovi bojují, zjevně odmítají tuto božskou vůli, pročez končí poražení. Stejně jako pro jiné archaické kultury, jak uvidíme i na příkladu Židů a Mexiků, je hlavním argumentem pro podporu vlastní nadřazenosti božská přízeň a osudem určený vyšší úděl.

³⁷ Syed, Yasmin, 2004, s. 145.

³⁸ Syed, Yasmi, 2004, s. 143-170.

³⁹ Sinon lží přesvědčí Ílion k přijmutí dřevěného koně (2.57-198), Pyrrhos vraždí u oltáře Priama i jeho syna králi u nohou (2.526-558) etc.

⁴⁰ Euandros ustanovuje Herkulův kult, zakládá „Římskou tvrz“ (8.313), a je exponentem tradičních římských hodnot: *frugalitas* (střídmost), *pietas* (zbožnost) a *labor* (pracovitost) – Papaioannou, Sophia, 2003, s. 701.

⁴¹ Syed, Yasmin, 2004, s. 197.

⁴² Jeho nejhojnějším epitetem je nicméně *pater* – odkazuje k jeho roli otce zakladatele a prapředka všem Římanům, to jest konglomerátu různých etnik – Toll, Katherine, 1997, s. 42.

2.2. Mexikové

Otázka etnicity v Aztéckém prostředí není vůbec jednoduchá. Vedle toho, že pracujeme s termínem, jenž nemá žádný emický ekvivalent (my však pro zjednodušení budeme užívat našeho západního pojmu), je zde chápání toho, co označujeme jako etnikum, dosti proměnlivé a nestabilní.

Etnicita byla důležitým konceptem v Aztécké politické ideologii,⁴³ „politickým mýtem, ustanovujícím nárok na zemi a legitimitu.“⁴⁴ Projevovala se zejména 1) fyzickými atributy v podobě šatstva, účesů a šperků, 2) jazykem, 3) specifickými kulturními zvyky a kultem, 4) historií a původem, 5) osudem a 6) povahovými rysy. Společný osud coby etnický jednotící prvek je výrazný právě u Mexiků, kteří za svůj úkol považovali ovládnutí známého světa.⁴⁵

Etnicita byla jen jednou z více sociálních identit, přičemž panoval značný rozdíl v tom, ke kolika takovým identitám se mohl člověk přihlásit. Pokud patřil k prostému lidu, omezoval se výběr v zásadě na etnicitu a členství v politickém uskupení (městě),⁴⁶ a snad ještě socioekonomickou pozici. Pro nobilitu se výběr rozšiřoval o identitu toltéckou, chichiméckou či božskou (šlechtic mohl vystupovat v roli božského patrona).⁴⁷

Obyvatelé centrálního Mexika, obývající různé městské státy, o sobě uvažovali jako o rozdílných skupinách. První a nejdůležitější distinkcí byla lokální příslušnost: Aztékové v první řadě přináleželi k městu, v němž žili. Věrnost tomuto útvaru předcházela jakoukoli jinou vazbu, ať už ke *callpoli* („velkému domu“, jakési organizační jednotce městského obyvatelstva, sdružující určitou skupinu na základě etnicity či sociální třídy) či k etniku. Pokud se člověk přestěhoval do jiného města, zjevně se přeorientoval k němu.⁴⁸ Převažující věrnost k městu je dobře vidět na rivalitě mezi Tenochtitlánem a Tlatelolcem. Sesterská města založená Mexiky, se stejnou kulturou i „kmenových božstvem“ se spolu utkala 1473 bez ohledu na příbuzenství. Takzvaný Tizocův kámen, vyobrazující zástupy poražených nepřátel, ukazuje tlatelolského Huitzilopochtliho, jak se sklání před Huitzilopochtlim z Tenochtitlánu.⁴⁹

Vztah mezi lokální a etnickou příslušností je vpravdě komplikovaný. Mexikové mohou „jednou zakládat svou etnicitu na původu ze společných předků, jindy se přesunout k etnicitě založené na místě s pouhým vágním odkazem ke společnému původu.“⁵⁰ Pro etnikum se často užívalo jméno odvozené z názvu města – příslušnosti k politickému uskupení a k etniku byly složitě propleteny a navzájem špatně oddělitelné.⁵¹

Dvě etnické identity, jež si přivlastňovaly prakticky všechny skupiny v Mexickém údolí, byli Chichimékové a Toltékové. K sounáležitosti s nimi a k jejich dědictvím se mohl přihlásit kdokoli bez ohledu na vlastní etnikum, protože, jak podotýká Boone, „toltéctví a chichiméctví“ bylo spíše způsobem života a typem kultury než etnicitou⁵² (ačkoli podle mého názoru se jedná o totéž). Toltékové byli v Poklasické době vnímáni jako de facto jediní legitimní panovníci –

⁴³ Brumfiel, Elizabeth M., 1994, s. 90.

⁴⁴ Ibid., s. 91.

⁴⁵ Berdan, Frances F., 2014, s. 45.

⁴⁶ Umberger, Emily, 2008, s. 72.

⁴⁷ Ibid., s. 72.

⁴⁸ Ibid., s. 71.

⁴⁹ Ibid., s. 99.

⁵⁰ Berdan, Frances F., 2014, s. 45.

⁵¹ Umberger, Emily, 2008, s. 70.

⁵² Boone, Elizabeth H., 2000, s. 47.

chtěla-li být nějaká politická jednotka uznávána, musela se přihlásit k toltéckému dědictví a stát se nositelkou jejich moci. K tomu nejlépe sloužily zakládající migrační mýty daného etnika, jelikož umožňovaly vlastní skupinu skrze dávné předky zasadit do doby, kdy ještě toltécká civilizace existovala v Tollanu, archetypálním centru této civilizace, anebo se na místech, kudy putující lid procházel, nalézali dědicové tollanské slávy a legitimacy, s nimiž se nově příchozí spojili a legitimitu přejali taktéž. Nutno podotknout, že Tollan nebyl skutečným místem, resp. existovalo jich hned několik – každé město s dostatečně rozvinutou kulturou a věhlasem mohlo být nazýváno Tollanem, pročez nositelem této designace byla slavná Tula, starobylý Teotihuacán⁵³ či dokonce Tenochtitlán.⁵⁴

Chichimékové byli nazíráni coby polodivoký a nomádský lid, který na rozdíl od Toltéků neoplýval vysokou úrovní civilizovanosti, kulturnosti a technologického pokroku. Jednalo se o negramotné lovce a sběrače, válečníky a rybáře, ne však budovatele mocných měst. Etnika Mexického údolí se ve svých zakládajících mýtech zpravidla identifikují s těmito nekulturními lidmi, kteří přicházejí z dalekého Aztlanu-Chicomoztocu, aby po cestě odhodili svou identitu jako had starou kůži, a s přijetím civilizovanosti se přihlásili k Toltékům. Ačkoli se zdá, že Chichimékové nejsou než s radostí odvrženou minulostí, identitou, jež nepřináší nic moc lichotivého, zvláště ve srovnání s toltéctvím, není tomu zcela tak. Mexická šlechta se mohla napojovat na různé etnické i jiné identity, vždy podle kontextu a potřeby. Někdy bylo žádoucí zdůrazňovat příslušnost k Toltékům se všemi jejich výdobytky a legitimitou, jindy Chichiméckou totožností, obsahující kromě barbarství též symboliku válečnické zdatnosti a dobytelských činů. Je třeba zdůraznit, že ani toltéctví nebylo bez slabin: se vznešeným původem se pojilo nebezpečí upadnutí do dekadence a zapomenutí toho, že „peří a drahé kameny“ nejsou hodnotami pouze pro nobilitu, ale božskými dary pro celou komunitu a svět.⁵⁵

Mexikové rovněž užívali etnických stereotypů k hanění ostatních skupin Mexického údolí a k posílení vlastní politické moci.⁵⁶ Pokud kupříkladu mexické dítě zlobilo, rodiče ho adresovali jako „otomijské ťululum“.⁵⁷ Otomiové byli pro Mexiky líní a marnotratní, Matlatzinkové byli čarodějníci, Huastékové opilci...⁵⁸ Nicméně Mexikové bez problémů těmto samým skupinám vedle nelichotivých atributů připisovali i pozitivní kvality, jakými bylo zdatné řemeslnictví, znalost písma atd., což je vzhledem k multietnicitě Tenochtitlánu vcelku pochopitelné. Každopádně toto hodnocení ostatních společně s přímými výpověďmi o vlastních atributech vedlo k ustanovení mexické identity, jež se v některých oblastech stala superiorní ostatních. Ostatně Mexikové byli ve svém pojetí jediní, kdo mohl udržovat svět v řádném chodu skrze obětiny bohům.

Etnicita byla obratně využívána k politickým účelům. Když následník trůnu smíšeného původu, Nezahualcoyotl z Texcoca, bojoval se svým rivalem, přihlásil se k etniku své matky, to jest k Mexikům, aby ho tito v jeho snaze podporovali (zatímco jeho rival dělal totéž ve vztahu k Teapanékům).⁵⁹

⁵³ Berdan, Frances F., 2014, s. 33.

⁵⁴ Boone, Elizabeth H., 2002, s. 379.

⁵⁵ Umberger, Emily, 2008, s. 76.

⁵⁶ Brumfiel, Elizabeth M., 1994, s. 94.

⁵⁷ Berdan, Frances F., 2014, s. 44.

⁵⁸ Brumfiel, Elizabeth M., 1994, s. 94.

⁵⁹ Ibid., s. 93.

Z těchto příkladů vyplývá, že etnicita není zcela pevně daná, je spíše poměrně fluidní a situační – je tudíž zcela zásadní hledět na kontext, v jakém se její užití objevuje. V případě mýtu o migraci z Aztlanu se dá předpokládat, že etnicita Mexiků je založena na společném původu, bohu, osudu atd., a zároveň je těsně spojena s městem Tenochtitlánem. Na rozdíl od jiných kontextů (např. na úrovni každodenní reality je Tenochtitlán multietnický a jednotlivé městské úseky si mohou podržovat různou etnicitu na základě sdíleného původu, historie, jazyka a tradic) je zde Tenochtitlán městem pouze Mexiků a úděl lidu a města je tedy nerozdělitelně spojený.

Obecná problematika etnicity u Mexiků, potažmo Aztéků obecně, jistě není bez důležitosti, nicméně v našem zkoumání se jí dále zabývat nebudeme. Soustředíme se totiž výhradně na jediný typ pramenů, totiž příběhy o migraci Mexiků do Tenochtitlánu, a to znamená na chápání etnicity v rámci těchto narativů. Otázka historické skutečnosti či rozporů s nahlížením etnicity v jiných kontextech pro nás není důležitá. Zakládací mýty vyjadřují určité ideály, pročez se budeme věnovat výhradně jim – samozřejmě však s upamatováním na složitost a mnohovrstevnatost celého tématu. Toto omezení se zdá být ospravedlnitelné s ohledem na ujištění Umberger, že etnicita byla jednou ze sociálních identit, s níž se dalo všemožně manipulovat a využívat ji k nejrůznějším záměrům.⁶⁰ V následujícím textu se proto pokusíme poodhalit, co měly etnocentrické motivy v rámci migračního mýtu vyjádřit.

2.3. Židé

Pro židovskou identitu je *Tanach* pochopitelně naprosto klíčový, zvláště pak *Tóra* a ještě přesněji exodus, totiž putování do Zaslíbené země. Zkušenost otroctví a vysvobození, jakož i cesta pustinou, při níž je Izraeli seslán Boží zákon, je veledůležitá jak pro náboženskou praxi (svátky *pesach*, *šavuot* a *sukot*), tak pro náboženské a etnické sebepojetí Židů. Náboženská identita lidu Izraele je zajímavá v tom, že je zároveň konstitutivní pro identitu etnickou.⁶¹

Tanach je notoricky mnohohlasný pramen, v němž se mísí veliké množství názorů různých autorů z odlišných období. Biblistika dokázala doslova rozpitvat každou pasáž Písma a rozčlenit jí verš po verši do různých vrstev. Leč v redukci různých, někdy si i protiřečících postojů, na vrstvy, se skrývá nebezpečí ignorování záměrů autorů. Kompilátoři, koneckonců, zachovali rozporné pasáže z nějakého důvodu – ať už se jedná o snahu poukázat na různé ideové proudy, problematizovat myšlenky či cokoli jiného, měli bychom brát autory a kompilátory vážně.

Kontradikce a mnohovrstevnatost se nevyhýbá ani chápání etnicity. V rámci *Hexateuchu*, konkrétně v narativním oblouku putování Izraele do Zaslíbené země, lze kupříkladu nalézt různé chápání hranic mezi etniky. V první řadě je však namísto otázka: je legitimní hovořit v kontextu exodu o etnicitě vůbec? Domnívám se, že ano. Brian Rainey říká, že moderní termín etnicita je adekvátní koncept, jímž můžeme porozumět „cizosti“ v *Tanachu*.⁶² Etnicita utváří identitu odlišných skupin lidí, a skrze toto vymezení i identitu vlastní. I bez hebrejského ekvivalentu se zdá být zřejmé, že *Tanach* jasně operuje s rozdělením lidstva do skupin, jež bychom my dnes nazvali etniky.

⁶⁰ Umberger, Emily, 2008, s. 67.

⁶¹ Gürkan, Leyla S., 2009, s. 1.

⁶² Rainey, Brian, 2018, str. 3-4.

Etnicita je zde založena zejména na pokrevním příbuzenství, historické zkušenosti a kultuře (specificky na náboženství). Jiné faktory, jakými je obývané území, mají rovněž značnou důležitost, avšak ta může kolísat (viz níže). Zas a znovu se hovoří o lidu Izraele a jeho rodokmenech, které sahají ke společnému předku, zatímco příbuzní z „nesprávné“ linie (Ezau, Izmael) nejsou nepodobní cizincům. Všeliké zákazy smíšených manželství s jinými etniky jsou primárně motivovány nebezpečím odpadnutí od pravého náboženství, ale jejich pokrevní dimenze je nesmazatelná. Sdílená zkušenost je dalším faktorem, jenž vymezuje Izrael od ostatních – *ad nauseam* opakované připomínání spásného počínání Hospodina ukazuje, jak zásadní je historie pro identitu Izraele. Negativně se to projevuje tak, že dávné křivdy jsou cizím etnikům vyčítány a užívány coby zdůvodnění věčného nepřátelství (Ex 17, Nu 25). Vzhledem k důležitosti motivu Zaslíbené země je sepjetí s územím také v některých kontextech významné. Kanaanci, Jebuzejci a jiní jsou spolu s Izraelity obyvateli Kanaanu, leč větší vzájemnou odlišnost *Hexateuch* postulovat nemůže, a při pohledu na knihu *Nehemiáš* je očividné, že ani exil, tj. ztráta sepjetí s územím, nedokázal narušit identitu Izraele. Na druhou stranu je osud Izraele těsně spjat s Kanaanem.

Je důležité zdůraznit, že ačkoli *Hexateuch* postuluje poměrně silné hranice mezi etniky, nestaví se ke všem cizincům stejně, někdy dokonce nemá jednotný přístup k jediné konkrétní skupině. Obecně vzato se zdá, že zásadní problém představují „národy země“, původní obyvatelé Zaslíbené země, které má Izrael vyhnat. S těmi, jakož i několika jinými sousedy, je styk přísně zakázán (Kanaanci jsou obecně zavrženi, nelze s nimi uzavírat sňatky, smlouvy, vůbec jediná správná interakce s nimi je na válečném poli). Avšak ostatní, dá se říct vzdálenější etnika, nepřátelský status nemají. Jejich není úděl protivníků, ale spíše „ne-Izraelitů“ – nemají být chováni v nenávisti či pohrdání, ale zároveň se většinou nemohou stát regulární součástí Izraele.⁶³

Vedle cizinců v okolních zemích však existuje i další kategorie, která jednoduchou dichotomií „My a Oni“ poněkud problematizuje – *gēr*, tedy „příchozí, přistěhovalec, cizozemec“. To jsou lidé, kteří etnicky nepatří k Izraeli, ale mohou vedle něho žít ve Svaté zemi⁶⁴ (o etnické povaze termínu vypovídá mimo jiné Lev 24:10, kde stojí *gēr* v opozici k „synům Izraelským“ a kde se ukazuje, že i jejich další generace stále nepatří mezi Izraelity).⁶⁵ Jsou odlišní od cizinců (*nokrî*) snad na základě integrace do společnosti Izraele.⁶⁶ Ve vztahu k Izraelitům nejsou každopádně v rovném postavení, spíše v podřízeném či závislém.⁶⁷ Nicméně stran „přistěhovalců“ není *Hexateuch* ani zdaleka jednotný, ačkoli je jasné chápání jejich odlišné etnicity u pisatelů zjevné. Za každých okolností je udržována zřetelná bariéra mezi lidem Izraele a jinými etniky, byť mohou být tito obyvatelé Zaslíbené země. Zdánlivě inkluzivní postoj *Leviticu* (Lev 17:15), jež požaduje účast „přistěhovalců“ na kultických úkonech Židů (čímž je na první pohled zahrnuje do svého společenství), je však rovněž etnocentrický, jelikož si toto počínání vynucuje i u těch, kdo by o židovskou víru neměli zájem.⁶⁸ Etnocentrismus se v tomto případě projevuje přesvědčením o jisté propojenosti lidu-náboženství-země. Kanaan patří Izraeli, Izrael uctívá

⁶³ Edómci a Egypťané mohou „vejít do shromáždění ve třetí generaci“, avšak Moábci a Ammonitští tak nemohou učinit ani v desáté – Pitkänen, Pekka, 2004, s. 175.

⁶⁴ Rendtorff, Rolf., 2002, s. 85.

⁶⁵ Rainey, Brian, 2018, s. 119.

⁶⁶ Ibid., s. 140.

⁶⁷ Ibid., s. 140.

⁶⁸ Kaminski, Joel S., 2011, s. 36.

Hospodina, ergo každý, kdo zde žije, musí uctívat Hospodina. Zároveň zde nedochází k odstranění etnických hranic mezi skupinami obyvatel, jelikož i přes dodržování kultických příkázání se „přistěhovalci“ nestávají součástí lidu Izraele, ačkoli je normálně kultická činnost právě to, co definuje Izrael. Pokrevní spřízněnost je tedy zjevně nezanedbatelnou složkou.

Některé konkrétní případy ovšem ukazují, že se do zástupu Izraele úspěšně inkorporují i příslušníci jiných etnik – tak je otec Kálefa, zbožného zvěda, Cenezejec (o nich se v Gen 15:19 hovoří jako o obyvatelích Zaslíbené země, na všech dalších seznamech však chybí), a přesto je Kálef součástí kmene Juda.⁶⁹ Výjimky nepochybně existují, nicméně zaměříme-li se na ideologii etnocentrismu, jež se ožívá převážně v zákonech *Deuteronomia*, je zřejmé, že na ideologické rovině byly vztahy s cizinci zakázané.⁷⁰

O etnocentricitě vyprávění dobře vypovídá to, že hodnotu a osud národů v Kanaanu určuje jejich vztah k Izraeli.⁷¹ Na základě Hospodinova rozhodnutí darovat Kanaan lidu Izraele, přičemž by zdejší usedlíci představovali překážku vinnou svého modlářství, jímž by pokoušeli boží lid, je jejich osud zpečetěn. Podobně je tomu v případě Amelechovců, Ammonitských a Moábců – všichni jsou pro svůj negativní vztah k Izraeli, který projevili v minulosti, odsouzeni coby nepřátelé, jímž je zapovězeno jakékoli obcování s Izraelem.

S Kanaanci je vůbec zacházeno nejdrsněji. Máme zde co dočinění nejen s ukázkovou etnickou nenávisť, ale i etnickými čistkami. Deuteronomistická ideologie požaduje jejich úplné vyhlazení na území Kanaanu. K tomu sice nedojde (není tedy naplněno prohlášení z Joz 21:43, ale zároveň je nutno připomenout slova Hospodina, že obyvatelé země nebudou naráz vyhnáni (Ex 23:29-30)), zbývající Kanaanci jsou však na konci záboru země vytlačeni na okraj Zaslíbené země, čímž je jejich hrozba pro Izrael eliminována. Přes všechna nařízení jsou někteří místní obyvatelé zachováni. Nedochozí ale k žádné asimilaci přeživších. Například Raab a Gabaonitští jsou do jisté míry inkorporováni do Izraele, ale přesto nejsou plně absorbováni a přijati dovnitř komunity.⁷²

Etnická identita, založená převážně na náboženské a rodové příslušnosti, je tedy něco, s čím *Hexateuch* i celý *Tanach* pracují.⁷³ Etnocentricita je zjevnou součástí tohoto diskursu. Navzdory snahám některých autorů⁷⁴ nelze opomíjet pasáže vyzývající k exkluzi či dokonce nepřátelství mířící na celé skupiny lidí. Máme co dočinění s mnohovrstevnatým textem, který vznikl za různých okolností v různých dobách. Nelze proto popřít, že některé části *Tanachu* vypovídají o inklusivním přístupu k cizím etnikům. V námi probíraném narativu putování do Zaslíbené země se však etnocentrismus objevuje, pročež se soustředíme právě na jeho výrazné podoby.

⁶⁹ Pitkänen, Pekka, 2004, s. 175.

⁷⁰ Hrdinové zjevně leckdy nařízení porušují bez zásadního postihu. Ve vyprávění o exodu je dobrým příkladem Mojžíš, velký vůdce lidu, který si za manželku vezme Madianku (s těmi je později vyhlášeno nepřátelství), což nepřinese kromě jednoho reptání Arona a Marie žádné negativní důsledky. Fakt, že se o ní ale i po letech manželství s Mojžíšem hovoří jako o Madiance napovídá, že cizinec nemohl být snadno inkorporován do lidu Izraele.

⁷¹ Ellis, Robert R., 1998, s. 239.

⁷² Creangă, Ovidiu, 2016, s. 176.

⁷³ To, že mé závěry stran etnicity nesouzní s některými badateli, jako je např. Erich Gruen, je převážně způsobeno rozdílnými pojetími etnika – Gruen totiž chápe etnicitu hlavně jako záležitost pokrevní linie, nikoli i dalších faktorů – Gruen, Erich, 2013, s. 1-22.

⁷⁴ V tomto ohledu je ilustrační článek Acosta B. Miliona, který se soustředí toliko na inklusivní pasáže Starého zákona a ignoruje všechny doklady etnické nesnášenlivosti, což vede k povážlivě zkreslenému výsledku – Milton, Acosta B., 2009, s. 309-330.

