



Hory a nerosty v islámu

Jakub Koláček

Univerzita Karlova

jakub.kolacek@ff.cuni.cz

MOUNTAINS AND MINERALS IN ISLAM

The essay poses a question about the cultural representation of mountains and minerals in the Islamic tradition. Drawing on the most basic resource of the Qur'anic text, it observes that stones, mountains and other elements of the subterranean world acquire a positive value in the Islamic cosmological outlook, being a part of the well-ordered and beneficial natural phenomena and even playing a role of ethical companionship to man. In parallel, mountaintops and the stone structure of the Ka'ba are shown to play a central ordering role in the structure of the religious time-space. The positive and significant representation of stones and mountains, which stands partly in contrast to the European culture, is tentatively ascribed both to the specific natural conditions of the Arabian milieu of Muhammad's prophethood and the religious legacies of the pre-Islamic era.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Islám — Korán — ekokritika — environmentální historie — náboženská etika — kosmologie — kameny — Ka'ba

Islam — Qur'an — ecocriticism — environmental history — religious ethics — cosmology — stones — Ka'ba

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2023.2.2>

V následujícím textu se pokusím v některých aspektech představit vnímání nerostů v islámské kultuře. Je možné, že tento příspěvek ve výsledku více otázek vzbudí, než zodpoví. Příčinou je to, že toto téma nebylo dosud, přinejmenším ze západního badatelského hlediska, systematictěji zpracováno. Podobné je to ostatně i případě jiných přírodnin, jako jsou rostliny či zvířata.¹ Chápeme-li studium historického vnímání nerostů jako součást environmentální historie,² je třeba konstatovat, že environmentální

1 Průkopnickou práci v této oblasti vykonala Tlili 2012.

2 Environmentální historie se jako disciplína zabývá třemi hlavními problémy: vlivem prostředí na lidské společnosti, dopady lidské činnosti na toto prostředí a dějinami idejí o přírodě a životním prostředí (McNeill 2003, s. 6; Hughes 2016, s. 4–5).



historie islámu dosud nebyla ve větší míře zpracována, jakkoliv se poměry do jisté míry mění.³

Výše uvedené tvrzení lze samozřejmě jen stěží vztáhnout na tradiční islámské vědy (*‘ulúm*), v nichž nerosty figurují.⁴ Zpracování tohoto tématu z originálních zdrojů ovšem není snadné, neboť islámská literatura (a to i pokud se omezíme na její arabskou část) je jednou z historicky nejrozsáhlejších, a studium této otázky by tak vyžadovalo spolupráci mnoha badatelů a specialistů na její jednotlivé vrstvy. Přes to všechno se pokusím na následujících stránkách vybrané aspekty tohoto problému představit a formulovat některé závěry a hypotézy. Činím tak ovšem s vědomím, že tyto závěry jsou pouze provizorní povahy, a mají-li být dále využity (například pro potřeby komparativní historie), nelze se vyhnout jejich dalšímu ověření a doplnění.

Ve své práci se zaměřím na zdroj, který má v rámci islámské kultury postavení nesrovnatelné s kterýmkoliv jiným, a tím je text Koránu.⁵ Korán, který je muslimy považován za doslovný záznam Božího slova zjeveného lidstvu, kromě zásadního rozlišení (*al-furqán*) mezi dobrem a zlem a etického vedení (*al-hudá*) pro lidský život zahrnuje též základní rozvržení islámské kosmologie. Součástí této kosmologie jsou i hory a nerosty, kterým je, stejně jako všem ostatním součástem stvoření, přiřkládán určitý symbolický a etický význam. Vzhledem k tomu, že Korán je po čtrnáct století každodenní součástí žité religiozity a též v podobě aluzí nebo přímých citací součástí prakticky všech žánrů islámských literatur, je třeba rámování hor v tomto základním textu nepochybně přisoudit nemalou důležitost. Od Koránu, jakožto základního zdroje, se poté přesunu k podobě islámské rituální praxe, která je částečně předepsána v Koránu a blíže vymezena prorockou tradicí (*sunna*). Jak bude ukázáno, hory a kameny hrají v islámských rituálech důležitý význam, který je do určité míry koherentní s jejich etickým rámováním v Koránu. Oba aspekty tudíž umožňují odvodit základní symboliku hor a nerostů vyjádřenou islámským zjevením a rituální praxí. Text zakončím úvahou, nakolik je toto rámování univerzálně relevantní a jaký je jeho možný původ.