3. Etnocentrické motivy

3.1. Božská přítomnost a vedení

Prvním motivem, jímž se budeme zabývat, je jakýsi „božský doprovod“. Vyskytuje se nejen ve všech námi zkoumaných příbězích, ale i v dalších migračních mýtech světa: tak jsou Maďaři přivedeni do své domoviny orlem Turulem,⁷⁵ hrdina Kadmos je veden k místu budoucích Théb zjevně bohy seslanou kravkou,⁷⁶ a podobně i v příběhu o Praotci Čechovi a putování jeho kmene vidíme bůžky, jež si kmen Čechů nese (s největší pravděpodobností se jedná o Kosmovu inspiraci právě *Aeneidou* či exodem⁷⁷). Obecně se jedná zhruba o toto: lid se vydává na cestu dle božího pokynu a cestou ho doprovází samotný bůh v nějaké podobě či podobách, kromobyčejné zvíře coby symbol pro božího posla a průvodce, anebo posvátný předmět prodchnutý božskou přítomností. Tento božský průvodce je pak jasným symbolem nadřazeného postavení etnika.

3.1.1. Aeneis

V *Aeneidě* můžeme vidět v zásadě dva typy tohoto motivu. V první řadě s sebou Trójané už od zkázy města nesou sošky penátů, to jest jakýchsi rodinných a domovských ochranných bohů, jejichž přesná povaha zřejmě nebyla příliš zřetelná ani některým Římanům – Cicero je považuje za domácí božstva kompetencemi úzce spojená s Vestou,⁷⁸ pro Varrona však představují mnohem víc, neb je ztotožňuje s Kapitolskou triádou a životadárnými principy, skrze něž může člověk dýchat, mít tělo a rozumnou mysl.⁷⁹ U Vergilia, zdá se, si podržují běžnější význam strážců domova a rodu, jak brzy uvidíme. Druhý typ božského doprovodu je přímé zjevení, například Venuše (1.314-419). Těmito scénami se ale zabývat nebudeme, protože bohové takto v průběhu příběhu přicházejí a zase odcházejí dle potřeby, leč většinu času dění jen zpozzdálí pozorují. Soustředíme se pouze na penáty.

V chronologii příběhu se poprvé objevují, když Aenea navštíví Hektórovův duch, aby mu sdělil první věštbu a pokyny;

„Teď ti jen svátosti své, své penáty svěřuje Trója, tyto si za druhy zvol svých osudů, hledej jim hradby, jež jim, veliké, zřídíš, až prohloudíš daleká moře!“ (2.293-295)

Aeneův zakladatelský úděl je tak motivován nalezením nového domova pro božstva. Penáti jsou to, co je nutno z hořícího města zachránit, to nejcennější, co je třeba odnést. Jedna z nejslavnějších scén celé *Aeneidy* tento význam jen zdůrazňuje;

„Nuže, můj milý otče, teď na mou šíji se polož, sám si tě na bedra vložím... Ty však si svátosti vezmi a penáty předků, můj otče! Já, jenž z takové bitvy a nedávné seče jsem přišel, nesmím se dotknout jich dřív, než v tekuté vodě si ruce umyju.“ (2.707-720)

Sama scéna nesení penátů pospolu se starým otcem Anchísem je více než výmluvná. Anchíses coby *pater familias* představuje jakéhosi ducha rodu, strážce tradic – tím, že sám drží

⁷⁵ Minimálně v příběhu z 19. stol., viz Switzer, Terry, 2019, s. 382.

⁷⁶ Pausaniás, *Helládos Periēgēsis*, Boiótie, 9.12.1.

⁷⁷ Gričová, Andrea, 2018, s. 27.

⁷⁸ Cicero, *Natura Deorum*, 2.68.

⁷⁹ Van Nuffelen, Peter, 2010, s. 177.

sošky penátů, tento dojem jen posiluje. Scénu pak umocňuje přítomnost Askania, Aeneova syna, jehož hrdina vede za ruku. Symbolicky jsou zde spojeny všechny generace, na něž „shůry“ dohlíží trójští penáti, zatímco prchají vstříc novému domovu a vyššímu údělu. Obrazně tu dochází k přesunu celého Ília, kultury i historie.⁸⁰

Penáti jsou v příběhu neaktivní až na jedinou výjimku, jež je však zcela zásadní. Jsou to oni, kdo svou věštbou (3.147-171) navedou bloudícího Aenea do Itálie, čímž konečně udělají jasno v otázce, kde se původní domovina Dardanova rodu nachází. Zajímavostí je, že o něm hovoří jako o „našem rodě“ a o Itálii jako o „našem domově“, což znamená nejen to, že jsou integrální součástí rodu a vlastně předky, zajišťujícími pokračování pokolení, ale i to, že cesta do Itálie je pro ně také cestou domů. Právě jejich návrat je klíčový pro založení římského lidu a jeho budoucí slávu – sami příslibují vyzdvižení příštích generací a prosazení nadvlády Říma nad světem. Jejich přítomnost při migraci tedy poskytuje požehnání a jistotu, že vznešený osud bude naplněn. Dokud jsou penáti s nimi, mise nemůže selhat a Římané převýší všechny ostatní.

Ztotožnění penátů a Dardanova rodu je posíleno jedním pozdějším veršem. Achaimenidés přiznává, že kdysi táhl na trójské penáty (3.603), to jest, dobýval Tróju. Touto synekdochou se tudíž dává najevo, že penáti, strážci domova, jsou „srdcem“ města, jeho duchem. Proto je nutné, aby jim bylo vystaveno nové bezpečné sídlo – symbolicky tím vznikne nová Trója, obnovené město, jehož hradby sice padly, duch však nikoli.

Trójští penáti však nejsou jediní penáti, které potkáme v průběhu příběhu. I král Euan-dros má své penáty, stejně tak Kartágo. Rozdíl je samozřejmě v tom, že trójští bůžkové jsou vlastně nadřazení ostatním, neboť patří k lidu, jemuž je zaslíbena světovláda a sami jí pomáhají zajistit. Navíc je zde naznačen diametrálně odlišný vztah Dídó k božskému – tam, kde si Aeneas bere z Tróje toliko svou rodinu a penáty, Dídó odjíždí z domovského Týru s loděmi obtíženými poklady.⁸¹ Ani vypravěč ani žádná z postav tento skutek nekomentuje, leč kontrast k Aeneovu zbožnému počínání je zjevný.

3.1.2. Putování z Aztlanu

V příběhu o putování z Aztlanu, vezmeme-li v úvahu jeho různé varianty, se božské vedení manifestuje hned v několika podobách. Některé z nich jsou pro aztécký prostor konvenční (*tlaquimilolli* je průvodcem i dalších etnik v jejich vlastních příbězích o migraci), jiné však zcela unikátní pro Mexiky (ptačí podoba božského patrona). Není jistě třeba se více soustředit na inovativní prvky, neboť i obligátní motivy sdílené napříč všemi aztéckými komunitami slouží k zvýšení toho kterého lidu – vždy je cílem ukázat, že „kmenový“ bůh drží nad svými vyvolenými speciální ochranu, jakou nepožívá nikdo jiný.

Z chronologického hlediska se božská přítomnost mezi Mexiky projeví ještě v Aztlanu,⁸² tajemném městě na ostrově uprostřed jezera, kde žije osm aztéckých kmenů. Podle Durána jsou Mexikové poslední skupinou, jež zde setrvala po postupném odchodu všech ostatních, dle jiných zdrojů se zdá, že obyvatelé Aztlanu vyrážejí hromadně.⁸³ Důležité však je, že popud

⁸⁰ Bell, Kimberly K., 2008, s. 15.

⁸¹ Syed, Yasmin, 2004, s. 158.

⁸² „Místo běloby“ či „Místo volavek“ – Miller, Mary a Taube, Karl, 1997, s. 42. Aztlan není jediné legendární místo původu – některé prameny uvádějí jeskyni Chicomoztoc. Durán obě místa ztotožňuje, jak to činí i jiní autoři (např. Chimalpahin).

⁸³ Pro přehled odešedších skupin, viz Smith, Michael E., 1984, s. 159-175.

k odchodu přichází z božské sféry, konkrétně od Huitzilopochtliho, kmenového boha Mexiků, jehož důležitost se omezuje toliko na mexická města Tenochtitlán a Tlatelolco, nicméně je leckdy ztotožňován s obecně uctívaným Tezcatlipocou (z něhož se ostatně pravděpodobně vyvíjí).⁸⁴ Ten je některými autory z koloniální doby a aztéckými básníky považován za nejvyšší božstvo⁸⁵ – leč bohové se v příbězích i kultu běžně překrývají a jejich osobnosti splývají,⁸⁶ což hierarchizaci ztěžuje.

Huitzilopochtli popouzí svůj lid k putování v podobě ptáka⁸⁷ (ta odpovídá jeho jménu, které znamená „Kolibřík jihu/nalevo“). V této podobě také dává Mexikům dar: luk, šíp a síť.⁸⁸ Tyto tři předměty představují nástroje, jimiž budou Mexikové na cestě primárně získávat potravu, ale i válečné zajatce. Zároveň jsou symbolicky spojeny se způsobem života Chichiméků,⁸⁹ nomádských lovců a zdatných válečníků, jejichž identitu pak mohou v různých kontextech využívat (viz kapitola Etnicita).

Lidé se v kánoích přeplaví z Aztlanu přes jezero a počíná putování, doprovázené ptačím vtělením jejich boha. Krátce po přistání na druhém břehu navštěvují Colhuacan, kde staví první z mnoha svatyň, kam ukládají asi nejposvátnější předmět svého kultu, který Durán nazývá idolem;

„Aztékové s sebou vzali idol⁹⁰ jménem Huitzilopochtli, jenž měl čtyři opatrovníky, kteří mu sloužili. Tajně jim prorokoval, co všechno je potká na cestě. Lid držel tento idol v takové úctě a bázni, že nikdo krom jeho opatrovníků se neodvážil přijít k němu či se ho dotknout. Přišel zahalen v truhlici ze sítiny, takže nikdo z domorodců nikdy neviděl podobu tohoto idolu.“ (Durán s. 19)

Jiné zdroje, včetně těch před-hispánských, však tento předmět nazývají *tlaquimilolli* (doslova „Něco zabaleného“⁹¹). Jedná se o kromobyčejný balík, obsahující fyzické pozůstatky či osobní předměty boha.⁹² Byl chápán coby fyzické (znovu)zosobnění božstva, které muselo pravděpodobně nejdříve zemřít, aby z něho mohlo vzniknout *tlaquimilolli*.⁹³ Od Icazbalteca víme, že Huitzilopochtliho balík obsahoval bederní roušku, již po sobě Huitzilopochtli v lidské podobě zanechal u Coatepecu,⁹⁴ od Torquemady zase, že zahrnoval „klacíky na rozdělávání ohně“.⁹⁵ Ty mají zásadní vztah k slavnosti Nového ohně,⁹⁶ neboť díky nim je svět obnovován a udržován v chodu, je chráněn před nebeskými nestvůrami *tzitzimimeh*, jež hrozí zahubit lid-

⁸⁴ Umberger, Emily, 2014, s. 86.

⁸⁵ Durán, Diego, 2009, s. 44.

⁸⁶ Heyden, Doris, 1989, s. 20.

⁸⁷ *Mapa Sigüenza* ukazuje zpívajícího či hovořícího ptáka na stromě na ostrově, v *Kodexu Azcatitlan* je humanoidní Huitzilopochtli v kostýmu kolibříka – Boone, Elizabeth H., 1999, s. 133. Zřejmě se jedná o *nahualli*, zvířecí manifestace boha – Navarrete, Federico, 2000, s. 33.

⁸⁸ Olivier, Guilhem, 2007, s. 300.

⁸⁹ Davies, Nigel, 1974, s. 7-8.

⁹⁰ Není zcela zřejmé, co Durán myslí svým „idolem“. S největší pravděpodobností se jednalo o *tlaquimilolli*, čemuž by nasvědčovala zmínka o čtyřech nosičích a též úloha v příběhu, ale mohl mít na mysli i kultickou sochu, jak by se zdálo z pozdější zmínky o jejím „dábelském podmračení“.

⁹¹ Bassett, Molly H., 2014, s. 370.

⁹² *Ibid.*, s. 371.

⁹³ *Ibid.*, s. 383.

⁹⁴ Olivier, Guilhem, 2006, s. 201.

⁹⁵ Olivier, Guilhem, 2007, s. 293.

⁹⁶ Ceremonie zhašení starého a rozžhnutí nového ohně na začátku 52-letého cyklu kalendáře a kosmu.

stvo. Rozdělení nového ohně, připadající na datum 1 pazourek, je ve vyprávěních spojeno s novým stvořením a počátkem vůbec – v migračních příbězích se objevuje mimo jiné ve scéně opuštění jeskyně Chicomoztoc, což dává tomuto vyjití význam zrození nového lidu a počátku nového času.⁹⁷ Vlastnictví nástrojů na periodickou obnovu světa povyšuje Mexiky do role udržovatelů řádu a záchránců lidstva, strážců samotného pokračování času.

Huitzilopochtliho přítomnost má zcela zásadní význam. Nejen že poslal Mexiky na cestu do země, kterou jim zaslíbil, ale během celého putování svým vyvoleným uděluje rady a podporu. Durán píše, že hovořil se svými kněžími ve snech, kteroužto metodou předával veškeré pokyny, *Kodex Chimalpahin* pak uvádí, že z *tlaquimilolli* se ozýval jeho hlas, jakoby hovořil nahlas ke všem, byť ti neviděli, jakým způsobem k nim promlouvá.⁹⁸ Opakovaně přislubuje vlastnictví skvělé země a budoucí moc a slávu. Neváhá ovšem ztrestat různými způsoby reptající a nepohodlné členy komunity – jeho hněv vyvolává v Mexicích velkou hrůzu. Přísliby i tresty dokáže přimět lid, aby po různě dlouhých zastávkách na cestě vždy opět vyrazil ku vytyčenému cíli, čímž se stává motorem celého putování.

Zásadní událost přichází při zastavení u hory Coatepec. Zde je nutno vylíčit dvě verze příběhu:

1) Durán vypráví, že se zde Mexikové na popud svého boha zastavili, přehradili nedalekou řeku a vytvořili umělé jezero, čímž nejen zúrodnili krajinu, ale rovněž vytvořili místo velice podobné Aztlanu a budoucímu Tenochtitlánu. Z toho důvodu se jim zde natolik zalíbilo, že když přišel pokyn k opětovnému putování, chtěli zde setrvat. Huitzilopochtliho takové konání nepotěšilo;

„Říká se, že tvář idolu se v tu chvíli stala tak ošklivou a děsivou se svým ďábelským podmačením, že lidé byli naplněni hrůzou.“ (Durán s. 27)

Huitzilopochtli pak jde a během noci vyrve a pozře srdce hlavních rebelantů, to jest ženy jménem Coyolxauhqui a muže Huitznahua (snad i několika dalších). Duránovo vyprávění tedy naznačuje, že Huitzilopochtli krátce převzal jinou podobu než kultický idol, aby se mohl vypořádat se vzbouřenci. Svým konáním prý ustanovil praxi oběti vyříznutím srdce. Nicméně jeho hněv neustává a přikáže zničit jezírko i vše kolem, dokud není krajina opět pustá jako trest a varování, že lid se nesmí přičít jeho vůli, která jasně stanovila, kde se nachází skutečná země zaslíbená a kde spočívá slavná budoucnost lidu.

2) Sahagún předkládá jinou verzi: Mexikové se zastaví u hory, na níž stojí chrám obývaný bohyní Coatlicue, jež zázračně otěhotní z chomáčku peří během zametání. Absence otce rozčílí její potomky, bohyni Coyolxauhqui a Centzonhuitznahua, kteří se jí pokusí zabít. Avšak Huitzilopochtli se v osudové chvíli narodí jakožto plně dospělý a ozbrojený muž, načež pobije všechny nevlastní sourozence, což bývá tradičně vykládáno jako souboj Slunce s Měsícem a hvězdami.⁹⁹

Důležité je především to, že zde Huitzilopochtli krátce působí mezi svým lidem v nové podobě. Tato proměnlivost patrně souvisí s tím, co právě bůh vykonává, co je jeho záměrem. Jeho podoba je řízena účelem.¹⁰⁰ Bohové se mohou projevovat zároveň v několika podobách

⁹⁷ Aguilar-Moreno, Manuel, 2006, s. 29.

⁹⁸ Olivier, Guilhem, 2006, s. 206.

⁹⁹ Carrasco, David a Sessions, Scott, 2011, s. 87.

¹⁰⁰ Boone, Elizabeth H., 1989, s. 20 a 28.

či „aspektech“, mohou naráz sídlit v kultické soše i knězi, který před ní provádí obětinu (kněz *teixiptla*, „věc se staženým povrchem/tváří“ – lokalizované vtělení boha¹⁰¹). Vtělení či „znovuzrození“ Huitzilopochtliho je důležité v tom, že posiluje přítomnost boha mezi Mexiky a svým konáním přímo utváří identitu lidu (trestáním prohřešků a vytyčením toho, co je špatné) a ukazuje napojení Mexiků na kosmický zápas slunce, na němž skrze krvavé oběti participují.

Jedna z dalších epizod, v níž hraje Huitzilopochtli přímou a zásadní roli, je při pobytu na hoře Chapultepec na území Tepanéků. Mexikové zde žijí po nějakou dobu vcelku pokojně, dokud nepřijde Copil, Huitzilopochtliho synovec, aby podnítil nenávisť vůči Mexikům. Leč Huitzilopochtli odhalí Copilovu skrýš a přikáže svým kněžím ho zabít;

„Aby vykonali tento skutek, měli s sebou vzít obraz Huitzilopochtliho, aby je vedl. Jeden z kněží, Cuauhtlequetzqui, vzal idol na svá bedra a vedl (Aztéky) na kopec.“ (Durán s. 32).

Bůh se tak staví do čela svých věrných, pronásleduje nepřátele a odráží nebezpečí, jež jim hrozí. Výlučná pomoc Mexikům ukazuje jasnou boží přízeň a vyvolení. Díky vedení Huitzilopochtliho je Copil zabit a obětován – jeho vyříznuté srdce přistane na místě budoucího Tenochtitlánu, čímž se stává první a zakládající obětí, jakož i vehikulem životadárné moci, jež prodchne novou mexickou domovinu.

3.1.3. Exodus

Židé uctívají výlučně Hospodina. Ať už je o něm smýšleno jako o jediném skutečném bohu, nebo jednom z mnoha (v závislosti na myšlenkovém proudu zachovaném v textu), vždy je charakterizován svým blízkým vztahem k lidu Izraele. Je to „bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův“, bůh předků a patron Židů coby etnika. Jeho osobní vztah s vyvoleným lidem se manifestuje jak v zásadách, jimiž usměrňuje Hospodin tok událostí ve prospěch svých záměrů a ve prospěch Izraele, tak v bezprostřednosti, s jakou se v některých případech projevuje.

Jahve se v rámci příběhu exodu objevuje od samého začátku. Když Židé úpí v egyptském otroctví, je to právě on, kdo skrze pokyny Mojžíšovi a desatero ran, jež uvalí na Egypt, osvobodí lid. Sotvaže vyrazí na cestu, Hospodin se zjeví mezi lidmi v jedné ze svých manifestací. Jedná se o „sloup oblakový a sloup ohnivý“, theofanii na jedné straně zpřítomňující Hospodina, na druhé straně zakrývající jeho podobu. Na obecné rovině je funkcí tohoto zjevení sloužit jako symbol boží přítomnosti, doklad toho, že Izrael neputuje sám a bezbranný. Text jasně říká, že jeho základním účelem bylo vedení lidu. Ve dne předchází zástup coby oblak, v noci osvětluje ohněm cestu.¹⁰² Božský průvodce rozhoduje o přesném směru, jímž se mají Izraelité ubírat (Ex 13:17).

Tato dvojí theofanie má ještě jeden význam, totiž slouží také k boji s nepřáteli. Když za odešedším Izraelem vyrazí Egyptské vojsko, Hospodin přesune sloup do prostoru mezi oběma zástupy (v Ex 14:19 se hovoří též o přesunu Hospodinova anděla/posla (*malak*) zepředu do zadního voje – je nejisté, zda je andělem myšlen sloup, anebo se jedná o oddělené manifestace boží přítomnosti). Dvojaká povaha sloupu se projeví tím, že Egyptané v něm vidí oblak a temnotu, jež jim zakrývá výhled a blokuje cestu, Židé oheň ozařující noc. Sloup oblakový a ohnivý

¹⁰¹ Bassett, Molly H., 2014, s. 370.

¹⁰² Podle některých výkladů se jednalo o dva různé sloupy, podle jiných o jeden, jež procházel proměnou – Baukal, Charles E. Jr., 2018, s. 219-220.

připomíná vojenskou standardu, jež účinkuje na nepřátele i vlastní armádu¹⁰³ – Izraelité pod touto „korouhví“ pochodují v bojovém šiku (Ex 13:18), a nyní pohled na tuto zástavu nejprve zdržuje postup nepřátelského vojska, aby ho později dokonce uvedl ve zmatek, když Hospodin pohlédne z oblaku na Egyptány (Ex 14:24). Sloup zůstává mezi Izraelem a jeho pronásledovateli, dokud nejsou tito mocí Hospodina utopeni a rozdrceni ve vodách. Slouží tedy jako ochrana před národem – brání Izrael před Egyptány, a podle Coats navíc konstituuje element boží reputace a respektu u Egyptanů a Kanaanců.¹⁰⁴

Hospodinova oblaková podoba má ještě třetí důležitou funkci. Proslulá epizoda na Sinaji, kde Hospodin předává Izraeli Desatero i celý soupis zákonů, které jsou klíčovými prvky pro ustanovení židovské identity, a tedy samotný vznik svébytného etnika, skýtá další theofanii „oblakového typu“. Hospodin přichází na vrchol hory v hustém oblaku, Sinaj je zastřen kouřem z ohně, v němž Hospodin sestupuje, ale zároveň je vše zahaleno do husté temnoty. To celé doprovází hřmění, zemětřesení a zvuk beraního rohu (což nepochybně poukazuje na užívání šófaru při různých kultických a slavnostních příležitostech, zvláště pak na *Roš ha-šana*, židovský Nový rok, který je zároveň dnem stvoření světa – symbolika nového počátku je zde tedy nasnadě). Ačkoli to text explicitně neříká, lze se domnívat, že hustý oblak a oheň, v nichž Hospodin vstupuje na Sinaj, jsou ony dva sloupy, existující zde naráz nebo ve stavu stálého proměňování se jeden ve druhý, jako tomu bylo před Rákosovým mořem. Tato spektakulární boží manifestace slouží k předání veledůležitého poselství Izraelitům, k jejich transformaci do skutečného Božího lidu.

Hospodin na sebe opět bere za stejným účelem formu oblakového a ohnivého sloupu, který sestupuje ke vchodu do stanu setkávání, jakési mobilní svatyně Židů. Kdykoli vchází Mojžíš do tohoto stanu, sestoupí sem oblak, aby mohl Hospodin se svým prorokem hovořit a předávat mu pokyny (Ex 33:9). Sestupuje sem dle potřeby, ale nadále zůstává též průvodcem putujícího lidu, který doslova neudělá ani krok, nepředchází-li ho oblak (Ex 36:37).

Druhou zásadní formou manifestace boží přítomnosti uprostřed Izraele je truhla svědectví, schrána vyrobená u Sinaje na boží rozkaz, v níž jsou přechovávány desky s Desaterem. Je natolik posvátná, že musí být při přenášení stále zakrytá a nikdo se k ní nesmí přiblížit či se jí dokonce dotknout (následky ukazuje 2Sam 6:6-7). Důvodem jejího statusu je pravděpodobně skutečnost, že je-li uložena ve stánku setkávání, ze slitovnice mezi cheruby na jejím víku se ozývá samotný boží hlas, hovořící na Mojžíše. O bezprostřední přítomnosti Hospodina u schrány svědčí rovněž to, jaká slova k ní Mojžíš pronáší při započetí a ukončení denního putování (Nu 10:35-36) a Jozuovo naříkání směrem k ní (Joz 7:6-9).

Funkčně vzato slouží truhla stejným účelům jako oblakový sloup. Ve stánku je nástrojem komunikace, během putování ukazuje cestu a pomáhá v boji. Podobnost mezi nimi se ukazuje nejlépe při přechodu přes Jordán a Rákosové moře. Oba projevy Hospodinovy přítomnosti předcházejí lid, který vedou, a staví se mezi něho a nepřátele uprostřed rozestoupených vod. Archa je užitá k boji s nepřítelem, jehož děsí (1Sam. 4), stejně jako z oblaku hledí Hospodin na Egyptány, které kvůli tomu jímá strach.¹⁰⁵ Je jakýmsi „vojenským palladiem“,¹⁰⁶ které zajišťuje vítězství proti mocným nepřítelům. Dobrým příkladem je zboření hradeb Jericha, prvního dobytého města při záboru Zaslíbené země. Při zničení hradeb je zřejmá kultická povaha

¹⁰³ Ibid., s. 219.

¹⁰⁴ Coats, George W., 1985, s. 294.

¹⁰⁵ Mann, Thomas W., 1971, s. 26.

¹⁰⁶ Ibid., s. 25.

počinání Židů – to, že mají po šest dnů pokaždé jednou obejít město s truhlou a sedmý den sedmkrát a zatroubit na šófar lze chápat jako velebení Hospodina zpřítomnělého v truhle.¹⁰⁷ To je pochopitelné s ohledem na fakt, že na celé Jericho je uvalen *herem* („klatba“,¹⁰⁸ je vyděleno pro Hospodina, tj. všichni musejí být pobiti a všechna kořist věnována bohu). Truhla je tedy nástrojem „svaté války“.

Ačkoli by jistě Hospodin nepotřeboval přebývat vprostřed lidu Izraele, aby ovlivňoval běh událostí, jeho bezprostřední přítomnost ulehčuje konceptualizaci božího vedení. Je to právě při následování truhly svědectví či ve stínu oblakového sloupu, kdy Hospodin projevuje svou přízeň a lásku ke svému lidu. Pustina, jíž putují, je sice nehostinné spatium plné nebezpečností, ale zároveň slouží v první řadě jako místo, kde se projevují boží zázraky.¹⁰⁹ Vedle poskytování many, křepek a vody je však nablízku vždy hrozící trestající ruka Hospodina, který neváhá pobíjet odpadlíky a „reptáky“ po tisících. Nicméně jeho záchranné skutky nejdou pozornosti cizích národů, které seznávají, že Hospodin kráčí v čele vyvoleného lidu.

Co znamená boží přítomnost pro Izrael, se nejlépe ukazuje ve slovech Mojžíše k Hospodinu:

„Nebo po čem poznáno bude zde, že jsem našel milost před tebou, já i lid tvůj? Zdali ne po tom, když půjdeš s námi, a když oddělení budeme, já a lid tvůj, ode všeho lidu, kterýž jest na tváři země?“ (Ex 33:16)

Ukázkově zde vidíme, jak přítomnost boží slouží etnocentrickému pohledu a sebepojetí coby zvláštního, vyvoleného lidu. Na rozdíl od ostatních národů je Hospodin přítomen mezi lidmi, jež považuje za své, a dokazuje tak jejich zvláštní status, jakým se nemůže pyšnit nikdo jiný. Koho na cestách božstvo vede, bojuje za něho a koná zázraky v jeho prospěch? V monolatrickém chápání je povýšení vlastního lidu zřejmé, neboť „bohové národů“, kteří nejsou ve střetech rovnými soupeři Hospodinu, své uctívачe nedokáží srovnatelně podporovat. V monotheistickém pojetí, které se objevuje souběžně, důkaz nadřazenosti Izraele bije do očí ještě více – nedoprovází snad Jahve, jediný bůh celého světa, jen a pouze Izrael, svůj vybraný lid?

3.1.4. Komparace

Ve všech třech příbězích můžeme vidět zřetelné shody, a to ne jen povrchní. Penáti, Huitzilipochtli i Hospodin totiž slouží svému lidu coby průvodci na cestě, kteří vytyčují správný směr, přislubují vlastnictví určené země, slavnou budoucnost a vyvolený status, a ve svých manifestacích (kultických předmětech) slouží jako symbol identity. Nicméně při pohledu na další motivy je patrné, nakolik je jejich konkrétní podoba, která se zdá velmi podobná napříč mýty, provázaná s kulturně-historickým kontextem a chápáním etnicity v té které oblasti, díky čemuž se vyjeví zásadní významové rozdíly.

Morální apel na svůj lid kladou všechna průvodná božstva, intenzita se však různí. Penáti nepředávají žádné explicitní příkazy či zákazy stran chování, toliko Aenea popostrčí na cestě. Rekovu poslušnost jejich příkazům a scénu penátů nesených Anchísem, který sedí na

¹⁰⁷ Coats, George W., 1985, s. 148.

¹⁰⁸ Jako sloveso je se užívá ve významu „zničit“, coby substantivum „vydělit, uvalit klatbu“ (jistá podobnost s latinským *sacer*) – viz Versluis, Arie, 2016, s. 233-246.

¹⁰⁹ Feldt, Laura, 2012, s. 66.

zádech Aenea, lze však chápat jako potvrzení správnosti typické římské ctnosti *pietas*, poslušnosti vůči příkazům a vůli bohů. Určování hodnot je zde tedy spíše implicitní a v nevelké míře, což se nepochybně váže k Vergiliově představě římské etnicity, která je inkusivní, a jako taková nemůže mít příliš přísná kritéria na začlenění do kolektivu.

Huitzilopochtliho vůle se vyjevuje spíše *viā negativā*, když opouští nebo trestá ty, které považuje za nehodné. Pozitivní ustanovení hodnot zaznívá jen v příslibu budoucích vojenských úspěchů, kdy se Mexikové prokáží jako srdnatí válečníci. Identita Mexiků tak není ani příliš pevně ustanovena, aby vyloučila asimilaci cizinců (např. skrze sňatky), ale ani příliš slabě, aby neztratili povědomí o své etnické nadřazenosti. Jejich dobytí světa má být, koneckonců, skrze vazalizaci a nepřímou nadvládu, ne ostrou segregaci cizinců či pohlcení ostatních etnik.

Hospodin vydává jeden příkaz za druhým, sáhodlouhými pokyny vytyčuje pevné hranice židovské identity. Jejich exklusivistické chápání vlastní etnicity je zde patrné – předpisů je tolik a jsou natolik konkrétní, že z účasti na židovství je vyloučen prakticky každý vně komunity.

Stejnou tendenci vidíme i v božském trestání odpadlíků (viz Odpadnutí nehodných) a vojenské pomoci. Penáti do bojů vůbec nezasahují, což je nepřekvapivé vzhledem k faktu, že jejich pomoc Aeneovi proti Italíkům, kteří přispějí k římské etnogenesi stejně jako Trójané, by byla vpravdě kontraproduktivní a bez valného smyslu. Huitzilopochtli sice bojuje při ochraně Mexiků, ale činí tak proti božským silám, čímž ochraňuje svět před zničením. Jeho konflikt se tak odehrává na transcendentní rovině, do válek Mexiků proti jiným etnikům nevstupuje. Hospodin naproti tomu nejen posiluje Izrael v jeho střetech, ale někdy vstupuje do bitvy osobně. Kromě toho, že taková představa vytváří silný protiklad mezi Izraelem a jinými etniky, čímž umocňuje židovskou exklusivitu, odpovídá ještě historickému kontextu. V době exilní a poexilní byli Židé bez reálné moci, a jakékoli potenciální vítězství mohli připisovat pouze podpoře či přímé intervenci Hospodina.

Posledním srovnatelným obrazem jsou božské dary. Zatímco penáti aktivně nepředávají Trójanům nic než příslib budoucnosti, Huitzilopochtli hraje roli kulturního hrdiny, když svému lidu dává lovecké nástroje a klacíky na rozdělání ohně, jež pomohou utvořit jeho identitu a úděl. A nepřímo (prostřednictvím pokynů) zajistí Mexikům i hojnost potravy na Coatepecu. Hospodin nejen předává Desatero, jež základním kamenem židovské identity, ale rovněž udržuje Židy naživu díky maně. V tom lze nepochybně spatřit historickou situaci Izraele v exilu a po jeho návratu, kdy je zachování života komunity doslova v rukou Hospodina. Absence zářků ze strany penátů by snad mohla být vysvětlena racionalistickými a skeptickými tendencemi Římanů i samotného Vergilia.

3.2. Vyvolení lidu a příslib nadřazenosti

Druhý motiv, na nějž se zaměříme, je vyjádření etnické nadřazenosti *par excellence*. Jedná se o vyvolení národa, při němž je lid vybrán jako výjimečný mezi zástupy jiných etnik, je mu přiřazen nějaký kromobyčejný úkol či osud, jenž ho jistým způsobem vydělí ze společenství „obyčejných“ lidí. Garanty této superiority jsou pochopitelně nadsvětní síly, jejichž vůle zajišťuje nevyhnutelnost naplnění tohoto mimořádného údeľu.

3.2.1. Aeneis

Vergilius se nepokouší postulovat výjimečnost Říma pouze na základě nějaké rasové či kulturní převahy nad ostatními. Jeho pohled je, může říct, veskrze pozitivní a nekonfliktní. To, že jsou Římané vyvoleni osudem, zdaleka neznamena, že by byly jiné národy zcela inferiorní, ba naopak. Řekové usazení v Itálii jsou zbožní a stateční, Etruskové zrovna tak. Tento postoj je ostatně zcela v souladu s Vergiliovým záměrem vytvořit epos, který by pod společnou ideologií a identitou nesjednotil toliko Římany jakožto obyvatele Věčného města, leč Římany jako všechny obyvatele Itálie a snad i dalších zemí. Sám pocházejí z obce, jejímž obyvatelům byl přidělen občanský status relativně nedávno, měl zřejmě motivaci prosazovat etnogenesi Římanů v podobě soutoku několika různých vlivů z širšího okrsku Apeninského poloostrova. Po skončení *Bellum Sociale* (Spojenecké války) bylo žádoucí zdůrazňovat spoluúčast rozdílných italských komunit na vzniku Říma, protože nejsou v *Aeneidě* vykresleni Trójané jako jediní původci vzneseného ducha vyvoleného lidu – jsou naopak jedni z mnoha. To Latinská kultura a jazyk se stanou dominantní, z Ília prchnuvší lid přispěje „jen“ kultem, a toto promísení je možné výhradně s pomocí Etrusků a Řeků, z nichž první dle tradice sehrají důležitou roli i při samotném založení Říma (město založeno *etruscō ritū*¹¹⁰), druzí už mají vybudován jakýsi proto-Řím i s různými „genuinně římskými“ institucemi. „Žádný kmen nebyl radikálně vyloučen z pozitivního přínosu ke genezi Říma.“¹¹¹

Aeneas je primárním nositelem hlavních římských ctností a umění. Když během putování Středomořím zastavují uprchlíci na Krétě a staví si novou Tróju, Venušín syn výslovně ustanovuje zákony (3.137), a stejně má činit i po založení Lavinia (1.264). Signifikantní je, že stejné zákonodárství jakožto znamení založení města a národa je přisouzeno Augustovi (1.291-293) v jedné z četných paralel mezi panovníkem a Aeneem. Dále je rek významný svou zbožností (*pietas*), kterážto je v lovových slovech označena za přednost, v níž jsou Římané všem nadřazení (12.839), a je to rovněž jediná vlastnost vedle síly zbraní, která je zmiňována u budoucích vládců Alby vzešlých z Aeneova rodu (6.769). *Pietas* je důvod, proč Aeneas bere z Tróje jen penáty, a proč se tak ochotně podřizuje svému osudu, jež mu zajišťují právě penáti a Iuppiter – ze zbožnosti tak přímo vychází odměna v podobě božské přízně,¹¹² díky níž mohou Římané převést v praktické užití svou schopnost vládnout, a to dokonce nad celým světem.

„...i hledejte starou svou matku! V ní bude Aeneův dům pak vládnout celému světu, po něm i vnuků vnuci i celé potomstvo jejich.“ (3.96-98)

„...my tvé budoucí vnuky též zdvihneme k nebeským hvězdám, městu pak nad světem moc chcem zjednati...“ (3.158-159)

¹¹⁰ Plútarchos, Romulus, 11.1.

¹¹¹ Conte, Gian B., 2003, s. 271.

¹¹² Liebeschuetz, J. H. W. G., 1979, s. 1.

„Těmto ni světových hranic ni časových nemíním klásti, bez konce dal jsem jim moc — též bezcitná bohyně Iuno, jež teď hrůzami plní i moře i zemi i nebe, změni smýšlení v lepší a se mnou chrániti bude Římany, vladaře světa a občany oděné v tógu.“ (1.278-282)

Římané jsou vyvoleni a vyvýšeni nad ostatní národy, nicméně těmito nemá být pohrdáno, nemá k nim být chováno nepřátelství. I reálný antagonismus není nic než dočasná záležitost, neboť vposledku budou do Římského státu připojeni rovněž zavlí nepřátelé a sami se stanou buď plnohodnotnými občany Říma, nebo alespoň podřízenými cizinci s osobní svobodou (*peregrini*).

„...ty však, Římane, hled', bys mocí národům vládl, to bude umění tvé, dát pokoj světu a právo, laskav k poddaným být, však odbojné rozdrtit válkou.“ (6.851-853)

Tak dopadnou Řekové, plenitelé Tróje,¹¹³ a zrovna tak Karthaginci, na jejichž mocné město *Aeneida* vznáší letnými poznámkami nárok. Nadřazenost Říma spočívá ve světovládě,¹¹⁴ která povede k novému Zlatému věku, neboť pouze Řím může úspěšně naplnit tuto posvátnou misi, zavést ve světě mír a pořádek, nastolit věčný *Pax Romana*. Ať už bohové udělili požehnání římskému lidu z jakéhokoli důvodu, výsledkem je nevyvratitelná nadřazenost Říma.

3.2.2. Putování z Aztlanu

Mexikové jsou v příbězích o svém počátcích nepochybně skupinou se zvláštním postavením. „Napříč všemi příběhy vyprávěnými ranými koloniálními kronikáři se line motiv supremace Mexiků, jejich povahy coby vyvoleného lidu jejich bohem, který je vede k jejich cíli.“¹¹⁵ Od vyjití z Aztlanu až po příchod do Tenochtitlánu jsou Mexikové opakovaně ujišťováni svým bohem i událostmi kolem sebe, že jsou nositeli speciálního údělu. Jeden kněz u Durána říká o Huitzilopochtlim;

„Chce jim pomoci odvahou jejich srdcí a silou jejich paží. Chce velebit své jméno a povznést Aztécký národ k nebesům. Učiní nás pány zlata a stříbra a všech kovů, krásných mnohobarevných per, a vzácných kamenů velké hodnoty.“ (Durán s. 24)

Nadřazenost Mexiků vůči ostatním skupinám, jež potkávají na cestě, je založena v první řadě na podpoře jejich božského patrona. Samozřejmě, Mexikové nebyli zdaleka jediní, kdo měl své kmenové božstvo, jež vedlo lid při putování z Aztlanu/Chicomoztocu do nové domoviny – kupříkladu obyvatele Texcoca vedl během migrace jejich bůh Tezcatlipoca.¹¹⁶ Migrační příběhy jsou mezi etniky Mexického údolí normou, sdílejí podobné motivy a symboliku.¹¹⁷ Nicméně v rámci vyprávění Mexiků jsou právě jen a pouze oni těmi vyvolenými, jejich bůh získává neobyčejně zásadní postavení v hierarchii kosmu a lid je odměněn pro svou zbožnou věrnost;

¹¹³ Domnělý Trójský původ užívali Římané pro legitimaci různých intervencí na východě, ale zároveň ho použil i Pyrrhus jako ospravedlnění pro své tažení proti Římu – Tudor, Henry, 1972, s. 68 a 71.

¹¹⁴ Eder, Walter, 2005, s. 30.

¹¹⁵ Heyden, Doris, 1989, s. 95.

¹¹⁶ Ibid., s. 11.

¹¹⁷ Olivier, Guilhem, 2006, s. 286.

„Tito lidé potvrzují, že jim bůh slíbil tuto zemi, neboť byli lidem bohu nejdražším...“ (Durán 13)

Supremace se u Mexiků projevuje jejich válečnými úspěchy. Ty přicházejí jednak v průběhu putování, když porážejí nepřátele, jimž se nově příchozí nelíbí,¹¹⁸ hlavně jsou však směřovány do budoucna, neb Huitzilopochtli svým věrným přislubuje světovládnou moc;

„Tam bude naše jméno chváleno a náš Aztécký lid učiněn velkým. Síla našich paží bude poznána, a odvaha našich udatných srdcí. S těmi dobudeme národy, blízké i vzdálené, podmaníme si malá i velká města od moře k moři. Staneme se pány zlata a stříbra, šperků a vzácných kamenů, krásného peří a insignií (které odlišují pány a náčelníky).¹¹⁹ Budeme vládnout nad těmi lidmi, jejich zeměmi, jejich syny a dcerami. Budou nám sloužit a budou našimi poddanými a poplatníky tributu.“ (Durán s. 43)

„S našimi břichy, s našimi hlavami, s našimi šípy, s našimi štíty, střetneme se se všemi, kdo nás obklopují, a všechny je pokoříme, učiníme z nich zajatce, a tak budeme ustanoveno naše město. Mexiko Tenochtitlán.“ (Cronica Mexicayotl¹²⁰).

Mexikové prokazují válečnickou zdatnost už během migrace, leč po dojití do zaslíbené země se jejich um má uplatnit v nevídané míře. Bůh přislubuje dobývání a z něho plynoucí bohatství. To bude v hojné míře proudit do města, jež postaví, a které se stane;

„...královnou, které bude vládnout nad všemi ostatními v zemi. Tady budeme přijímat jiné krále a šlechtice, kteří uznají Tenochtitlán jako svrchované hlavní město.“ (Durán s. 43)

Tenochtitlán se vskutku promění v hlavní město celého aztéckého světa, ba v jeho samotný střed.¹²¹ Nicméně zde nemáme co dočínění s imperialistickou expanzí římského typu. Jak výše uvedené citace ukazují, cílem mexické dominance nebude obsazení všech známých zemí, jejich úplné podmanění tenochtitlánské nadvládě a kulturní asimilace. Mexikové mají vytvořit říši založenou na vazalství a tributárním systému. Žádné dobývání za účelem posunutí hranic, nýbrž ukořistění bohatství, vnucení tributárního statusu a získání zajatců.

Zajatci určení k obětování představují zásadní hnací motor mexického vedení válek. Skrze obětiny získává boj nejvyšší transcendentní sankci, poněvadž participuje na udržování celého kosmu. V rámci mýtu o putování z Aztlanu se Mexikové učí provádění obětí vytržením srdce přímo od svého patrona Huitzilopochtliho: podle *Kodexu Boturini* je toto umění Mexikům předvedeno už po oddělení od hlavní skupiny migrujících Aztéků¹²² (viz níže), avšak zdaleka nejvýraznější paradigmatickou scénou je Huitzilopochtliho boj na hoře Coatepec (ať už proti lidským rebelantům či proti božským sourozencům¹²³), kde bůh ve strašlivém hněvu vyrve srdce nepřátel a pozře je. Zde je nutno pamatovat, že Huitzilopochtli byl považován za boha spojeného se sluncem, jež je v aztécké obětní ideologii příjemcem životní energie z obětova-

¹¹⁸ Durán, Diego, 2009, s. 33-34 a 38-39.

¹¹⁹ Heyden v poznámce pod čarou vysvětluje, že se pravděpodobně jedná o metaforu moci, dobývání a bohatství, jež vzchází z tributu – Durán, Diego, 2009, s. 43.

¹²⁰ Podle Heyden, Doris, 1989, s. 18.

¹²¹ Mundy, Barbara E., 2010, s. 124.

¹²² Johansson, Patrick K., 2016, s. 238.

¹²³ Porážka bohů je podle Boone metaforou pro přemožení různých nepřátel Mexiků – Boone, Elizabeth H. 1999 s. 134.

ných lidských srdcí. Durán přímo říká, že tímto božským aktem byli Mexikové inspirováni k provádění obětí¹²⁴ – zcela zásadní význam mýtu o Coatepecu je vidět na symbolickém propojení tohoto místa i narativu s architekturou a symbolikou tenochtitlánského hlavního chrámu (konvenčně nazývaný *Templo Mayor*). Mexikové ve svém městě stále dokola opakují kosmický zápas Huitzilopochtliho i s jeho výsledkem,¹²⁵ to jest nakrmením slunce a jeho posílením pro každodenní zápas se silami, jež se ho pokoušejí zastavit (zastavení slunce se v aztécké představě rovná konci tohoto světa). Jednoduše řečeno – provádění obětí, které Huitzilopochtli Mexiky naučí a dá jim ho za osudové poslání, je tím jediným prostředkem, jenž chrání svět před zánikem a propadem do chaosu. Války a „světovláda“ jsou pak přirozeným způsobem, jímž lze tuto křehkou rovnováhu zajistit.