NEROSTY A HORY V KORÁNU

Jako mnohé náboženské texty i Korán zahrnuje „kosmogonický mýtus“, který je však, jak podotýká Fazlur Rahman, „minimální [...]; vše, co se Bůh rozhodl stvořit, vzniklo

3 Mikhaíl 2013, s. 9; Mikhaíl 2017, s. 14; Trumbull 2017. Ojedinelými případy zpracování tématu hor z této perspektivy jsou studie Balda-Tiller (2014), věnující se zpodobnění hor ve středověké arabské literatuře, a studie Yamaguchi — Okazaki (2014), která analyzuje zpodobnění hor v koránských verších, ovšem podle poněkud jiného schématu. Závěry obou studií v obecné rovině korespondují s vnímáním hor v Koránu, jak bude představeno níže v tomto textu (za upozornění na tyto texty děkuji recenzentovi).

4 Viz např. Ibn Sinā 2009; al-Rawi 2014; Freudenthal 1991.

5 Zmínky o nerostech se přirozeně vyskytují i v korpusu *ḥadīthů*, tj. zpráv o výrociích a praxi proroka Muhammada. Vzhledem k tomu, že jejich obsah zásadně nevybočuje z rámce kosmologických úvah obsažených v Koránu (byť je tematicky různorodější) a jeho analýza by vydala na samostatnou studii, ponechávám je zde až na výjimky stranou.



jeho prostým rozkazem [... ;] Bůh je proto absolutním majitelem vesmíru a jeho nesporným vládcem, stejně tak jako je jeho milosrdným zachovávatelem.“⁶

Navzdory tomu, že Korán postrádá (například ve srovnání s prvními dvěma kapitolami biblické knihy Genesis) propracovanější narativ, který by uceleně popisoval „postup“ či „proces“ stvoření, zahrnuje jeho text množství připomenutí, kde se na původ světa, jeho různých součástí a taktéž zákonitostí a jevů, které určují jeho povahu a řád, v Bohu upozorňuje. To se týká na jedné straně samotného člověka, stvořeného z hlíny, jílu či prachu (*šalsál, tīn, turáb*), džinů (*džinn*) stvořených z ohně, ale též mnoha dalších součástí živé i neživé přírody (srov. 6:2; 15:26–28; 35:11 a další).⁷ Přírodní svět je zasazen do často zmiňovaného rámce nebes a země, tak jako se objevuje v poetickém vyjádření např. v sůře al-Baqara: „[ten, který] pro vás učinil zemi lůžkem [*firáš*] a nebesa kupolí [*biná*]“ (2:22). Země (na rozdíl od nebes, která jsou člověku nedostupná) je pak dále líčena jako místo řady jevů a procesů souvisejících s přírodou, z nichž některé jsou barvitě líčeny, přirozeně, ve vztahu k Božím stvoření:

A On je ten, jenž dává vyrůst zahradám s révou podepřenou i nepodepřenou loubím; i palmám datlovým, i obilí dávajícimu stravu rozličnou, i olivovníkům a granátovým jabloním podobným i nepodobným. Požívejte z plodů jejich, když dozrají, a rozdávejte z nich podíl patřičný v den sklizně jejich, avšak nebuďte marnotratní, neboť Bůh nemiluje marnotratné. (6:141)

Jakou roli v takto chápané kosmologii hrají nerosty? Pomineme-li některé další případy, o nichž se záhy zmíním, a též obecný pojem země (*arḍ*), který má však spíše topologický význam, lze za hlavní reprezentaci nerostného světa v Koránu považovat hory, tedy útvary, v nichž se masa pevniny vyvyšuje nad okolní terén. Pojem hor se v Koránu vyskytuje zhruba na padesáti místech, a to pod dvěma různými označeními, *džabal* (pl. *džibál*) a *rás* (pl. *rawás*), z nichž druhé má specifitější význam (viz též dále) konotující stabilitu či stálost (srov. sloveso *rasá*, jehož se užívá např. ve významu zakotvit loď v přístavu).⁸ Z nerostů je dále v Koránu zmiňováno zlato (*dhabab*) a stříbro (*fiḍḍa*), avšak pouze jako drahý kov a komodita symbolizující bohatství a blahobyť, a to ať již na tomto světě (kde je vnímáno spíše negativně, jako návnada k bezúčelnému hromadění a chamtivosti; 3:11; 9:34), nebo v příslibu světa budoucího, v němž budou bohobojní odměněni zlatými náramky a pokrmy podávanými na zlatých mísách (18:31; 43:71).⁹ Korán též ve stejnojmenné sůře zmiňuje železo (*ḥadíd*) seslané člověku jakožto zdroj „nebezpečí strašného i užítku pro lidi“ (57:25). V sůře ar-Raḥmán se dále objevuje zmínka o rubínu (*jáqút*), k němuž jsou připodobňovány dívky dlící v rajské zahradě (*džanna*; 55:56–58). Tím daný výčet prakticky končí.