Vyvolený lid má však ještě jeden podobně závažný úkol. Pokud by na konci 52-letého kalendářního cyklu nebyly provedeny patřičné rituály pro započetí cyklu nového, z nichž nejdůležitější je rozdělení Nového ohně, z nebe se na lidstvo snesou strašlivé nestvůry *tzitzimimeh* a celé ho pozrou. Příběh o putování Mexiků jasně ukazuje, že právě oni jsou držiteli nástrojů, jimiž lze tento osud odvrátit (byť jen dočasně – svět bude nakonec zničen tak jako tak). Tyto prostředky, speciální klacíky na rozdělení ohně, s nimi nesdílí nikdo jiný než Huitzilopochtli (viz *Kodex Azcatitlan* 5).¹²⁶ Mexikové je použijí během putování několikrát, vždy během klíčových událostí, a nakonec jsou to právě ony (coby součást Huitzilopochtliho *tlaquimilolli*), co rozhoduje o osudu Tenochtitlánu jako o sídle vyvoleného lidu.

Z toho, jak v migračních příbězích Mexikové pojímali své vyvolení, lze usuzovat na jejich chápání etnicity (pouze v rámci těchto příběhů, podotýkám). Mexikové se během putování stávají zdrojem nevráživosti, nenávisti a pohrdání (z řad Otomiů, Tepanéků, Culhuů etc.), ovšem při usazení v lokalitě Tizaapan dochází ke sňatkům s obyvateli Culhuacanu – z jednoho takového sňatku vzejde i první vladař Tenochtitlánu. Mexikové si tak rozhodně neudržují nějakou pokrevní čistotu. Spojení právě s obyvateli Culhuacanu, následníky Toltéků, je symbolicky nesmírně důležité. V Mezoamerice Poklasické doby je naprosto nezbytné, chce-li politická entita získat legitimitu, doložit provázání s Toltéky jakožto nositeli autority a kultury nezbytné k vyspělé „státotvorbě“. Díky sňatkům a pobytu v blízkosti Culhuacanu (což umocňuje totožný motiv při pobytu poblíž Tuly či přímo v ní) získávají Mexikové právě tuto potřebnou legitimitu. Vedle Chichimécké identity, již oplývali od začátku putování nebo od převzetí luku, šípu a sítě od Huitzilopochtliho, se nyní mohli odkazovat i na toltéctví.¹²⁷ Vzhledem k tomu, že se lid i jeho pozdější panovník smíšeného původu usazují v zaslíbené zemi a stále se chovají jako „praví“ Mexikové, integrita etnika tím není narušena. V rámci příběhu jsou správnými Mexiky ti, kdo následují boží přikázání a určený úděl. Zdá se, že v příběhu nebylo mexictví přenositelné na někoho jiného jinak než smíšeným původem (zatímco v širším kontextu mexické kultury tomu tak zřejmě bylo). Nejedná se o inkluzivní kategorii, což naznačuje i úděl podmanitelů, kteří se nepokoušejí absorbovat všechny ostatní, leč toliko si od nich vynutit poslušnost.

¹²⁴ Durán, Diego, 2009, s. 28.

¹²⁵ Schele, Linda a Kappelman, Julia G., 2001, s. 36.

¹²⁶ Olivier, Guilhem, 2006, s. 299.

¹²⁷ „Zatímco většina zdrojů ukazuje Mexiky jako vazaly jiných s prostým původem, Chimalpahin uvádí, že původní migranti byli vznešené krve.“ – Heyden, Doris, 1989, s. 27.

3.2.3. Exodus

V příběhu exodu vedle sebe stojí dvě koncepce vyvolení: jedna odvozuje Hospodinovo požehnání Izraeli od přísahy, kterou dal patriarchům, druhá, již vidíme v Dt 32:8-9, předpokládá vyvolení lidu od pradávných dob, kdy bůh přiděloval národům světa území a vytyčoval hranice mezi nimi. Toto primordiální vyvolení by teoreticky mohlo být chápáno jako doklad nějaké dědičné kvality Izraelitů, ale stejně dobře ho lze vysvětlit jako ničím nezasloužené vyvolení, které se zkrátka děje z božího úradku.

V případě přísahy patriarchům se nezdá, že by velkou roli hrály výjimečné kvality Abrahama a jeho rodu. Jistě, patriarchové prokazují zbožnost, a Mojžíš má k Hospodinovi tak blízko, že se mu ten poodhalí ve své slávě (Ex 33:18-23), avšak zástupy lidu se proti Hospodinu obrací hned, jakmile dostanou příležitost. Sám Jahve opakovaně utiší svůj hněv jen kvůli přímluvám Mojžíše. I patriarchové jsou zmiňováni jako důvod, proč Hospodin dodrží vzdor odpadlictví lidu přísahu zaslíbení. Hrají-li tedy ve vyvolení Izraele roli nějaké ctnosti, jsou to jen kvality jednotlivců. Není podán žádný jiný zjevný důvod než to, že Hospodin miloval patriarchy Izraele.¹²⁸ Smysl, jež se za tímto stavem věcí skrývá, je pravděpodobně idea boží milosti a nezasloužené přízně.

Spíše, než aby byl Izrael vyvolen na základě svých vlastností, vypadá to, že kvality mu propůjčuje právě vyvolení:

„Ne pro spravedlnost svou a pravost srdce svého ty jdeš, abys dědičně obdržel zemi jejich, ale pro bezbožnost národů těch Hospodin Bůh tvůj vyhání je od tváře tvé, a aby splnil slovo, kteréž s přísahou zaslíbil otcům tvým, Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi.“
(Dt 9:5)

Židé s pomocí Hospodina porážejí silné nepřátele a překonávají překážky jen proto, že z nich boží přízeň dělá speciální lid. Ve svém celku by měli být „národem kněžím“, což plyne z jejich vztahu s bohem, ne vlastních predispozic, a měli by oplývat speciální moudrostí,¹²⁹ jakou nemá nikdo jiný, opět díky Hospodinovu zaslíbení. Ani veškeré vojenské úspěchy, jichž má Izrael přehršel, nejsou než výsledkem přímých božích intervencí či jeho přízně.

Hospodinovo požehnání se projevuje v mnoha aspektech života, od vítězství nad nepřáteli po kvalitní úrodu, leč vyjma věrného zachování božího zákona nepředává Jahve v *Hexateuchu* Židům žádnou speciální misi. Žádné opanování okolních národů (naopak, Izrael má zakázáno dobývat Moábce Ammonitské – Dt 2:9 a 2:19),¹³⁰ žádné udržování světa v řádném chodu. Zdá se, že v *Hexateuchu* je úkolem Židů jen přebývat v Zaslíbené zemi a dodržovat všechna kultická i jiná nařízení.¹³¹ Služba jedinému bohu je zřejmě dostatečným údělem, který dokáže zajistit Izraeli status lidu zvláštního mezi všemi ostatními:

„Protož nyní, jestliže skutečně poslouchati budete hlasu mého, a ostříhati smlouvy mé, budete mi lid zvláštní mimo všecky lidi, ačkoli má jest všecka země.“ (Ex 19:5)

¹²⁸ Gürkan, Leyla S., 2009, s. 9.

¹²⁹ Jedná se o schopnost rozpoznat správné od špatného a chápat, co je správné a co nesprávné společenské chování – Rainey, Brian, 2018, s. 161.

¹³⁰ Dobyť cizích národů je ale výjimečně předpovězeno v Balámově proroctví (Num. 24:17-18).

¹³¹ Jedním zjevným znakem vydělení Izraele a jeho odlišnosti je *kašrut* - Jospe, Raphael, 1994, s. 141.

O zvláštním úkolu Židů v celém *Tanachu* hovoří jen několik zmínek,¹³² zejména u *Izaiáše* – pro něho je osudem Izraele přinést poznání Hospodina mezi národy (Iz 49:6). V *Ezechielovi* je naopak činný Hospodin, který na Izraeli nechá uzříť ostatní národy důkazy své svatosti (Ez 36:24).¹³³ Ať už aktivitu projevuje lid nebo Jahve, jisté je, že úkolem Židů je v tomto pojetí monotheistická misie, jež umožní neznalým odvrátit se od model a falešných bůžků a přivrátit se k jedinému pravému Bohu. Jedná se však o marginální proud, jenž se v *Hexateuchu* nevy-skytuje.

Status vyvoleného lidu stvrzuje smlouva, již Židé s Hospodinem uzavírají a kterou musí stále dodržovat. Pokračování božího požehnání závisí na věrnosti Izraele. Pokud dojde k odpadnutí, je požehnání dočasně odejmuto a lidé potrestáni.¹³⁴ I válečné úspěchy a boží inter-vence v boji jsou spjaty s poslušností Hospodinu a zachováváním (zejména) prvního příká-zání.¹³⁵ Dokonce i naplnění slibu o získání Kanaanu je podmíněno dodržáním všech božích na-řízeních – Zaslíbená země nemůže být cele dobyta bez Hospodinovy pomoci, naopak, ztráta jeho podpory povede ke ztrátě Kanaanu.¹³⁶

Vyvolení Izraele je někdy chápáno spíše jako zátěž než požehnání,¹³⁷ avšak i v pří-padě, že negativní aspekty převažují, musíme stále hovořit o vyvolení a vyčlenění Izraele ze zbytku lidstva – jejich pozice je Hospodinovým zásahem speciální a unikátní. A pocit vlastní jedinečnosti, jak je nasnadě, je projevem etnocentricity.

3.2.4. Komparace

Motiv vyvolení a nadřazenosti je sice stěžejním pro všechny tři příběhy, avšak jednotlivých obrazů ke srovnání zde mnoho není. Zdá se být mnohem konstruktivnější porovnat tento mo-tiv v jeho plnosti u každé kultury:

Nadřazenost Římanů se projevuje primárně vojenskými úspěchy a schopností vlád-nout. Jejich vyvolení je bezpochyby záležitostí boží přízně (Iuppitera, nikoli penátů), nicméně se zdá, že všechny římské ctnosti jsou produktem jejich vlastní povahy. Římská povaha je při-tom výslednicí všech vlivů, jež se podílely na jejich etnogenesi, tedy nejen Aenea a jeho dru-žiny. Úkolem Římanů je ovládnout svět a spravedlivě nad ním panovat, přičemž má dojít k inklu-si cizích etnik. Římané jsou sice nadřazení, ale vposledku se každý může stát Římanem. Jejich údělem je tudíž zlepšení světa a povznesení lidstva skrze transformaci všech na „Ří-many“.

Mexikové budou schopni dobýt svět a vazalizovat všechny městské státy a jiné politické celky zejména díky svým vlastním kvalitám, vlastní válečnické zdatnosti. Huitzilopochtliho pří-zeň je nepochybně důležitá, ale i on své požehnání provádí skrze vlastní kvality Mexiků (viz citace na straně 23). Údělem Mexiků je sice světovláda, ale v tributárním typu. Jejich pravým osudem je totiž udržovat svět v chodu, posilovat slunce obětinami a rozdělovat oheň na konci kalendářního cyklu a tím zabránit zničení lidstva. Vedle pozemských úspěchů je tedy jejich úděl

¹³² Gürkan, Leyla S., 2009, s. 18.

¹³³ Některé pasáže v *Izaiášovi* však naznačují poměrně tvrdý přístup k cizím etnikům a představují vcelku explicitní ideu vlastní nadřazenosti, viz Iz 14:2 a 45:14.

¹³⁴ Jospe, Raphael, 1994, s. 138.

¹³⁵ Müller, Reinhard, 2009, s. 278.

¹³⁶ Smend, Rudolf, 2016, s. 100

¹³⁷ Jospe, Raphael, 1994, s. 138.

zaměřen na kosmickou rovinu. Jedině Mexikové jsou dost silní na vykonání tohoto úkolu, nepotřebují pohlcovat cizí etnika. Kvůli potřebě obětí jim stejně poslouží nepřátelé lépe než spojenci. Není vyloučeno, aby se prostřednictvím sňatků cizinci stávali Mexiky (v určitých situacích, jako třeba u panovníků, je to dokonce žádoucí), ale zároveň neexistuje potřeba mexictví šířit po světě.

Naopak vyvolení Izraele není založeno na jeho vlastních kvalitách, které by Hospodina přesvědčily, že právě oni jsou nadřazeni ostatním. Naopak, příslib jejich zvláštního postavení je odvozen od nepodmíněného slibu patriarchům. Izrael je nadřazen, protože je lidem Hospodina – to samo z něho dělá něco víc. Bez Hospodinovy přízně nedosahují žádných úspěchů, celou svou identitu odvozují od vztahu s ním. Úděl, jenž je jim určen, spočívá toliko v usazení se v Zaslíbené zemi a dodržování božích přikázání. Izrael se má stát národem kněží, ale tito mají zároveň setrvat v Kanaanu. O žádné expanzi či kosmickém údělu nemůže být řeč. Židé mají ve své nadřazenosti zůstat uzavření a starat se o sebe samé. Protože je boží přízeň to jediné, co utváří jejich nadřazenost, je nezbytně nutné se od boha neodvracet, neboť odpadlictví znamená dočasnou ztrátu požehnání a tudíž i nadřazenosti. Vyvolený status Židů je sice trvalý, ale jeho působení je nutno kontinuálně zajišťovat.

Vyzdvihneme-li tedy zásadní rozdíly mezi těmito třemi příběhy, můžeme říci: Římanem může být vposledku každý, neboť jediným kritériem jsou určité ctnosti, což ukazuje na inklusivní pojetí etnicity. U Židů je zásadním kritériem náležením ke komunitě víra v Hospodina praktikovaná jasně vymezeným způsobem, tak, aby například vylučovala víru v jiná božstva. Tím je téměř znemožněna asimilace cizinců do komunity. Pozice Mexiků je mnohem méně radikální – na jednu stranu pro ně představuje výlučnost odvozená z vyvolení a kosmického údělu zásadní prvek, na druhou stranu nemají zásadní problém s přijímáním nových členů do své společnosti.

3.3. Zaslíbení země

Motiv zaslíbení země spočívá v příslibu nezrušitelného vlastnictví země či nějakého území, ukazuje jakési vnitřní spojení a sounáležitost s určitou krajinou, městem či nespécifikovaně velkou oblastí. Garantem tohoto nároku je velmi často bůh nebo jiná nadsvětelná síla, jak to můžeme pozorovat ve všech třech námi sledovaných příbězích, nicméně tento nárok může být založen i na jiné argumentaci – mnohdy se jedná o tvrzení o autochtonním původu (tak například v antických Athénách, ale i v naší trojici příběhů, byť u Mexiků je tato představa toliko okrajová). Ať je vysvětlení jakékoli, určité etnikum či skupina lidí si nárokují konkrétní území jako své vlastní *in aeternum*, leckdy navzdory žité skutečnosti a protinárokům jiných skupin. Ze všech etnocentrických motivů jen tento dodnes nejrozšířenější, jak dokazují nekončící spory o územní vlastnictví národů a o to, kdo byl na tom kterém místě první, a tudíž má ono vlastnictví na věčnost. Příběhy, jež byly starověkými společnostmi užívány k legitimaci svých nároků, leckdy měly, jak se přesvědčíme, povýtce propracovanější argumenty než průměrný moderní nacionalismus.

3.3.1. Aeneis

Co se *Aeneidy* týče, Vergilius pro dosvědčení práva Římanů na vlastnictví Itálie splétá důmyslnou síť důkazů. Jeho záměr se neomezoval na pouhé potvrzení Římanů jako právoplatných vladařů Latia, byť právě zde se druhá polovina eposu odehrává a zde se Aeneas usazuje. Zcela otevřená prohlášení ve formě věštb a božích výroků jasně ukazují, že římskému lidu náleží celá Hesperie/Itálie, která byla ve Vergiliově době už dávno chápána jako kompletní Apeninský poloostrov.¹³⁸ Vedle toho se však objevují méně zjevné nároky na území, hlavně v podobě kolonií, jež Aeneas během svého putování založí (Kréta, a rovněž Búthróton, byť je postaven jiným Trójánem¹³⁹) nebo kde zůstanou někteří z jeho následovníků (Sicílie), leč překvapivě sama římská nemesis Karthágo je letnými náznaky zahrnuta do římského dědictví.¹⁴⁰ Vedle toho samozřejmě vyvstává otázka, zda se nárok Říma coby světovládného národa nevztahuje na všechna území tehdy známého světa, jak bylo naznačeno výše. Do jisté míry tomu tak skutečně je, avšak afinita k Itálii jako otčině je patrná jak z Vergiliovy práce obecně, tak ze vztahu *principů* k Itálii jako centru říše ve všech myslitelných ohledech, což bylo výrazněji narušeno až v pozdní antice. *Urbs aeterna* se, koneckonců, nachází právě zde, zde vzniká římský lid a odtud provádí svou světovládnou expanzi.

Nejprve se podívejme na legitimaci vlastnictví Itálie Římany prostřednictvím božských výroků, to jest skutečného zaslíbení. Přislíbení konkrétní země je zásadním prvkem v celém příběhu, to ono vede Aenea při jeho úmorném trmácení po moři.

¹³⁸ Jako kompletní území na jih od Alp jí chápal už Cato Starší a dle jednoho výnosu z roku 183 př. n. l. zjevně i senát – Carlà-Uhinks, Filippo, 2017, s. 39. První výskyt Itálie jako homogenního celku od Alp po jižní cíp poloostrova v poezii nacházíme ve Vergiliově *Georgice* – Oksala, Teivas, 1990, s. 61.

¹³⁹ 3.500-505 – zde se jedná o ukázkový příklad legitimace zabraní jistého území. „Jedinou Trójou“ lze přirozeně chápat Římskou říši, která obsadí Épeiros v roce 167 př. n. l.

¹⁴⁰ „...město, jež stavím, je vaše...“ (1.573) je nabídka Trójánům po jejich příchodu, a druhou instancí je Aeneas kladoucí základy Karthága (4.260 a 4.265-267), což mu zajisté dává nárok na „vlastnický podíl“. Třetím argumentem by mohlo být manželství Aenea a Dídóny, viz Syed, Yasmin, 2004, s. 172-173.

„Vítej mi zem, jež byla mi slíbena sudbou! Vás též vítám vroucně, ó věrní penáti trójští, zde je váš domov i vlast...“ (7.121-123)

„...přijdeš pak do Hesperie, kde žírná vzdělaná pole protéká etruský Thybris a teče povolným proudem. Tam tvá štěstěna jest, tvé království s královskou chotí.“ (2.780-783)

„Z bohů zrozený synu, jenž vyrav z nepřátel Tróju, nazpět vezeš ji k nám — tys Pergama zachoval navždy, tebe již laurentská půda a latínské čekají nivy, pravé sídlo tu máš — jen neustaň! — pravý svůj domov!“ (8.37-40)

Bydlit v Itálii je zkrátka nevyhnutelný Aeneův osud. Iuppiter se zlobí, dojde-li k mýlce a Trójané se usadí někde jinde, než jim bylo designováno (4.223-237). Budoucí nárok na celý svět je sice zas a znovu potvrzován, leč ke genesi římského etnika je třeba Aeneovo usazení v Latii a promísení s místními Latiny.

Aeneida jde nicméně dál, než aby se spoléhala na neodůvodněné rozhodnutí bohů usadit svůj vyvolený lid zrovna v Itálii, kde už je hojnost jiných etnik, z nichž některé se mohou počítat k původním obyvatelům kraje (nikoli autochtonie v pravém slova smyslu, ale dendrogenese – rodí se ze stromů – 8.315). Pro zdůvodnění božského zaslíbení a posílení vlastního nároku je předložena historie, jež zasazuje trójského prapředka Dardana do Itálie, konkrétně do etruského města Corythu. Tím se celý Dardanův rod stává genuinním italských obyvatelstvem, a Aeneův příchod návratem domů.

„Tvrký Dardanův rode, ta zem, jež vašeho kmene první je kořen a zdroj, zas nazpět ráda vás přijme na svou mateřskou hruď — i hledejte starou svou matku!“ (3.94-96)

„Země je Hesperie, jak jménem ji Řekové zovou, stará, zbraněmi mocná a bohatá úrodou polí... Tam je vlastní náš domov — kdys Dardanos odtamtud vzešel s praotcem Íasiem — náš rod má od něho původ.“ (3.163-168)

Tak se pochopitelně hluboce umocňuje vztah Římanů k Itálii, neboť tímto argumentem jsou prakticky všechny etnicko-kulturní proudy, jež participují na etnogenesi Římanů, vztaženy k Apeninskému poloostrovu: Latinové jsou potomkové ze stromů zrozených lidí (8.314-332), Etruskové buď dlouhodobí obyvatelé Itálie, nebo dokonce původem místní lidé (záleží na tom, zda se Vergilius klonil k teorii o jejich původu z Pelasgů, jakou zastával třeba Antikleides, citovaný Strabónem,¹⁴¹ nebo je považoval po vzoru Dionýsia z Halikarnassu za skutečné domorodce¹⁴²), Trójané pocházejí z Hesperie jakbysmet. Potenciální cizí element by představovali Euandrovi Řekové, jenže i s tím si dokázal Vergilius poradit. Vedle toho, že Euandrovo usazení na Pallanteu zdůvodňuje věštebnými rozkazy nymfy Carmenty (kterážto jako první věštila o moci Aenea a jeho následovníků – 8.340-341¹⁴³), předkládá rovněž genealogii, jež spojuje Dardanův rod s Euandrovým na základě společného prapředka Atlanta.¹⁴⁴ Jeho dcera, nymfa Élektra, se stává prabábou Trójanů (dle Serviova komentáře si bere etruského vládce Corytha, ale Dardana zplodí při aféře s Iuppiterem¹⁴⁵), přičemž jeho další dcera, nymfa Máia, porodila

¹⁴¹ Strabón, Geografika, V, 2.20.

¹⁴² Dionýsios z Halikarnassu, Antiquitates Romanae, I, 30.1.

¹⁴³ To by mohlo znamenat, že Euandros sem byl poslán právě za účelem budoucí pomoci Trójanům.

¹⁴⁴ Proč je za společného předka označen Atlás a nikoli Iuppiter, který plodí potomky s oběma Atlantovými dcerami, není zcela zřejmé. Thomas se domnívá, že Aeneovým cílem je ukázat sebe i Euandra coby společníky ve vyhnanství, na něž je útočeno (Iuppiter je tím, kdo dobývá a vyhání Saturna) – viz Thomas, Richard. F., 2004, s. 135.

¹⁴⁵ Servius 9.10.

lovovi coby předka Euandrova boha Herma. Spojenečtí Řekové jsou tímto navázáni na Aenea a jeho rod, čímž se jejich potenciálně problematická cizost notně umenšuje.

Zasazení Dardanova rodu do Itálie však slouží ještě dalšímu účelu. Kdyby totiž Trójané, v příběhu stěžejní přispěvatelé římské kultury, pocházeli právě z Ília, jejich maloasijská povaha by představovala nebezpečí. Orient byl tradičně chápán jako domov barbarů žijících v luxusu, dekadenci a slabosti, což jsou přesně ty hodnoty, jež stojí v přímém kontrastu k ideálním římským ctnostem. Aby nemohl být Aeneas podezírán z obdobně pochybné povahy, jeho původ je umístěn do Itálie, v níž se rodí jen lidé tvrdí, pracovití a stateční. Vztažení Dardana k Itálii harmonizuje genuinní „italskost“ Římanů a rafinovaně eliminuje veškerou cizost Východu, zatímco zvládne zachovat slavné dědictví Tróje.¹⁴⁶ Příchod do zaslíbené země není invazí, nýbrž návratem domů, což pochopitelně ospravedlňuje zabránění půdy. Aeneas se navíc od počátku chce vyhnout jakémukoli konfliktu, a bojuje jen tehdy, když je k tomu donucen – to odpovídá římské praxi a představě o *bellum iustum*, spravedlivé válce, která je vždy obranná a Římany nezaviněná.¹⁴⁷ Odpůrci Aenea jsou tudíž agresori narušující mír, nebo dokonce v jistém smyslu vzbouřenci, kteří vyvolávají občanskou válku mezi italským lidem.

Za povšimnutí ještě stojí znamení, vítající nově přišedší lid v zaslíbené zemi, jež svou kromobyčejnou povahou dokazují jak vyvolenému lidu, tak všem ostatním, že bohové vskutku určili tuto zemi svým oblíbencům. Aeneas je dopředu zpraven, co má vyhlížet za znamení, aby věděl, že se mu podařilo dosíci kýženého cíle.

Chcete plout do Itálie, a větrů-li budete prosit, přijdete do Itálie a můžete v zátoky veplout, dříve však slíbené město si hradbami nesmíte sevřít, než vás zuřivý hlad, než zločinný pokus nás pobít donutí ohlodat stoly a čelistmi svými je snísti! (3.253-257)

Nyní ti znamení řeknu, jež hluboko v mysli si podrž: ty až starosti pln kdes v zákoutí proudivé řeky najdeš prasnici velkou, jak pod duby na jejím břehu s třicítí prasátka leží, jež právě se vylíhla na svět, bílá, ležící v klidu a u vemen prasátka bílá, tam bude pro město místo a od trudů bezpečný oddech. (3.388-393)

Z neblaze znějícího znamení „jedení stolů“ se naštěstí vyklube kousnutí hladových mužů do zvláštního koláče – toto první znamení dává najevo, že Trójané dospěli do Itálie a domovského území, že jejich putování a strasti končí, což ještě potvrdí Iuppiterem seslaný bouřný mrak (7.141-143). Znamení prasnice ukáže místo, kde má být založeno město Lavinium, první sídlo římského lidu. Kromobyčejná svině bílé barvy (*alba sus*) s třicátkou bílých selátek má nejen symbolizovat místo, kde je Aeneovi dáno se usadit, ale má rovněž funkci proctví – třicet selátek je třicet let, po nichž Askanius/Iulus vyjde a založí vlastní město, to jest Albu, tedy „Bílou“ (8.43-48).¹⁴⁸ Znamení vítající příchozí lid má za účel nejen potvrdit konec cesty a úspěšné nalezení zaslíbené země vyvolenému národu, ale i všem ostatním. Nadpřirozená znamení dávají ostentativně najevo, že příchod lidu se odehrál z boží vůle a není tudíž

¹⁴⁶ Za povšimnutí stojí, že ke konci eposu je nepřátelský Turnus, rutulský Ital, více a více odcizován italské zemi zdůrazněním jeho cizosti vinou řeckého rodokmene - Vergilius vpravdě geniálně užívá přirovnání Turna k různým „věcem z ciziny“ (thráckému větru, lvu v Karthágu...), zatímco v ekvivalentních přirovnáních u Aenea se vyskytují převážně italská toponyma – Cairns, Francis, 1989, s. 109-112.

¹⁴⁷ To byl ideál, o kterém se zmiňuje například Polybios, v praxi si nicméně senát vždy našel důvod, bylo-li to třeba – Rosenstein, Nathan, 2007, s. 239.

¹⁴⁸ Zdá se, že existovaly dvě tradice symboliky selátek: buď značila třicet let do založení Alby Longy, nebo třicet latinských „národů“, jež vzejdou z Lavinia. Stejně tak byly tradovány dvě konkurenční verze, umisťující znamení prasnice buď do Lavinia či do Alby – viz Alföldi, Andreas, 1977, s. 243-249.

radno se mu pokoušet zabránit. Leč tato konkrétní znamení mají podle mého názoru hlubší symboliku. Varro nás zpravuje o tom, že prase je obětováno Cereře při uzavírání smluv iniciujících mír, a vedle toho ještě bylo zabíjeno na počátku svatebních rituálů mezi dávnými etruskými panovníky a šlechtici.¹⁴⁹ Jiným svatebním rituálem (u svatby typu *confarreatio*, tradičního patricijského sňatku) bylo pojídání koláče ze špaldy, obilniny zasvěcené Cereře.¹⁵⁰ Jednalo se tedy o stejný špaldový koláč, jaký snědli Aeneovi muži při přistání v Itálii¹⁵¹ – z toho usuzují, že obě dvě znamení zaslíbené země a dění kolem nich mají úzký vztah k manželství, a oběť prasete ještě k uzavření mírové smlouvy. Trójané, a Aeneas obzvláště, tudíž symbolicky uzavírají manželství s novou zemí, čímž si ji pochopitelně nárokují a přivlastňují. Ještě je tu úzká souvislost mezi Laviníí, Aeneovou budoucí manželkou, a městem po ní pojmenovaným. Aeneas musí získat obé, neboť jsou v jistém smyslu identické.¹⁵² Aeneas tedy zabíjí svini na území města Lavinia jako symbol manželství s územím a ženou, jež je mu osudem určena, zároveň. Jeho nárok na „oficiálně“ uzavřené manželství s Latinovou dcerou je tak daleko silnější než Turnův. Vergilius touto symbolickou hrou vpravdě geniálně upevňuje právo Trójanů na vlastnictví italské půdy.

3.3.2. Putování z Aztlanu

Coby vyvolený lid vyrážejí Mexikové na cestu do přislíbené domoviny, jež měla být spojena s jejich veledůležitým údělem. Legitimizace nároku na území budoucího Tenochtitlánu je založena „pouze“ na rozhodnutí bohů. Argument autochtonie, celosvětově hojně rozšířen, u Mexiků nehraje roli,¹⁵³ na rozdíl od sousedního etnika Mixtéků.¹⁵⁴ Země je Mexikům alokována božským úradkem;

„...mexický národ přišel do této země, o níž věřili, že jim byla přislíbena jejich božstvy, neboť byli lidem bohům nejbližším.“ (Durán s. 18)

Ačkoli Huitzilopochtli hraje po celé putování výsadní roli, ve chvíli, kdy se Mexikům podaří dosíci určeného místa, přivítá je zde bůh deště, hor, jeskyní a úrody Tlaloc, Huitzilopochtliho otec. Knězi svého syna říká;

„Přivítání mému synu Huitzilopochtlimu a všem jeho lidem; řekni mu, že toto je země, kde by se měli usadit, kde by měli založit hlavní město svého panství...“ (Teatro Mexicano¹⁵⁵)

Způsob, jakým podle mého názoru získali Mexikové sympatie Tlaloca, stojí za povšimnutí. V první řadě je zde epizoda s Huitzilopochtliho zrádným synovcem Copilem. Když je do-

¹⁴⁹ Varro, *De re rustica*, 2.4.9.

¹⁵⁰ Benko, Stephen, 2004, s. 177.

¹⁵¹ Nutno podotknout, že český překlad „pšeničné koláče“ zde naprosto zakrývá symbolickou hodnotu v latinském originálu (*adoreo liba* – „špaldový koláč“).

¹⁵² Tak, jako je Kreúsa spojená s Trójou (město i žena umírají zároveň) – Syed, Yasmin, 2004, s. 139-141.

¹⁵³ Existují minimálně dvě zmínky, dle nichž by mohl být příchod Mexiků návratem: 1) podle Heyden píše Chimalpahin, že bůh Tlaloc sídlící na místě Tenochtitlánu byl potěšen, že se jeho syn Huitzilopochtli vrátil na toto místo, kde má být jeho domov (Heyden, Doris, 1989, s. 21), 2) u Sahagúna je zmíněno, že Mexikové už pobývali v Mexickém údolí dříve, než odešli do jeskyně Chicomoztoc, aby se následně vrátili a obnovili stará sídla (Heyden, Doris, 1989, s. 21 a Rojo, Danna A. Levin, 2014, s. 123). O autochtonním původu však řeč není.

¹⁵⁴ Boone, Elizabeth H., 2000 s. 163.

¹⁵⁵ Podle Heyden, Doris, 1989, s. 21.

stihnout mexickými kněžími a na popud jejich boha zabit a obětován, jeho srdce je vrženo do prostřed bažin, kde z něho vyrosté nopál, jeden ze symbolů zdárného nalezení zaslíbené země, o němž bude ještě řeč. Podstatné je, že tato oběť je provedena na hoře Tepetzinco, kde Mexikové historicky prováděli dětské oběti bohu Tlalocovi za déšť a úrodu.¹⁵⁶ Obětování spočívalo ve vyrvání srdce, tak jako v případě Copila, a usmrčené děti pocházely z rodin Mexiků (obyvatel Tenochtitlánu), podobně jako byl Copil synovcem mexického patrona Huitzilopochtliho. Vržení Copilova srdce do bažin tedy chápu jako oběť Tlalocovi za získání přízně i požehnání ve formě úrody. Koneckonců, srdce představuje zdroj životadárné energie,¹⁵⁷ což naznačuje i nopál, jenž z něho po dopadu vyrosté. Území Tenochtitlánu je tímto prodchnuto vitalitou a připraveno k osídlení.

Vedle toho má ovšem vyrvání Copilova srdce ještě význam zakládací obětiny, která bude v budoucnu emulována. *Templo Mayor* v Tenochtitlánu, postavený na místě Copilova srdce a kaktusu, byl zasvěcen vedle Huitzilopochtliho ještě Tlalocovi. Tato dvojice se stávala příjemcem četných obětí, to ona poskytovala Mexikům své požehnání vedoucí k výsadnímu postavení.

Při příchodu do bažin, těsně předtím, než se Mexikové definitivně usadí, dojde k další oběti Tlalocovi. U Durána tato skutečnost není řečena explicitně, omezuje se toliko na stručné prohlášení, že jeden z kněží se utopil během cesty.¹⁵⁸ Víme, že utopení je tradiční forma oběti Tlalocovi, a tento závěr podporuje verze Tezozomoca, v níž kněz zmizí pod hladinou a je považován za mrtvého, po nějaké době se však vrátí a vypravuje, že se setkal s Tlalocem, jenž Mexiky vítá v zaslíbené zemi.¹⁵⁹ V druhé verzi tak oběť není dokonána, leč svou symboliku si ponechává. Skrze oběti si Mexikové získávají podporu a legitimizaci svého nároku na území od velkého boha Tlaloca, uctívaného napříč etniky Mezoameriky.¹⁶⁰

Přijetí culhuacanské princezny Toci mezi Mexiky,¹⁶¹ která coby lidská žena (před apotheózou) patřila do královského rodu Culhuacanu, centra toltécké kultury, je dalším prostředkem, jak na sebe přenést toltéctví se vsí jeho kulturností a legitimitou k vládě. Dále je podle mého názoru zajímavé, co se děje po zabití princezny a útěku do bažin jezera Texcoco. Toci je patronkou porodnictví a parních lázní *temezcalli*, což sdílí s bohyní Tlazolteotl. Mexikové tyto lázně poprvé staví právě po útěku přes jezero, aby se v nich celý den věnovali očišťování. Účel *temezcalli* není omezen jen na očistu těla, ale i duše – je to prostředek transformace do změněného stavu.¹⁶² Tlazolteotl, splývající s Toci, byla bohyní nečistoty a purifikace – dokázala smývat morální poskvrnu a hříchy. Mexikové se tímto způsobem tedy zbavují veškeré nečistoty, aby mohli do zaslíbené země vejít jako „znovuzrození“.

Lázeň *temezcalli* je dále úzce spojena s porodem. Právě sem byly přiváděny ženy po porodu, což vidíme v další epizodce u Durána – jedna žena ze vznešeného rodu v bažinách

¹⁵⁶ Durán, Diego, 2009, s. 32.

¹⁵⁷ Hill, Jane H. a MacLaury, Robert E., 1995, s. 289.

¹⁵⁸ Durán, Diego, 2009, s. 39.

¹⁵⁹ Tím „Tlaloc poskytoval Huitzilopochtlimu legitimitu a historii“ – Miller, Mary a Taube, Karl, 1997, s. 94.

¹⁶⁰ Za zmínku ještě stojí, že podle Durána Mexikové krátce před dojitím do zaslíbené země slavili Tepeihuitl, svátek, při němž se přinášely mimo jiné lidské oběti Tlalocovi a horám (hory „spadaly do kompetencí“ právě Tlaloca), čili je motiv získání Tlalacovy přízně poměrně silný – Durán, Diego, 2009 s. 40.

¹⁶¹ Durán, Diego, 2009, s. 36-38.

¹⁶² Miller, Mary a Taube, Karl, 1997, s. s. 159.

porodí, a o několik dní později je pro ní zbudována parní lázeň.¹⁶³ Nejenže tedy Mexikové poprvé staví očištnou lázeň těsně před nalezením určené země, ale rovněž poprvé je řeč o rození jejich potomků. Tento obraz má dle mého názoru ukázat, že Mexikové jsou spojeni s úrodnou zemí, jež jim byla přislíbena – jsou zde schopni plodit potomky, kteří jsou legitimními vládci tohoto území. K tomu se přidružuje mexické chápání porodu jakožto boje, který žena svádí, a při němž chytá zajatce.¹⁶⁴ Mexikové tímto symbolicky svádějí vítěznou bitvu na novém území, a přivádějí do své domoviny „zajatce“, jak se na vyvolené dobyvatele sluší.

Mexiky v nové domovině vítá řada znamení, jež mají za úkol potvrdit úspěšné ukončení cesty i naznačit něco z budoucnosti. Jako první lid nachází překrásný pramen čisté vody, obklopený bílým cypřišem, bílými vrbami a sítinami, bílými žábami, rybami a hady. Neobyčejná barva všech věcí je zjevně odkazem na Aztlan, původní domovinu Mexiků, neboť jeho jméno znamená „Místo běloby“. Tenochtitlán je ostrov uprostřed jezera, obklopený rákosím a sítinami,¹⁶⁵ s chrámem a jeskyní uprostřed – přesně jako Aztlan. Mexikové se tak symbolicky vrací do svého domova, respektive, jejich nový domov má všechny kvality toho starého, a ještě něco navíc. Kromě hojnosti a příjemného žití je zde čekal důležitý osud.

Druhý den následují další znamení. Vidí pramen z předešlého dne, ovšem jinak zbarvený, obří nopál vyrůstající z Copilova srdce ležícího na kameni a velkého orla na nopálu. Všechno oplývá důležitou symbolikou: nopál se v nahuatlou řekne *nochtli*, čili se stává základem jména města.¹⁶⁶ Kámen (*te(tl)*) je další složkou názvu města, a zároveň, máje v sobě díru, představuje typickou horu s jeskyní, totiž místo zrodu života i vstup do zaslíbení. Orel je zvířetem spojeným obecně se sluncem, pro Mexiky též těsně s Huitzilopochtlim (zde se sám orel ztotožní s Huitzilopochtlim¹⁶⁷) – dále představuje válku, moc a smrt.¹⁶⁸ Podle Durána drží v pařátech ptáčka s barevným peřím (další peří je rozházené kolem¹⁶⁹), podle jiných zdrojů má v zobáku symbol *atl tlachinoli* (Hořící voda), jež pravděpodobně ranní kronikáři zaměnili za hada.¹⁷⁰ Z kamene vytéká pramen či dva prameny, voda dvou barev – červená/žlutá a modrá/zelená (tyto barvy jsou v aztéckém chápání záměnné¹⁷¹). Takové vody pospolu mohou představovat *atl tlachinoli*, oheň a vodu či „ohnivou vodu“, jež je metaforou pro válku. Tím se pramen stává symbolem pro osud Mexiků, který je na tomto místě očekával. Taube ještě podotýká, že opozitní prvky vody a ohně představují dvojici Tlaloca a Huitzilopochtliho.¹⁷² Znamení zaslíbené země tak celkově utvrzuje Mexiky v tom, že došli do skvělé země, v níž dojdou naplnění svého bohy požehnaného osudu, to jest vítězného přemožení všech nepřátel.

¹⁶³ Durán, Diego, 2009, s. 42-41.

¹⁶⁴ Eber, Christine a Rosenbaum, Brenda, 2016, s. 444-445.

¹⁶⁵ Termín Tollan, označující centrum kultury a prestiže, znamená „Místo rákosu“ – Tenochtitlán se symbolicky napojuje na toto centrum skrze své umístění mezi rákosím a sítinami.

¹⁶⁶ Srdci obětovaného válečníka se přezdívalo „ovoce orlího kaktusu“ – Carrasco, David, 1995, s. 435. To by mohlo ukazovat na spojení tohoto obrazu s rituálními oběťmi slunci.

¹⁶⁷ Heyden, Doris, 1989, s. 11.

¹⁶⁸ Ibid., s. 58.

¹⁶⁹ Vzhledem k hodnotě, jež byla peří přisuzována, se jedná o symbol bohatství a kořisti od nepřátel.

¹⁷⁰ Heyden, Doris, 2002, s. 179.

¹⁷¹ Ibid., s. 177.

¹⁷² Miller, Mary a Taube, Karl, 1997, s. 94.

3.3.3. Exodus

Základní součástí Hospodinova požehnání Izraeli je příslib vlastního území, na němž by celý národ mohl spokojeně přebývat. Pro lid utlačovaný několik staletí v otroctví je pochopitelně vidina domoviny a svobody něčím vpravdě vítaným. Příklad tohoto kraje dalece předchází otročení v Egyptě. Poprvé jej Hospodin vyslovuje směrem k Abrahamovi:

„I ukázal se Hospodin Abramovi a řekl: Semeni tvému dám zemi tuto. Tedy vzdělal tu oltář Hospodinu, kterýž se byl ukázal jemu.“ (Gn 12:8)

Tento slib pak opakuje i všem jeho potomkům. Vedle toho však existuje, jak už bylo výše řečeno, představa, že Jahve přisoudil Kanaan Izraeli už v primordiálních dobách, kdy bylo vymezeno území všech národů. To samozřejmě notně posiluje nárok Židů na vlastnictví Kanaanu – tato země jim byla určena dříve, než se v ní vůbec usadili jiné skupiny obyvatelstva, a navíc zde v minulosti pobývali patriarchové, kteří zde byli až na Josefa všichni pohřbeni. V jistém smyslu se tak dá chápat příchod Izraelitů jako návrat domů. Explicitní zdůvodnění právoplatného vlastnictví země ale spočívá jednoduše v tom, že Hospodin jí přisuzuje svému vyvolenému lidu na úkor všech ostatních. A kdo by mohl odporovat nejvyššímu panovníku světa?

Zatímco příběh exodu popsaný v *Hexateuchu* pojednává o cestě do určené země a o jejím dobytí s boží pomocí, knihy *Paralipomenon* předkládají docela jiný obraz. Na základě absentujících odkazů k exodu a všem jeho epizodám (až na výjimku v 1Pa 17:21) se někdy soudí, že tyto knihy pracují s představou blízkou autochtonii. V pojetí 1Pa 7 totiž Jozue nedobyl Zaslíbenou zemi, ale už v ní jednoduše byl od samého začátku.¹⁷³ Z toho důvodu v *Paralipomenon* chybí výrazný motiv nepřátelství mezi Izraelity a původními obyvateli Zaslíbené země – jednoduše proto, že tyto dvě skupiny jsou zde identické.¹⁷⁴

Hexateuch, jímž se zde zabýváme, s touto představou nepracuje, neboť narativ exodu není koneckonců jen o argumentech na podporu vlastního nároku na území. Dlouhé putování je zároveň pomyslným přechodovým rituálem, obdobím v liminální oblasti, kdy kolektiv prochází transformací.¹⁷⁵ Identita Izraele je utvořena v exilu (v Egyptě i blouděním divočinou), nikoli v Zaslíbené zemi.¹⁷⁶ Díky tomu, že Izraelité získají před vstupem do Kanaanu vlastní jedinečnou identitu, překonají nedostatek kulturní odlišnosti od Kanaanců.¹⁷⁷

Jakých obrazů se užívá pro Zaslíbenou zemi? „Reprezentace určitého místa je ideologie ve formě prostoru.“¹⁷⁸ Znamení Zaslíbené země, jež Izraelitům ukáže, že opravdu dosáhli cíle své cesty, vypovídá mnohé o povaze území. Zvědové z něho přinášejí hrozný tak veliký, že ho musí vést na sochoru dva muži (Nu 13:24). Jednalo se o jasný důkaz úrodnosti Kanaanu, avšak většina zvědů se nechala přemoci strachem z tamních obyvatel, což vedlo k pokřivení výpovědi – z bujné země krmící své obyvatele inverzí udělali zemi „požírající svůj lid“ (Nu 13:32).¹⁷⁹ Nedůvěra v Hospodinův slib vedla k nedůvěře lidu a odpadnutí, což pozdrželo vstup do Kanaanu

¹⁷³ Whitlam, Keith W., 1989, s. 32-33.

¹⁷⁴ Ibid., s. 34.

¹⁷⁵ Argumentů pro tuto tezi je několik: 1) putování liminální oblastí „pouště“ je rámováno stejnými přechody přes vodní plochy, 2) nutná smrt starší generace před vstupem do Kanaanu může být symbolem zavržení minulosti, a 3) před přechodem Jordánu je vykonán hromadný přechodový rituál obřizky.

¹⁷⁶ Pardes, Ilana, 1994, s. 6.

¹⁷⁷ Hendel, Ronald, 2015, s. 69.

¹⁷⁸ Havrelock, Rachel, 2011, s. 64.

¹⁷⁹ Srovnej slova nezastrašeného Jozueho, že Kanaanci budou pro Izrael jako chléb (Nu 14:9).

skoro o čtyřicet let (důkazem, že k obsazení Zaslíbené země byla potřeba Hospodinova přízeň, je neúspěšný pokus o dobytí území v Nu 14:40-45).

Při úspěšném vstupu do Kanaanu je znamení navázáno na moc Hospodina a celý exodus. Před truhlou smlouvy, nesenou před zástupem lidu, se rozevře Jordán tak, jako se rozevřelo Rákosové moře, a Izraelité pochodují ve vojenském zástupu jako při vyjití z Egypta. Tento kromobyčejný zázrak má připomínat „komemorativní svatyně“ z navršených kamenů ze dna Jordánu. Kameny mají za úkol deklarovat zamýšlenou trvalost usazení v Zemi.¹⁸⁰ Vztyčení pomníku a zmínka o budoucích generacích jasně ukazují, že Izrael hodlá na svém darovaném území zůstat natrvalo a připomínat si velkou událost přechodu Jordánu a následného tažení.

Definitivním znamením příchodu do Zaslíbené země je anděl s mečem, jenž nedaleko Jericha vyzve Jozueho:

„Szuj obuv svou s noh svých, nebo místo, na němž stojíš, svaté jest.“ (Joz 5:15)

Zaslíbená země je posvátným okrskem, územím zasvěceným Hospodinu. Tato scéna připomíná Mojžíše, kterak se zouvá před hořícím keřem na Sinaji (Ex 3:5). Jedná se o důkaz, že Hospodin jde s Izraelem a přebývá právě v jeho zemi. Tato země pochopitelně nemůže být obyčejná, protože když o ní Hospodin mluví, často se odkazuje na jeden zdánlivě jednoduchý obrat, jenž však může skrývat komplexní výpověď:

„Protož jsem sstoupil, abych vysvobodil jej z ruky Egyptských, a vyvedl jej z země té do země dobré a prostranné, do země oplývající mlékem a strdí, na místa Kananejského a Hetejského, a Amorejského a Ferezejského, a Hevejského a Jebuzejského.“ (Ex, 3:8)

Mléko a med jsou spojené s bohatstvím a fertilitou. V Tanachu jsou často užívány jako předměty luxusu a cenné dary (a též věci, jež bývají předávány kněžím a Levítům).¹⁸¹ Dostatek mléka předpokládá množství zdravého dobytka, a to zase bujné pastviny, jež vyžadují dostatek deště. Med vyžaduje množství květin a úrodné půdy, což se opět váže k dešti a slunci.¹⁸² Ve výsledku je zřejmé, že obrat „mlékem a strdí oplývající“ evokuje plodnou a přívětivou zemi, to nejlepší, co si z otroctví vysvobozený lid může přát.¹⁸³

Rachel Havrelock na druhou stranu zmírňuje rajský obraz Kanaanu, jenž by mohl z uvedeného vyplývat. Dává do kontrastu k Zaslíbené zemi Zajordání,¹⁸⁴ které se svou bujností a fertilitou podobá Egyptu (Gn 13:10), což je příměr v rámci *Hexateuchu* málo lichotivý. Egypt je sice úrodný a opakovaně zachraňuje cizince před hladem, ale zároveň je morálně upadlý. Země určená Židům je naproti tomu sice bohatá, leč stále vyžadující práci a námahu – pohodlnost a přílišný luxus by vedly ke zkaženosti, jak tomu bylo v případě Sodomy a Gomory.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Ibid., s. 93.

¹⁸¹ Levine, Etan, 2000, s. 44.

¹⁸² Ausloos, Hans, 1999, s. 300.

¹⁸³ Etan Levine představuje špatný přístup k tématu – jeho interpretace je sice zajímavá, neboť poukazuje na užití obrazu mléka a medu v Bibli v jiném kontextu, než jaký má *Hexateuch*, nicméně jeho domněnka, že většina badatelů i starověkých židovských učenců špatně pochopila význam „země oplývající mlékem a strdí“, je nanejvýš troufalá a ignoruje žité náboženské představy na úkor domnělé správnosti výkladu textu. Viz Levine, Etan, 2000, s. 43-57.

¹⁸⁴ Zajordání nespadá do Zaslíbené země. Ačkoli její vlastnictví obdrží kmeny Ruben, Gád a Manasses legitimně, jedná se o špatnou zemi - Havrelock, Rachel, 2011, s. 53.

¹⁸⁵ Ibid., s. 42.

Zjevně nenapravitelnou zkažeností jsou postiženy národy „neprávem“ usazené v Kanaanu. Jejich příslušníci jsou považováni za nebezpečné pro své modlářství, za zjevné odpůrce Hospodina, protože jsou všichni *herem* (klatí). Izraelité mají za úkol je během záboru země vyhladit do posledního, což však není vůbec jednoduché. Kniha Jozue ustanovuje, že úspěšnost záboru země závisí na Jahvově přízni (tj. primárně na jeho intervencích v boji), ne slibu patriarchům. Ex. 6:8 říká přesný opak – dar země putujícím Židům je založen na nepodmíněném slibu patriarchům.¹⁸⁶ První koncepce tedy připouští možnost neúspěchu, druhá nikoli. Důležité je však připomenout Hospodinovo prohlášení, že nevyžene všechny Kanaance naráz, aby země nezpustla (Ex 23:29-30). Tím je totiž vysvětlen zdánlivý neúspěch v dobytí celé Zaslíbené země – úplné odstranění nepřátel je jen otázkou času.

3.3.4. Komparace

Při příchodu do zaslíbené země vítají všechna etnika kromobyčejná znamení, avšak konkrétní podoba a význam těchto znamení se vzájemně odlišuje. V Aeneidě tato znamení na jedné straně odkazují k budoucnosti, na druhé straně symbolicky propojují nově přichozí se zemí aluzemi na svatební obřady. To je nepochybně vysoce etnocentrický motiv, neb jednoznačně dává legitimní nárok na území jen a pouze Římanům, a zároveň posiluje téma zrodu Římanů jako výsledku spolupráce – svatba znamená smír s místními, řešení potenciálního konfliktu skrze smlouvu a ne boj. U Mexiků složitá symbolika potvrzuje vhodnost místa k založení nového domova, vyzdvihuje status Mexiků coby vyvoleného lidu a odkazuje k jejich slavné budoucnosti – opanování světa, jež se může realizovat jen po usazení se v zaslíbené zemi. U Židů znamení ukazují na oprávněnost vstupu vyjádřenou božím zásahem a na úrodnost země. Úrodnost se projevuje i ohromným vzrůstem a také značnou silou nepřátel, kteří musí být exterminováni, neboť země náleží výhradně Izraelitům.

Druhým společným motivem je chápání příchodu do zaslíbené země jako určitého návratu (co se týče nároků na jiná území, viz Odpadnutí nehodných). Trójané pocházejí z Itálie, čili se teď pouze vracejí do své otčiny, a jelikož ostatní etnika, jež společně utvoří Římany, mají s Itálií stejně úzký vztah, je nárok Římanů na území naprosto legitimní. Inklusivní etnogenese vznáší exklusivní nárok na římské vlastnictví půdy. V kontrastu k tomuto začleňujícímu přístupu vstupují Židé do Kanaanu jako do domova svých předků, do svého domova, který je však okupován cizinci. Ti mají být nelítostně zničeni a vyhnáni, neboť výlučná povaha židovské etnicity nepřipouští žádné míšení. Mexikové sice nechápou zaslíbenou zemi jako svou původní otčinu, nicméně symbolické ztotožnění Tenochtitlánu s Aztlanem tomu významově odpovídá. Svým způsobem se tak jedná o návrat domů, leč zásadní odlišností je zde neobydlenost přiděleného území. Mexikové se zde nemusejí s nikým potýkat ani vojensky, ani přátelsky. Avšak při pohledu na události těsně před vstupem do zaslíbené země je patrné mexické pojetí etnicity. Jistá inkusivita je nezbytná pro získání toltécké legitimacy, což se ukazuje ve sňatcích uzavíraných s obyvateli Culhuacanu, na druhou stranu se mexická exklusivita projeví v odvržení okolních etnik dříve, než by se promísili příliš (a ztratili svou identitu) – proto následně dochází k bojům, které jsou striktně etnický vedené a ukazují výjimečnost Mexiků. To vše na příkaz Huitzilopochtliho.

¹⁸⁶ Jeon, Jaeyoung, 2018, s. 521.

3.4. Odpadnutí nehodných

Motiv odpadnutí lidu či jeho části se na první pohled nezdá být něčím, co by podporovalo etnickou nadřazenost, naopak. Člověk by očekával, že malověrnost zástupů a jejich porušování boží vůle nemůže sloužit ničemu pozitivnímu. Avšak odpadnutí nehodných slouží vsutku etnocentrické ideologii, neboť dává najevo, kdo není „skutečný“ Říman/Mexik/Žid. Není podstatné, zda je „pravá“ povaha etnika vyjádřena explicitně („Říman je X a Y“), nebo naznačena negativní cestou, když je prostřednictvím příkladů ukázáno, jaká povaha do etnika rozhodně nespadá – oba způsoby určují, co konstituuje identitu lidu, vůči čemu se vymezuje a co od svých příslušníků očekává. Reálná skutečnost je samozřejmě irelevantní, zde hovoříme ryze na ideologické rovině. Příběhy odpadnutí mají mimo jiné normativní charakter. Bez ohledu na to, zda jsou odpadlíci zabiti, vyhnáni či po vzájemné dohodě ponechání svému osudu, pokaždé máme stanoveny, proč tito nadále nepatří mezi vyvolený lid, čímž je formována identita vyvolených a posílena exkluzivita této skupiny a její superiorita.

3.4.1. Aeneis

Nejnámější případ v *Aeneidě* není ryzím odpadnutím, neboť zůstane pouze na rovině potenciality. Aeneas prodlévá v Karthágu déle, než by bylo záhodno, což mu sám Iuppiter vytkne a razantně ho pobídne k pokračování cesty. Aeneas v této epizodě krátce pomýšlí na trvalé spočinutí mezi Púny, jsa veden touhou po Dídóně. Tím pochopitelně upřednostňuje osobní štěstí na úkor štěstí svého lidu, na úkor samotného posvátného údělu. Taková sebestřednost, jak z příběhu vyplývá, není správná – osobní touhy musí ustoupit vyššímu zájmu. Problémem navíc je, že Púnové i se svou královnou zdaleka nejsou tak dobří, jak se zdá, rozhodně ne dost dobří pro budoucí Římány. Přívětivost Karthága je koneckonců dočasným výsledkem božského zásahu;

Kvapem vykoná rozkaz, a Púnové po vůli boží odloží vzpurnou mysl a obzvláště královna pojme k Teukrům smýšlení vlídné a hostinnost ochoty plnou. (1.302-304)

I přes to je však skupina později dorazivších Trójanů přijímána s odporem, neb je ke svému zděšení zaháněna od pobřeží se zbraní v ruce (1.539-543). Pohostinství zde není samozřejmá věc,¹⁸⁷ Púnové jsou totiž lstiví, zrádní a věrolomní (viz Dídónina neupřímnost stran jejích záměrů ke své sestře a chůvě – 4.474-503 a 4.630-641). Královna dává přednost lásce k Aeneovi před vlastním lidem, takže se chod města docela zastaví (4.86-89), a svede Aenea k rozkošnictví a životu v luxusu (4.193-194 a 4.259-263). Když je Aeneas napomenut bohem a upamatuje se na své poslání, vyrazí za radostného souhlasu svého lidu (4.294-295) a veškerou lítost a smutek v sobě vši silou potlačuje, jak se na pravého stoického Římana sluší (4.331-332), na rozdíl od Dídó, jež se nechá ovládat emocemi a propadne dokonce pomstychtivosti a krutosti. Ať už jsou všechny tyto nectné púnské vlastnosti kritizovány, nebo jen naznačeny mezi řádky, ve výsledku *Aeneida* dává jasně najevo, že povaha Karthága je inferiorní Říma.

Skutečným opuštěním skupiny putujících, byť s dobrou myslí, je scéna na Sicílii. Trójské ženy u hrobu Anchísa přemožené smutkem a únavou z věčných cest popadnou pochodně a zapálí koráby, na nichž Trójané připluli (5.604-699). Nechtějí putovat dále, když se nyní nacházejí na spřáteleném území Trójana Acesta – zde mají v úmyslu založit nové město a pokojně žít, bez ohledu na rozkazy bohů. Ačkoli je hrozící katastrofa zažehnána intervencí Iuppitera, Aeneas poslechne rady svých blízkých a ponechá část Trójanů na Sicílii (pomůže jim dokonce

¹⁸⁷ Karthaginci tak nejsou součástí civilizovaného světa, kde je pohostinství zásadní – Syed, Yasmin, 2004, s. 155.

založit město Acesta), jmenovitě „*letité starce, plavbou zemdlené ženy, bojů neschopné muže i ty, co se svízeli bojí*“ (5.715-716), zkratka „*lid, jenž nebaží po velké slávě*“ (5.751). Do Itálie se tudíž vypraví se schopnými a chrabrymi muži, těmi, jimž je *virtūs*, mužná statečnost, nadmíru vlastní, a již hodlají uposlechnout věštných příkazů a osudem udělené mise. Z toho plyne, že Říman musí být statečný, zbožný (respektive *pious* ve svém širším významu) a odhodlaný snášet útrapy pro vyšší cíle. Odpadlý lid sice tyto vlastnosti postrádá, ale není kvůli tomu nepřátelský – smísí se s místními, uchová tradici o svém trójském původu a na jeho základě se v historii bude cítit spřízněn s Římem.¹⁸⁸

Poslední instancí je ponechání menšího počtu lidí na Krétě, kde po nějakou dobu Trójané žijí v přesvědčení, že došli své zaslíbené země. Po korekci úsudku díky slovům penátů se vydávají na další cestu, nechávající za sebou nemnoho osadníků (3.190-191). Je nutno připustit, že před sebou nemáme příliš silný motiv odpadnutí, nicméně další části eposu vrhají na tuto nepatrnou zmínku zajímavé světlo. Zastávka v Épeiru odhalí Priamova syna Helena a jeho ženu Andromachu, vdovu po Hektórovi, kteří si vystavěli město Búthróton, jež je přesnou kopií Tróje (je zde Pergamon, Skajská brána i potok Xanthos – 3.349-351). Obnovují zde zničené město, jež však nemůže být než pouhým přízrakem, poněvadž zde chybí penáti, a prodlévají i mezi přízraky mrtvých bližních (Andromaché vyvolává Hektorova ducha, a během řeči se stále vrací k minulosti) v existenci, jež není nepodobná té zászvětní.¹⁸⁹ Vědí o Aeneově cestě do Itálie, o jeho misi, ale nepřipojí se, majíce zde svou vlastní Tróju. Ke krétské epizodě se tato část váže stejným pokusem obnovovat zaniklou minulost, neboť i krétské město pojmenovali Trójané Pergamon. Snad proto není příliš troufalé domýšlet se, že tam byli ponecháni ti, kteří nechtěli dále pokračovat a raději zůstat v novém Íliu.

Motiv (ne)zapomínání na minulost je v Aeneidě zřetelný. Sám Aeneas je v první polovině eposu posedlý nostalgií, těše se na stavbu nové, ale identické Tróje. Teprve později přijme svůj nový osud a identitu – zádušní hry za otce mají funkci symbolického rozloučení s minulostí, sestup do podsvětí definitivně utvrzuje reka v jeho poslání.¹⁹⁰ Nutnost zapomenout na zašlou slávu Ília je patrná ve slovech lunony při plánu promísit Latiny a Trójaný;

„Zašla už jednou Trója, ať zároveň zajde i jméno!“ (12.828)

Odvrženo tedy má být přílišné lpění na minulosti, odvržení mají být ti, kteří se nejsou schopni přizpůsobit změně a přijmout boží úrady.

3.4.2. Putování z Aztlanu

Putování Mexiků se neobejde bez komplikací. Vedle mnohých nepřátel totiž musí řešit i protestující z vlastních řad. Tyto epizody s odpadnutím určité skupiny někdy odhalují, co bylo v rámci migračního mýtu považováno za „ne-mexické“ a jak se naopak choval pravý následovník Huitzilopochtliho a jím přislíbeného osudu.

K vůbec prvnímu odpadnutí dochází krátce po vyjití z Aztlanu. Námi hojně zkoumaný Durán tuto událost nezmiňuje, známe ji však z jiných zdrojů (Chimalpahin, Torquemada). Podle nich neopouštěly skupiny Aztéků jeskyni Chicomoztoc postupně, ale všichni vyrazili společně.

¹⁸⁸ Acesta/Segesta se odvolává na svůj trójský původ už v 5. stol. př. n. l., a během 1. punské války se přidá na stranu Říma právě na základě sdíleného původu – Horsfall, Nicholas, 1986, s. 14.

¹⁸⁹ Quint, David, 1982, s. 31.

¹⁹⁰ Šubrt, Jiří, 2005, s. 151-152.

Když tito Aztékové dorazí na místo jménem Coatlicamac, postaví zde oltář Huitzilopochtli pod velkým stromem. Ten se náhle rozštípně ve dvě, což vyvolá údiv a strach, protože je jednou skupinou konzultován Huitzilopochtli. Ten tazatelům poradí, aby opustili ostatní Aztéky, změnili si jméno na Mexiky a vyrazili pod jeho vedením vstříc osudu.¹⁹¹ Přesně to se stane, čímž se jasně dává najevo speciální status Mexiků mezi všemi aztéckými etniky – ze všech možných to byli právě oni, které si Huitzilopochtli vyvolil. Jejich osud vyžadoval, aby kráčeli po samostatné stezce.

Durán zmiňuje, že během nesčetných zastávek byli staří a nemocní lidé ponecháváni na cestě. Takto opuštění Mexikové mnohdy zemřeli a jejich sídla zpustla, zůstaly z nich však domy a hlavně chrámy Huitzilopochtliho, neboť to byla vždy první stavba, jíž Mexikové během zastávky vztyčili.¹⁹² Kromě praktického hlediska, kdy hlavní skupina opustila ty, kteří už nemohli dále pokračovat, mělo toto dělení ještě další smysl;

„Tato pole byla často ponechána starým mužům, ženám a nemocným, kteří nemohli jít dál. Tímto způsobem osídlili některá místa... To byl záměr Aztéků, osídlit ta místa svými lidmi a stát se vládci země a jejích plodů.“ (Durán s. 22)

Různá území se tímto proměnila v mexické vlastnictví, na něhož mohli pochopitelně vznést nárok později. Budoucí dobovačné války mohly být na tomto základě interpretovány jakožto právoplatné znovuzískání vlastního území. Nicméně ne všechny opuštěné skupiny Mexiků byly na cestě ponechány dobrovolně.

V provincii Mecoachan, na místě jménem Patzcuaro, projeví Mexikové touhu se usadit, nebo zde alespoň ponechat kolonisty. Huitzilopochtli je k tomu svolný, protože jsou zde na jeho pokyn „jistí muži a ženy“ opuštěni a okradeni o oblečení, zatímco se koupou. Z těchto se časem stanou Taraskové, v historii velcí protivníci Mexiků. Podle mýtu si v hněvu změnilo řeč¹⁹³ – to je dělá jaksi nižšími, neb jejich jazyk je mladší a méně prestižní (nahuatl znamená „zřetelná řeč“ – kdo mluví jinak, je barbar). Oni sami jsou jen zahořklými bratranci, odmítajícími svůj pravý původ. Domnívám se, že to, že jsou ponecháni bez oděvu, „ztratí stud a ponechají své intimní partie nezakryté,¹⁹⁴ z nich činí necivilizované barbary bez morálky (byť později vyvinou svůj vlastní distinktivní oděv). Fakt, že k opuštění dojde během koupele, jež má význam pro purifikaci těla i ducha, a jsou ponecháni toliko s holou kůží jako novorozenci, by se snad dal interpretovat tak, že Taraskové jsou očištěni a zbaveni mexické identity, jsou symbolicky znovuzrození a v jistém ohledu ztrácí na Mexiky vazbu (a na rozdíl od nich nedojdou do míst, kde by mohli obléci závoj toltécké legitimacy, jež neodmyslitelně patřila k identitě Mexiků z Tenochtitlánu).

Nejdůležitější štěpení lidu ovšem následuje na hoře Coatepec (o tamních událostech jsme hovořili výše). Lidí sem kvůli předchozím dělením došlo jen málo, jednalo se však o silné a odvážné jedince.¹⁹⁵ To naneštěstí nezabránilo neblahému vývoji – po zvelebení lokality umělým jezírkiem zde nemalá část Mexiků chtěla zůstat, protože jim Coatepec připomínal Aztlan a zaslíbenou zemi. Tato svéhlová interpretace (navíc bez konzultace s bohem) Huitzilopochtliho

¹⁹¹ Heyden, Doris, 1989, s. 6.

¹⁹² Durán, Diego, 2009, s. 22.

¹⁹³ Ibid., s. 23 a 25.

¹⁹⁴ Ibid., s. 24.

¹⁹⁵ Ibid., s. 25.

rozzlobí, takže všechny, kdo odporují jeho vůli, pobije. Odpadnutí lidu je zdůvodněno nevěrností k bohu. Mexikové mohou být dobří válečníci s odvážným srdcem, nicméně bez loajality ke svému patronu nejsou ničím. Jeho vůli zpochybňovat nesmí – přeživším Mexikům je nařízeno zničit přehradu a odejít, což činí proti své vůli,¹⁹⁶ leč neodváží se neposlechnout.

Správný Mexik je silný a statečný, zdatný fyzicky i mentálně. Svých úspěchů dosahuje silou svých paží a odhodlaným srdcem.

„...byli bojechtiví, odvážní, podstoupili velké skutky a činy beze strachu, ale rovněž uměli prokazovat dobré vychování a být zdvořilí.“ (Durán s. 18-19)

Tyto vlastnosti prokazují Mexikové při pobytu v Tizaapanu, kde se dokáží stravovat výhradně jedovatou havětí, aniž by jakkoli podléhali jejímu nebezpečí;

„Emisaři, užaslí vervou a houževnatostí Aztéků, šli s těmito novinami ke králi... Král a všichni jeho pánové byli ohromení těmito neuvěřitelnými novinami, jaké nikdy neslyšeli. Opět pocítili ohromný strach z Aztéků...“ (Durán s. 36)

Při boji proti vojákům Culhuacanu se nepřátelé vrhají na Mexiky ustupující k vodě s velkou silou a převahou, ale Mexikové vyburcováni pláčem svých dětí a žen¹⁹⁷ odvážně bojují tak zdatně, že nepřítel odrazí.¹⁹⁸ Byť stojí proti převaze, dokazují svou povahu vyvolených dobyvatelů svou statečností a silou, v nichž se jim nikdo nevyrovná.

Poslední instance odpadnutí lidu je kupodivu situována do samotné zaslíbené země. Po zhlédnutí všech znamení a položení základů Tenochtitlánu se několik šlechticů cítilo ochuzeno při rozdělování půdy, pročež se spolu se svými následovníky odebrali na jiný ostrov, kde založili město Tlatelolco, budoucího rivala Tenochtitlánu. Tito lidé byli neklidní a rozvratní, se zlými záměry. Byli nevděční a neschopní rozpoznat velké štěstí, které jim bůh nadělil – byli opovrženímhodní a zvrácení.¹⁹⁹ Podle Sahagúna se tehdy zázračně objevily dvě *tlaquimilolli* – jeden balík obsahoval jadeitový korálek, druhý dva klacíky na rozdělávání ohně. Drahý kámen si vzala skupinka, která odešla založit Tlatelolco, z něhož se stalo obchodní centrum, Mexikové-Tenochové si ponechali klacíky,²⁰⁰ neboť ty jsou spojeny se sluncem, Huitzilopochtlim, válkou²⁰¹ a mocí rozdělat Nový oheň, což z nich dělalo skutečné vyvolené.

Tlatelolco je zajímavým prvkem v pojetí mexické identity v rámci migračního mýtu. Zrádci odpadlíci byli považováni stále za Mexiky, odlišené jménem jako „Mexikové z Tlatelolca“ v kontrastu s Tenochy, „Mexiky z Tenochtitlánu“. Na úrovni mýtu jsou těmi pravými Mexiky Tenochové, jelikož zůstali v zemi, jíž jim určil Huitzilopochtli a požehnal Tlaloc, a ponechali si symbolicky veledůležité klacíky na rozdělávání ohně. Svým zaměřením zůstali válečníky, na rozdíl od tlatelolských obchodníků. Jen oni tak následovali vytyčený osud, pravé mexictví. Tlatelolco nebylo než odpadlým příbuzným, jehož zrada měla být potrestána – nicméně společný původ, historie i kult Huitzilopochtliho se nedal popřít, takže jeho lidé zůstali nadále Mexiky –

¹⁹⁶ Ibid., s. 28.

¹⁹⁷ Jsou to opět ženy a děti, kdo propadá beznaději při útěku do bažin Texcoca – prosí dokonce, aby jim bylo dáno zemřít a už neprožívat další útrapy. Huitzilopochtli je k tomuto poklesnutí na mysli shovívavý a nešťastnice utěšuje – Durán, Diego, 2009, s. 39. „Slabost“ je zjevně odpustitelná u žen a dětí, avšak mužům by zřejmě takové chování neprošlo.

¹⁹⁸ Ibid., s. 38-39.

¹⁹⁹ Durán, Diego, 2009, s. 47-48.

²⁰⁰ Heyden, Doris, 1989, s. 39.

²⁰¹ Taube, Karl, 2002, s. 295.

pro zdůraznění rozdílu do hry vstoupila vedle etnicity příslušnost k městu. Ve vztahu k jiným etnikům je vyvolený lid Mexiky, ve vztahu k Tlatelolcu Tenochy – díky tomu si vždy udrží svou jedinečnost.

3.4.3. Exodus

V málokterém příběhu bychom našli motiv odpadnutí lidu v takové frekvenci, jako právě ve vyprávění o exodu Židů. Zas a znovu se objevují „reptáci“, kteří teskní po tom či onom, pranic nedbajíce četných dokladů Hospodinovy přízně a moci. Slovy Ilany Pardes: „Izraelité jsou mistry v reptání. V jejich rukou se reptání mění v umění.“²⁰² K čemu tato repetice slouží? Na jedné straně bychom mohli říct, že příběhy o rebelii mají u čtenáře či posluchače vzbudit pozornost a nechat je vstoupit do příběhu.²⁰³ Konfrontace s neustálým opakováním incidentů odpadnutí má člověka upozornit, že přesně takový je i on, že k různým prohřeškům i v jeho případě dochází stále.²⁰⁴ Na druhou stranu je potřeba věnovat pozornost důvodům reptání a odvracení se od boha, neb v kombinaci s trestem, jenž zpravidla následuje, se ukazuje, co autoři textu považovali za špatné a nepřijatelné pro člena lidu Izraele.

Ustanovení toho, co je dobré a co zlé, se děje prostřednictvím dlouhých seznamů nařízení a zákazů, jaké vidíme od *Exodu* po knihu *Jozue*, ale ukázky zavrženíhodného chování jsou předloženy i v rámci příběhových pasáží. Vzhledem k enormnímu rozsahu soupisů nařízení není možné je rozebírat, a zrovna tak by trvalo neúnosně dlouho prozkoumat na tomto místě všechny instance odpadnutí lidu. Snad postačí toliko krátký výčet ukazující, co vše je tematizováno a odsuzováno: smrt Aronových synů v Lev 10:1-2 (špatně provedené kultické laborování), zabití rouhače míšeného původu v Lev 24:10-14 (rouhání se Hospodinu), zabití Achana a jeho rodiny v Joz 7 (ignorování *heremu*, klatby uvalené na kořist v Jerichu, tedy nárokování si toho, co je vyhrazeno bohu), ukamenování přestupníka v Nu 15:32-36 (porušení sobotního spočinutí)...

Podrobněji si představíme tři příklady odpadnutí, které mají v různé míře etnocentrický podtext. Prvním je smilství a modlářství, jehož se dopouštějí Izraelité během zastávky na území v Moábu v Nu 25. Izraelští muži se intimně sbližují s moábskými dívkami, které je vedou k uctívání „modly Belfegor“. Hospodin vyžaduje nápravu, takže Mojžíš horlí ve shromáždění, aby byli všichni smilníci pobiti, načež se ovšem kolem rozhořčených starších ostentativně prochází muž jménem Zamri, jenž si vede madiánskou milenkou. Spravedlivý hněv naplní kněze Fínea, takže popadne kopí, vstoupí do Zamriho stanu a mileneckou dvojici naráz probodne. Následná čistka smilníků si vyžádá dalších dvacet čtyři tisíc životů. Hospodinův hněv je odvrácen a Fíneova horlivost odměněna. Výsledkem této epizody je příkázání, aby byli všichni Madiánci bez milosti pobíjeni pro svou podvratnost a modlářství. Sdělení je tu poměrně zřejmé – mezietnické styky jsou zakázány pod trestem smrti, neboť podobně jako obyvatelé Kanaanu, i Madiánci (spolu s Moábcí a Ammonitskými) musí být vyloučeni z blízkosti Židů na základě svého modlářství, k němuž by zákonitě odpadali i Izraelité. Vidíme tu tedy poměrně pesimistický po-

²⁰² Pardes, Ilana, 1994, s. 16.

²⁰³ Valiquette, Hilaire P., 1999, s. 49.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 55.

hled na vlastní schopnost čelit pokušení modloslužby, jelikož se předpokládá, že obcování s cizinkami k ní nutně povede.²⁰⁵ Zároveň je patrné odsouzení celých etnik kvůli jejich náboženství, přičemž jim není dán žádný prostor pro „nápravu“. Vytváří se prostá dichotomie „správný Izrael“ a „zkažení cizinci“.²⁰⁶

Druhým případem je váhání před vstupem do Zaslíbené země v Nu 13 a 14. Po tom, co jsou vysláni zvědové do Kanaanu, aby zjistili, zda se jedná o dobré území a jaké má obyvatel.²⁰⁷ S přinesenými důkazy fertility země ale zvědové rovněž referují o síle tamních obyvatel. Odpor dvou mužů, Jozueho a Kálefa, kteří s negativní raportem nesouhlasí, zanikne ve vlně reptání celého Izraele:

„A proč Hospodin vede nás do země té, abychom padli od meče, ženy naše i dítky naše aby byly v loupež? Není-liž nám lépe navrátiti se zase do Egypta? A řekli jeden druhému: Ustanovme sobě vůdci, a navraťme se do Egypta.“ (Nu 14:3-4)

Touha vrátit se do Egypta je věrolomnost nejvyššího řádu. Místo otroctví, z něhož Hospodin vysvobodil Izrael, je to poslední útočiště, o které by měli mít zájem. Trest na sebe nenechá dlouho čekat. Hospodinovo hněvné rozhodnutí vyhladit Izrael je odvráceno Mojžíšovými modlitbami, avšak bůh stejně určí, že všichni Židé starší dvaceti let, vyjma Jozueho a Kálefa, zhynou v poušti a nevejdou do Zaslíbené země. Je očividné, že příčinou odpadnutí lidu zde byla nedůvěra v moc Hospodina, v jeho přítomnost a požehnání. Kálef a Jozue vyzývají k pochodu do Kanaanu i přes zdatnost tamních obyvatel, neboť věří, že jim je bůh vydá do rukou, věří, že zaslíbení země nemůže být nedodrženo. Tato epizoda má zároveň výrazný etnocentrický charakter – lidé nevěřící ve svého boha nevěří, že si je skutečně vyvolil, a tedy nevěří ve vlastní jedinečný status. Přemožení strachem a pochybnostmi zapomínají, že oni jsou speciálním lidem s právoplatným nárokem na Kanaan, nedůvěřují vlastní síle podpořené Hospodinem, naopak považují Kanaance (zvláště obří syny Enakovy) za mocnější etnika. Za příčinu jejich odpadnutí proto můžeme považovat nedostatek etnocentricity.²⁰⁸

Nakonec se podíváme na epizodu, která není odpadnutím v pravém slova smyslu. Jedná se o podobný motiv jako v předchozí pasáži, jelikož i zde se lid touží usadit jinde, než mu bylo bohem designováno, jde však o zajímavě pozměněnou variantu, jež je ve výsledku mnohem složitější. Řeč je o Nu 32, kdy kmen Ruben, Gád a polovina kmene Manasses vyjádří touhu usadit se v Zajordání, které právě Izraelité dobyli. Prvotní šok a strach, že se historie opakuje a lid znovu nevstoupí do Zaslíbené země, je po krátkém hovoru zažehnán. Jestliže se muži dvou a půl kmene nejprve vydají s ostatními dobýt Kanaan, mohou si Zajordání ponechat coby dědičnou zemi. Navazující nedorozumění v Joz 22 je vyřešeno rovněž. V čem tedy spočívá ona mírná varianta odpadnutí?

Zprvé, není to Hospodin, kdo jim daruje Zajordání, ale Mojžíš (bez porady s bohem). Ačkoli je jeho autorita nepochybná, přeci jen tu lze vnímat absenci božího požehnání. Zadruhé Zajordání rozhodně není součástí Zaslíbené země, k níž se vztahuje Hospodinovo požehnání.

²⁰⁵ Fakt, že korupce Židů obyčejně přichází skrze cizí ženy, není bez významu. Kupříkladu Moábci a Ammonitští jsou zobrazováni jako pasivní a feminní – i jejich zakladatelé jsou ženy, totiž dcery Lota. Základem vzniku těchto etnik je incest a pasivita ze strany muže, což je pochopitelně staví do negativního světla - Havrelock, Rachel, 2011, s. 51.

²⁰⁶ Samozřejmě, ne všichni cizinci jsou nahlíženi stejně, viz kapitola Etnicita.

²⁰⁷ V Nu 13 pokyn k vyslání dává Hospodin, v Dt 1:22-23 jsou iniciátory mužové ve shromáždění a Mojžíš.

²⁰⁸ Následný svévolný pokus lidu do Kanaanu přeci jen vstoupit a dobýt ho se setká s naprostým krachem, neboť postrádá požehnání Hospodina, a dokonce se tímto pokusem protiví jeho vůli.

Jeho status je nejasný. Zajordánci svým požadavkem narušují integritu Izraele, zvláště z pohledu většiny v Zaslíbené zemi, která toto narušení vnímá jako oddělení. Ačkoli je potenciální rozkol po rozdělení dobytého území zažehnán, ambivalence a náznak oslabení jednoty přetrvávají.²⁰⁹ Zajordánci jsou totiž Izraelité mimo Zaslíbenou zemi. Aby usměrnili svůj nejasný status správným směrem, musejí přecházet přes Jordán ke službě Hospodinu. To znamená, že další generace musejí kontinuálně obnovovat své spojení s Jahvem a Zaslíbenou zemí.²¹⁰ Zdánlivě smířlivé řešení situace tak přináší přinejmenším ambivalentní výsledek. Není příliš pochyb o tom, že by dotyčné kmeny udělaly lépe, kdyby se usadili v Kanaanu.

3.4.4. Komparace

Motiv odpadnutí je co do počtu jednotlivých případů i možností účelu těchto epizod nesmírně bohatý. Motiv odpadnutí před vstupem do zaslíbené země (u Mexiků dokonce po vstupu) má na první pohled nejvíce shodných prvků. Obecně je důvodem nedostatečná víra ve vlastní úděl přiřknutý bohy. V případě Římanů i Židů je dalším důvodem odpadnutí strach a únava. Avšak následky se zásadně odlišují: v *Aeneidě* nedojde k žádnému trestu odpadlíků, jejich opuštění naopak posiluje putující lid a poslouží k legitimaci nároku na území Segesty. Řešení je tedy veskrze smírné. U Mexiků nevíra části lidu vede ke vzniku rivalského sesterského města, jež je tímto vrženo do nelichotivého světla. Jeho obyvatelé jsou stále Mexiky, byť povahově pokřivenými, a je nutno je dobýt - mýtus tedy slouží jako *aitiologie* vzájemného nepřátelství obou měst. U Židů je řešení v naprostém kontrastu s Římany, neboť Hospodin odpadnutí lidu nepromine. Všichni, kteří pochybovali, musí zemřít. Teprve generace, jež si je dobře vědomá přítomnosti boha a jeho požehnání, může vstoupit do Zaslíbené země. V židovském materiálu tedy opět vidíme ono radikální pojetí vlastní identity, jež je založeno na absolutní poslušnosti Hospodinu, a v němž není místo pro nikoho odlišného. Naproti tomu *Aeneida* užívá i odpadnutí velké části lidu k podpoře římské expanze a inkluze. Mexikové jsou jako obvykle někde uprostřed mezi oběma extrémy – odpadlíkům je přiznána stejná etnicita (viz výše), ale zároveň pochybné způsoby a hodnoty, pročež je vojenský střet nevyhnutelný.

U Mexiků i Římanů vidíme motiv lidí ponechaných putující skupinou na jedné ze zastávek. Tito opuštěnci jsou zpravidla staří, nemocní nebo slabí (fyzicky i morálně), zkrátka ti, co nejsou schopni dostát ideálu správného člena komunity. Ale přestože je jejich status vlastně negativní, ani jeden putující lid se k nim nechová nepřátelsky, většinou nedochází k žádným třenicím. U obou je účelem jednoznačně ustanovit legitimní nárok na ta která území osídlená těmito „kolonisty“. Lidé zde ponechaní možná nejsou pravými Římany nebo Mexiky, ale stále jsou příbuznými, byť dlouho ztracenými. Oba mýty tak pro svou kulturu slouží prostřednictvím těchto motivů k ospravedlnění získání některých území mimo vlastní zaslíbenou zemi, což zcela odpovídá dobovačným tendencím obou civilizací. V narativu exodu naproti tomu najdeme jen jeden obdobný příklad – obvyčejně jsou totiž všichni odpadlí Židé hned trestáni, většinou smrtí. Onou jedinečnou epizodou je usazení části Židů v Zajordání, ovšem odlišnosti jsou hned patrné. Nejen že Zajordánští Židé nepřerušují kontakt se zbytkem Izraele, ale jejich status se v rámci příběhu řeší a je do značné míry ambivalentní, takže není zdaleka jisté, nakolik vzniká legitimní nárok na zajordánskou oblast. Ostatně, historický kontext napovídá, že Izrael nemohl spřádat velké dobovačné plány.

²⁰⁹ Jobling, David, 1987, s. 103.

²¹⁰ Ibid., s. 106.

Zásadní podobnost i odlišnost lze spatřit v motivu žen coby pokušitelce. Aeneas prodlévá v Karthágu vinou Dídóny, podléhá jejímu vlivu a přejímá zdejší zvyky. Situace je jasným příkladem ztráty vlastního etnického povědomí a přejímání cizí identity, tedy přesného opaku toho, co by správní Římané měli dělat. Jaká je však reakce bohů? Aeneas je toliko pokárán a odeslán na cestu, aniž by bylo jakkoli vzníceno nepřátelství vůči pokušitelce (naopak ona sama propadá zášti). Cizí žena zde sice svádí k zavržení vlastní identity, leč ve chvíli, kdy je nebezpečí rozpoznáno a vlastní hodnoty obnoveny, není třeba jí trestat. Styk s touto cizinkou s sebou totiž sám o sobě nenese žádnou poskvrnu, nebezpečí představuje jen nahrazení vlastních hodnot. Proto postačuje opětovné přivracení se k římské identitě. Naproti tomu příběh Fínea a Madiánek nejen varuje před nebezpečím ztráty židovské identity, ale i před samotným stykem s nimi. Na rozdíl od *Aeneidy* je zde totiž zcela ztotožněn blízký kontakt s cizinkami a odpadnutí – vliv cizinek je inherentně a nezvratitelně zhoubný, takže je třeba se ho úplně vyvarovat. Fyzický kontakt s sebou přináší poskvrnu, jíž je nutno očistit radikálním činem, to jest pobitím žen i poskvrněných mužů. Tam, kde Aeneas opustí Dídónu, ale vezme si jinou cizinku, Lavinii, se příběh v *Numeri* zcela kategoricky staví proti veškerému vlivu ne-židovských etnik, protože nemůže přinést nic dobrého. U Mexiků taktéž dochází k odpadnutí kvůli vlivu žen, ty však pocházejí z vnitřku komunity a nezdá se, že by odpovídaly tomuto probíranému motivu. V jejich kontextu totiž nedává smysl, aby démonizovali cizinky, když mimo jiné potřebují skrze sňatky s nimi získat nezbytnou legitimitu.

4. Závěr

Co se tedy dá ze srovnání vyvozovat? Po všech informacích, jež jsem uvedl, je nutno přiznat, že přeci jen můžeme dělat obecný závěr: jednotlivé kultury měly důvod použít právě tyto čtyři motivy pro zdůraznění své vlastní nadřazenosti. Základním nástrojem pro doložení etnocentricity a zároveň podmínkou, z níž vyvěrá dvojí zaslíbení, je božská přítomnost a vedení. Co je koneckonců silnějším argumentem pro vlastní nadřazenost, než bezprostřední blízkost výjimečného boha a jeho pomoc? Ovšem bytí je božský průvodce prvním krokem k vlastní etnogenezi, je potřeba svou identitu definovat přesněji. Toho lze dosáhnout dvěma způsoby, a to pozitivním (co je přikázáno) a negativním (co je zakázáno). Pro řádné vymezení jsou nezbytné obě cesty. První z nich je vyvolení lidu, jež explicitně určuje, kdo patří do komunity, a zároveň v sobě zahrnuje bohem určený osud, jenž je nejen obzvláště účinným vyjádřením nadřazenosti, ale rovněž může na politické rovině sloužit coby hnací motor a prostředek mobilizace lidu k dosažení určených cílů. Pokud byla kupříkladu ideologie mexického udržování světa v chodu dostatečně rozšířená, mohla se na ní vládnoucí elita odvolávat, chtěla-li po lidu náročnou činnost, jako třeba vojenské tažení do vzdálených oblastí. Aby však migrační mýty sloužily k ustanovení vlastní identity co nejlépe, musí užívat i negativního vymezení v podobě odpadnutí lidu. To je skvělým vyjádřením představy, že něco není součástí povahy etnika. Ačkoli je možno vymezovat se srovnáním s cizinci (což zkoumané příběhy také činí), odpadlíci z vlastních řad slouží svému cíli lépe, neboť zosobňují ponaučení; „Takto nesmíme činit, neb zachovat se tímto způsobem znamená ztratit svou identitu.“ V posledním motivu se lid vztahuje k externí skutečnosti, zaslíbené zemi, která je ale nedílným konstituentem jeho vlastní identity. Nárok na určité území je zásadní pro všechny usedlé společnosti (důraz je na nároku, protože ten nemusí odpovídat skutečnému vlastnictví země, jako tomu bylo u Židů v exilu a diaspoře), a nejlépe je legitimován buď autochtonií, nebo božským zaslíbením. Slouží zároveň jako vidina něčeho hmatatelného, manifestace vyvolení lidu. Zaslíbená země je odměnou, jež je kvalitativně lepší, než mají ostatní etnika. I ona může na politické rovině sloužit jako motivace, neboť je příkladem boží přízně a toho, co vyvolený lid v minulosti dokázal při cestě do ní. Všechny čtyři motivy jsou tedy vhodným prostředkem, jímž může etnikum definovat svou identitu a potvrdit svou jedinečnost. Domnívám se, že to je důvod, proč se vyskytují v tak odlišných kulturách. Nicméně při bližším zkoumání zjistíme, že tyto obecně užití motivy obsahují ve svém partikulárním prostředí různé nuance a slouží i dalším, různorodým účelům. Bylo by tedy zásadní chybou se zastavit u pouhých podobností a opominout odlišnosti, neboť bychom se dopustili hrubé dezinterpretace jednotlivých mýtů.

Z toho jasně vyplývá, že neméně důležité je zohledňovat historicko-kulturní kontext. Je třeba jít dál a ptát se po významu a účelu toho kterého motivu v daném prostředí. Poté se rozdíl vyjasní. Mexická ideologie v příbězích o putování z Aztlanu odráží politickou skutečnost Tenochtitlánu v době před conquistou, neboť potvrzuje jedinečnost Mexiků a veledůležitost jejich mise, která vyžaduje spíše konstantní válku než podmanění a inkulturaci odlišných etnik. Na rozdíl od tohoto, řekněme, metafyzického poslání, je úkolem Římanů ovládnout a spravovat svět, k čemuž jsou nejlépe predisponováni. Konečným cílem je světovláda a všudypřítomný *Pax Romana*, což vyžaduje dostatečnou propustnost etnických hranic a menší zdůrazňování vlastní nadřazenosti. *Augustovská* ideologie a světovládná politika zde zaznívá vpravdě zřetelně. Etnocentrická ideologie *Hexateuchu* vehementně prosazuje nárok na vlastnictví Kanaanu (čímž podporuje historické zasazení do exilní a poexilní doby) a zdejší výlučnou vládu Židů, kteří si musí za každou cenu uchovat svou identitu, což má být umožněno přísným sebe-vydělením ze zbytku lidstva. Vzhledem k historickému nedostatku politické moci chybí i v narativu

exodu a zaboru země jakýkoli příslib imperialistické expanze a nadvlády nad ostatními (příznačné je, že i v Izaiášovi, kde Izrael získává „kosmický úděl“, přicházejí národy světa do Izraele, aby se zde staly otroky, čili k podmanění světa nedojde expanzí či vlastním přičiněním *per se*).

Zásadní odlišností, jež je patrná na první pohled, je chápání etnicity (či spíše ekvivalentní ideje a kategorie). Vcelku jednoduše bychom mohli všechny tři skupiny obyvatel seřadit podle míry inkusivity: 1) Římané jsou v Aeneidě vykresleni coby kompozitní etnikum, jehož geneze je přímo závislá na součinnosti několika různých skupin, a zároveň se jedná o otevřenou kategorii, jež není ani příliš pevně definována, ani není *apriori* nikomu uzavřena (naopak je naznačeno, že Římany by se v budoucnu mohli stát všichni). 2) Mexikové na cestě ke své velikosti potřebují získat příměs krve jiných etnik, nicméně svou distinktivní identitu neztrácejí. „Mexictví“ není definováno do posledního detailu, ovšem zásadní vymezení vůči jiným skupinám zde existuje, a v budoucnu má toto rozdělení přetrvat. 3) Židé v narativu exodu a zaboru Zaslíbené země vystupují coby exklusivní skupina, která principiálně odmítá přijímat kohokoli zvenčí. Hranice své etnické identity má poměrně pevně stanovené, a je zcela žádoucí, aby tyto nebyly ani v budoucnu narušeny jakoukoli inkluzí.

Doufám, že hodnota této práce nebude jen v množství zpracovaných informací, ale také v mém přístupu a zacházení s nimi. Jsem si vědom, že se zabývám jen fragmentem oněch třech mýtů a ponechávám ladem jejich velkou část i s obrovským množstvím významů a poselství. Důležité je, jak se domnívám, že jsem se pokusil být při výběru motivů koherentní a držet se zvoleného tématu, a zároveň se vystříhal toho, abych podřídil dílčí výklad zastřešující ideji. Rovněž je záhodno znovu zdůraznit, že můj výklad je rozhodně omezen jen a pouze na ony probírané příběhy, a v žádném případě by nebylo vhodné z nich extrapolovat např. obecné chápání etnicity v Římě za doby Vergiliova života. Vztahuji se k mýtickému ideálu, nikoliv k historickým skutečnostem, jež se mohly od ideologie jednotlivých mytografů notně odlišovat.

Mohu jen doufat, že tato práce ukázala, že komparace není jen o vyzdvihnutí pouze shodných či pouze odlišných prvků, ale musí zahrnovat obě v rámci podrobné analýzy s neustálým ohledem na kontext a ideologii, v nichž se zkoumané motivy vyskytují. Když se totiž podíváme na zdánlivě totožné či velmi podobné obrazy optikou jejich širšího kontextu a vlastního symbolického jazyka, dostaneme naprosto odlišné významy a objevíme možné účely, jež by jinak zůstaly skryté.

Bibliografie

Primární prameny:

Bible Kralická. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Podle posledního vydání z roku 1613. Praha: Česká biblická společnost, 2010, 1039 s. ISBN: 978-80-87287-26-2.

Bible: Pavlíkův studijní překlad. Kroměříž: Kvartus, 2014, 1714 s. ISBN 978-80880390-0-6.

DURÁN, Diego a HEYDEN, Doris (přel.). *The History of the Indies of New Spain.* Norman: University of Oklahoma Press, 2010, 642 s. ISBN: 9780806141077.

FISCHER, Bonifatius (ed.). *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Editio tertia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, 1980 s. ISBN 3-438-05303-9.

PLÚTARCHOS a PERRIN, Bernadotte (přel.). *Plutarch's Lives I.* Cambridge: Harvard University Press, 1967, 608 s. 0674990528.

VERGILIUS. *Aeneis.* Praha: Svoboda, 1970, 427 s.

VERGILIUS a CONTE, Gian Biagio (ed.). *Aeneis. Recensuit atque apparatu critico instruxit Gian Biagio Conte.* Bibliotheca Teubneriana, Berlin - New York: De Gruyter, 2009, 429 s., ISBN 978-3-11-019607-8.

Elektronické primární prameny:

CICERO: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd2.shtml> [online; cit. 27. 7. 2020]

DIONÝSIOS Z HALIKARNASSU: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/e/roman/texts/dionysius_of_halicarnassus/home.html [online; cit. 27. 7. 2020]

PAUSANIÁS: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0160> [online; cit. 27. 7. 2020]

SERVIUS: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0053> [online; cit. 27. 7. 2020]

STRABÓN: <https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Strabo/home.html> [online; cit. 27. 7. 2020]

SUETONIUS: <http://www.thelatinlibrary.com/suetonius/suet.virgil.html> [online; cit. 27. 7. 2020]

VARRO: <http://www.thelatinlibrary.com/varro.html> [online; cit. 27. 7. 2020]

Sekundární prameny:

AGUILAR-MORENO, Manuel. *Handbook to Life in the Aztec World.* New York: Facts on File, 2006, 440 s. ISBN: 0816056730.

ALFÖLDI, Andreas. *Das Frühe Rom und die Latiner*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 604 s. ISBN: 3534075382.

AUSLOOS, Hans. „A Land Flowing with Milk and Honey“. *Indicative of a Deuteronomistic Redaction?* *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 75/4 (1999). ISSN: 1783-1423.

BASSETT, Molly H. „*Wrapped in Cloth, Clothed in Skins: Aztec Tlaquimilolli (Sacred Bundles) and Deity Embodiment.*“ *History of Religions*, 53/4 (2014), s. 369–400. ISSN: 00182710.

BAUKAL, Charles E. Jr. „*Pillar of Fire Theories.*“ *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 32/2 (2018), s. 217-235. ISSN: 1502-7244.

BELL, Kimberly K. „*“Translatio” and the Constructs of a Roman Nation in Virgil’s “Aeneid.”*“ *Rocky Mountain Review*, 62/1 (2008), s. 11-24. ISSN: 19482825.

BENKO, Stephen. *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden/Boston: Brill, 2004, 306 s. ISBN: 9004136398.

BERDAN, Frances F. *Aztec Archaeology and Ethnohistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 368 s. ISBN: 978-0521707565.

BOONE, Elizabeth H. „*Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe.*“ *Transactions of the American Philosophical Society*, 79/2 (1989), s. 1-107. ISSN: 00659746.

BOONE, Elizabeth H. „*Migration Histories as Ritual Performance.*“ In *Aztec Ceremonial Landscapes*, Carrasco, David (ed.), s. 121-151. Niwot: University Press of Colorado, 1999. ISBN: 0-87081-509-1.

BOONE, Elizabeth H. *Stories in Red and Black: Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*. Austin: University of Texas Press, 2000, 312 s. ISBN: 0-292-70876-9.

BOONE, Elizabeth Hill. „*Venerable Place of Beginnings: The Aztec Understanding of Teotihuacan.*“ In *Mesoamerica’s Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, CARRASCO, David et al. (ed.), s. 371-396. Boulder: University Press of Colorado, 2002. ISBN: 0-87081-637-3.

BREMMER, Jan a HORSFALL, Nicholas. *Roman Myth a Mythography*. London: University of London, Institute of Classical Studies, 1987, 120 s. ISBN: 0900587539.

BRUMFIEL, Elizabeth M. „*Ethnic groups and political development in ancient Mexico.*“ In *Factional Competition and Political Development in the New World*, BRUMFIEL, Elizabeth M. a FOX John W. (ed.), s. 89-102. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. ISBN: 0521384001.

CAIRNS, Francis. *Virgil’s Augustan Epic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 296 s. ISBN: 0521353580.

CARLÀ-UHINKS, Filippo. *The “Birth” of Italy: The Institutionalization of Italy as a Region, 3rd-1st Century BCE*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017, 476 s. ISBN: 3110542870.

CARRASCO, David. „*Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us.*“ *Journal of the American Academy of Religion*, 63/3 (1995), s. 429-463. ISSN: 00027189.

CARRASCO, David a SESSIONS, Scott. *Daily Life of The Aztecs*. Santa Barbara: Greenwood, 2011, 288 s. ISBN: 0313377448.

COATS, George W. „*The Ark of the Covenant in Joshua: A Probe into the History of a Tradition.*“ *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), s. 137-157. ISSN: 0193-7162.

CONTE, Gian B. *Dějiny římské literatury*. Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 2008, 797 s. ISBN 978-80-86791-57-9.

CORNELL, T. J. „*Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend.*“ *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 21 (1975), s. 1-32. ISSN: 20535899.

CREANGĂ, Ovidiu. „*The Conquest of Memory in the Book of Joshua.*“ In *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, FEWELL, Danna Nolan (ed.), s. 168-179. New York: Oxford University Press, 2016. ISBN: 978-0199967728.

DAVID, Jeyaraj M. *The Nature and Function of the Concept of the Election of Israel in the Book of Deuteronomy: A Perspective from Nationhood*. Cheltenham, 2010. PhD thesis. University of Gloucestershire, Faculty of Education, Humanities and Science. Supervisor Gordon Mcconville.

DAVIES, Nigel. *The Aztecs: A History*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1974, 363 s. ISBN: 0333124049.

EBER, Christine a ROSENBAUM, Brenda. „*Women and Gender in Mesoamerica.*“ In *The Legacy of Mesoamerica: History and Culture of a Native American Civilization*, CARMACK, Robert M. et al. (ed.), s. 439-475. London/New York: Routledge, 2016. ISBN: 9780130492920.

EDER, Walter. „*Augustus and the Power of Tradition*“, in *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. KARL GALINSKY, 13–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 978-0-521-80796-8.

ELLIS, Robert R. „*The Theological Boundaries of Inclusion and Exclusion in the Book of Joshua.*“ *Review and Expositor*, 95/2 (1998), s. 235-250. ISSN: 2052-9449.

FELDT, Laura. „*Wilderness and Hebrew Bible Religion – fertility, apostasy and religious transformation in the Pentateuch.*“ In *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature*, FELDT, Laura (ed.), s. 55-94. Boston/Berlin: De Gruyter, 2012. ISBN: 978-1-61451-172-4.

GRIČOVÁ, Andrea. *Topos o příchodu praotce Čecha*. Praha, 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav české literatury a komparatistiky. Vedoucí Petr Bílek.

GRUEN, Erich. „*Did Ancient Identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe.*“ *Phoenix*, 67/1 (2013), s. 1–22. ISSN: 00318299.

GÜRKAN, Leyla S. *The Jews as Chosen People: Tradition and Transformation*. London/New York: Routledge, 2009, 246 s. ISBN: 0-203-88489-2.

HAVRELOCK, Rachel. *River Jordan: The Mythology of Dividing Line*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2011, 320 s. ISBN: 0226319571.

HENDEL, Ronald. „*The Exodus as Cultural Memory: Egyptian Bondage and the Song of the Sea.*“ In *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, LEVY, Thomas E., SCHNEIDER, Thomas a PROPP, William H. C. (ed.), s. 65-80. Berlin: Springer, 2015. ISBN: 978-3-319-04768-3.

HEYDEN, Doris. „*From Teotihuacan to Tenochtitlan: City Planning, Caves, and Streams of Red and Blue Waters.*“ In *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, CARRASCO, David et al. (ed.), s. 165-184. Boulder: University Press of Colorado, 2002. ISBN: 0-87081-637-3.

HEYDEN, Doris. *The Eagle, the Cactus, the Rock: The Roots of Mexico-Tenochtitlan's Foundation Myth and Symbol*. Oxford: B.A.R., 1989, 163 s. ISBN: 0860546217.

HILL, Jane H. a MACLAURY, Robert E. „*The Terror of Montezuma: Aztec History, Vantage Theory, and the Category of "Person".*“ In *Language and the Cognitive Construal of the World*, TAYLOR, John R. a MACLAURY, Robert E. (ed.), s. 277-330. Berlin/New York: De Gruyter, 1995. ISBN: 3-11-014301-1.

HORSFALL, Nicholas. „*The Aeneas-Legend and the Aeneid.*“ *Vergilius*, 32 (1986), s. 8-17. ISSN: 05067294.

HUTCHINSON, John a SMITH, Anthony D. (ed.). *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1996, 472 s. ISBN: 0-19-289274-6.

JEON, Jaeyoung. „*The Promise of the Land and the Extent of P.*“ *ZAW*, 130/4 (2018). ISSN: 1613-0103.

JOBLING, David. *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987, 153 s. ISBN: 1-85075-010-6.

JOHANSSON, Patrick K. „*The Ascension of Mount Coatepetl by Coyolxauhqui and the Centzon Huitznahua: A Temple Made of Words.*“ In *Places of Power and Memory in Mesoamerica's Past and Present: How Sites, Toponyms and Landscapes Shape History and Remembrance*, GRAÑA-BEHRENS, Daniel (ed.), s. 233-254. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 2016. ISBN: 978-3-7861-2766-6.

JOSPE, Raphael. „*The concept of the chosen people: an interpretation.*“ *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 43/2 (1994), s. 127-148. ISSN: 0022-5762.

KAMINSKI, Joel S. „*Election Theology and the Problem of Universalism.*“ *Horizons in Biblical Theology*, 33 (2011), s. 34-44. ISSN: 1871-2207.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Aztécká filosofie: myšlení Nahuů na základě původních pramenů*. Praha: Argo, 2002, 404 s. ISBN 80-7203-461-8.

LEVINE, Etan. „*The Land of Milk and Honey.*“ *JSOT*, 25/87 (2000), s. 43-57. ISSN: 0309-0892.

LIEBESCHUETZ, John Hugo Wolfgang Gideon. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1979, 359 s. ISBN: 0-19-814822-4.

MANN, Thomas W. „*The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative.*“ *Journal of Biblical Literature*, 90/1 (1971), s. 15-30. ISSN: 00219231.

MILLER, JAMES C. „*Ethnicity and the Hebrew Bible: Problems and Prospects.*“ *Currents in Biblical Research*, 6/2 (2008), s. 170-213. ISSN: 1745-5200.

MILLER, Mary a TAUBE, Karl. *An illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. London: Thames and Hudson, 1997, 216 s. ISBN: 0-500-27928-4.

MILTON, Acosta B. „*Ethnicity and the People of God.*“ *Theologica Xaveriana*, 59/168 (2009), s. 309-330. ISSN: 0120-3649.

MÜLLER, Reinhard. „*Jahwekrieg und Heilsgeschichte.*“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 106/3 (2009), s. 265-283. ISSN: 00443549.

MUNDY, Barbara E. „*Aztec Geography and Spatial Imagination.*“ In *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*, RAAFLAUB, Kurt A. a TALBERT, Richard J. A. (ed.), s. 108-127. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN: 978-1-4051-9146-3.

NAVARRETE, Federico. „*The Path from Aztlan to Mexico: On Visual Narration in Mesoamerican Codices.*“ *RES: Anthropology and Aesthetics*, vol. 37 (2000), s. 31–48. ISSN: 02771322.

OKSALA, Teivas. „*Virgil’s Aeneid as Homeric, National and Universal Epic.*“ In *Religion, Myth and Folklore in the World’s Epics*, HONKO, Lauri (ed.), s. 49-72. Berlin/New York: De Gruyter, 1990. ISBN: 0-89925-625-2.

OLIVIER, Guilhem. „*Sacred Bundles, Arrows, and New Fire: Foundation and Power in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2.*“ In *Cave, City and Eagle’s Nest: An Interpretative Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, CARRASCO, David a SESSIONS, Scott (ed.), s. 281-313. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007. ISBN: 978-0-8263-4283-6.

OLIVIER, Guilhem. „*The Sacred Bundles and the Coronation of the Aztec King in Mexico-Tenochtitlan.*“ In *Sacred Bundles: Ritual Acts of Wrapping and Binding in Mesoamerica*, GUERNSEY, Julia a REILLY, Kent F. (ed.), s. 199-225. Barnardsville: Boundary End Archeology Research Center, 2006. ISBN: 9780979105203.

PARDES, Ilana. „*Imagining the Promised Land: The Spies in the Land of the Giants.*“ *History and Memory*, 6/2 (1994), s. 5–23. ISSN: 0935560X.

PAPAIOANNOU, Sophia. „*Founder, Civilizer and Leader: Vergil’s Evander and His Role in the Origins of Rome.*“ *Mnemosyne*, 56/6 (2003), s. 680-702. ISSN: 00267074.

PITKÄNEN, Pekka. „*Ethnicity, Assimilation and the Israelite Settlement.*“ *Tyndale Bulletin*, 55/2 (2004), s. 161-182. ISSN: 0082-7118.

QUINT, David. „*Painful Memories: “Aeneid” 3 and the Problem of the Past.*“ *The Classical Journal*, 78/1, 1982, s. 30-38. ISSN: 00098353.

RAINEY, Brian. *Religion, Ethnicity and Xenophobia in the Bible: A Theoretical, Exegetical and Theological Survey*. Abingdon/New York: Routledge, 2018, 322 s. ISBN: 9781351260435.

RENDTORFF, Rolf. „*The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch.*“ In *Ethnicity and the Bible*, BRETT, Mark G. (ed.), s. 77-88. Boston/Leiden: Brill, 2002. ISBN: 0-391-04126-6.

ROJO, Danna A. Levin. *Return to Aztlan: Indians, Spaniards, and the Invention of Nuevo México*. Norman: University of Oklahoma Press, 2014, 307 s. ISBN: 978-0-8061-4434-4.

ROSENSTEIN, Nathan. „*War and Peace, Fear and Reconciliation at Rome*.“ In *War and Peace in the Ancient World*, RAAFLAUB, Kurt A. (ed.), s. 226-244. Oxford: Wiley-Blackwell, 2007. ISBN: 9781405145268.

SCHELE, Linda a KAPPELMAN, Julia G. „*What the Heck's Coatepec? The Formative Roots of an Enduring Mythology*.“ In *Landscape and Power in Ancient Mesoamerica*, KNOOTZ, Rex et. al. (ed.), s. 29-53. New York: Routledge, 2001. ISBN: 0813337321.

SCHÖPFLIN, George. „*The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*.“ In *Myths and Nationhood*, HOSKING, Geoffrey a SCHÖPFLIN, George (ed.), s. 19-35. New York: Routledge, 1997. ISBN: 0-415-91973-8.

SMEND, Rudolf. „*The Unconquered land*.“ In *'The Unconquered Land' and Other Old Testament Essays: Selected Studies by Rudolf Smend*, BALL, Edward a BARKER, Margaret (ed.), s. 99-110. London: Routledge, 2016. ISBN: 9781315551845.

SMITH, Anthony D. „*Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of National Ideals*.“ *Nation and Nationalism*, 5/3 (1999), s. 331-355. ISSN: 1469-8129.

SMITH, Anthony D. „*The Myth of the 'Modern Nation' and the Myths of Nations*.“ *Ethnic and Racial Studies*, 11/1 (1988), s. 1-26. ISSN: 1466-4356.

SMITH, Michael E. „*The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?*“ *Ethnohistory*, 31/3 (1984), s. 153–186. ISSN: 00141801.

SMITH, Michael E. *The Aztecs (3rd edition)*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012, 396 s. ISBN: 1405194979.

SWITZER, Terri. „*Nationalism and the Myth of Hungarian Origin: Attila and Arpád*.“ In *A Company to Nineteenth-Century Art*, FACOS, Michelle (ed.), s. 371-390. New York: Wiley-Blackwell, 2019. ISBN: 1118856368.

SOMMER, Ulrike. „*Archaeology and Nationalism*.“ In *Key Concepts in Public Archaeology*, MOSHENSKA, Gabriel (ed.), s. 166-86. London: UCL Press, 2017. ISBN: 1911576437.

SYED, Yasmin. *Vergil's Aeneid and the Roman Self: Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005, 292 s. ISBN: 978-0-472-11432-0.

ŠUBRT, Jiří. *Římská literatura*. Praha: OIKOYMENH, 2005, 502 s. ISBN 80-7298-095-5.

TAUBE, Karl. „*The Turquoise Hearth: Fire, Self-Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War*.“ In *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, CARRASCO, David et al. (ed.), s. 269-340. Boulder: University Press of Colorado, 2002. ISBN: 0-87081-637-3.

THOMAS, Richard. F. „*Torn between Jupiter and Saturn: Ideology, Rhetoric and Culture Wars in the "Aeneid"*.“ *The Classical Journal*, 100/2 (2004), s. 121-147. ISSN: 00098353.

- TOLL, Katharine. „*Making Roman-Ness and the „Aeneid.”*“ *Classical Antiquity*, 16/1 (1997), s. 34-56. ISSN: 1067-8344.
- TUDOR, Henry. *Political myth*. New York: Praeger, 1972, 157 s. ISBN: 978-0-333-11894-8.
- UMBERGER, Emily. „*Ethnicity and Other Identities in the Sculptures of Tenochtitlan.*“ In *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archaeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography*, BERDAN, Frances F. et al. (ed.), s. 64-104. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2008. ISBN: 0874809177.
- UMBERGER, Emily. „*Tezcatlipoca and Huitzilopochtli: Political Dimension of Aztec Deities.*“ In *Tezcatlipoca: Trickster and Supreme Deity*, BAQUEDANO, Elizabeth (ed.), s. 83-112. Boulder: University Press of Colorado, 2015. ISBN: 1607322870.
- VALIQUETTE, Hilaire P. „*Exodus-Deuteronomy as Discourse: Models, Distancing, Provocation, Paraenesis.*“ *JSOT*, 24/85 (1999), s. 47-70. ISSN: 0309-0892.
- VAN NUFFELEN, Peter. „*Varro’s Divine Antiquities: Roman Religion as an Image of Truth.*“ *Classical Philology*, 105/2 (2010), s. 162-188. ISSN: 0009837X.
- VAN ZANTWIJK, Rudolph. *The Aztec Arrangement: The Social History of Pre-Spanish Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press, 1985, 345 s. ISBN: 0-8061-1677-3.
- VERSLUIS, Arie. „*Devotion and/or Destruction? The Meaning and Function of חרם in the Old Testament.*“ *ZAW*, 128/2 (2016), s. 233-246. ISSN: 1613-0103.
- WHITELAM, Keith W. „*Israel’s Traditions of Origin: Reclaiming the Land.*“ *JSOT*, 14/44 (1989), s. 19-42. ISSN: 0309-0892.