Jak je tedy zřejmé, pomyslnou sféru nerostů v Koránu reprezentují především hory, které jsou v něm relativně často zmiňovány, a to do té míry, že představují jednu

⁶ Rahman 1989, s. 65.

⁷ Čísly v závorkách nadále odkazují na příslušnou sůru a verš Koránu. V citacích vycházím z nejnovějšího českého překladu Ivana Hrbka (viz např. Praha: Academia, 2000), který podle potřeby různě modifikuji.

⁸ Přehled všech výskytů i spolu s jejich kategorizacemi se nachází v El-Naggar 2003.

⁹ Srov. též 22:23; 35:33 a další.



z nejvíce připomínaných „přírodních“. ¹⁰ Jaký je význam, jenž je horám, potažmo nerostnému světu v Koránu připisován? Nejpodstatnější zřejmě je, že tento význam je z větší části generický a shodný s chápáním stvořeného světa přírody. Jinými slovy, hory a potažmo svět nerostů a podzemí se radikálně neodlišují například od světa živé přírody, od objektů a procesů spjatých s koloběhem vody nebo od astronomických jevů, které člověk může pozorovat na obloze. Všem těmto součástem „přírody“, jež člověka obklopuje a kterou obývá, jsou připisovány do značné míry shodné charakteristiky. Stvoření je představováno jako účelné a vhodné pro život člověka a jako dokonalé a velkolepé, čímž též svědčí o Boží velikosti a jeho milosrdenství. Jeho další charakteristikou pak je, že je plně podřízeno Bohu a Božím záměrům, čímž též představuje etický vzor pro člověka (který by tak měl učinit též na základě své svobodné volby). V této souvislosti pak, jak uvidíme, dochází i k personifikaci některých částí přírody. Zaměříme-li se na svět nerostů reprezentovaných horami, můžeme konstatovat, že se z této vyhraněně hodnotově pozitivní charakteristiky nevymykají a jsou s ní organicky propojeny. To se nyní pokusím ilustrovat na jednotlivých příkladech, které zároveň osvětlí některá specifika konkrétní symboliky hor, zejména jejich spojení se stálostí a trvalostí stvořeného světa.

PRVNÍ MOTIV: ÚČELNOST

Jak si všímá Clarence Glacken, lidskému uvažování o přírodě tradičně dominuje otázka její uzpůsobenosti pro život člověka a organismů. ¹¹ Tento motiv je taktéž jedním z nejvýraznějších v rámci koránského zpodobnění přírody. Přírodní prostředí a širěji celý stvořený svět jsou chápány jako dokonalý Boží výtvar, v němž je v rámci na sebe navazujících vztahů a procesů umožněn lidský život. Tento aspekt ostatně mohl být patrný již ve dvou předchozích citacích, v nichž se podoba tohoto světa jasně vztahuje k potřebám a účelům člověka, který obývá zemi jako „lůžko“ (srov. výše; 2:22) či „kolébku“ (43:10) a žije z jejích plodů (srov. výše; 6:141).

Účelnost světa má však i další význam. Svět je v Koránu líčen ve smyslu dokonalého ¹² řádu či uspořádanosti, kde každá část plní svůj odlišný a pevně stanovený účel. Příkladem může být poměrně frekventovaný motiv, ¹³ často zaujímající celý verš či jejich skupinu, ve kterém příchod deště (někdy doprovázeného větrem) vyvolává růst vegetace (ta je typicky reprezentována kulturními plodinami, jako je datlová palma

10 Pro srovnání lze uvést např. lemmata spojená s vodou, která se vyskytují v 63 případech u samotné vody (*má'*), 50krát u řek (*nahr*, pl. *anhár*), 42krát v případě moře či moří (*baħr*, pl. *biħár*) a 15krát v případě deště (*maħar*) a souvisejících výrazů včetně slovesných, a jsou tedy četnější. Řádově podobnou četnost lze pak najít v případě flóry, kdy jsou 25krát zmiňovány stromy (*šadžar*), 22krát datlové palmy (*nachl*), 6krát olivy (*zajtún*) a 25krát rostliny či jejich růst obecně (k tomu lze připočíst několik dalších, převážně kulturních plodin, které jsou zmiňovány ojedinelé). Pro další srovnání viz Quranic Arabic Corpus.

11 Glacken 1967, s. vii.

12 Tato dokonalost je explicitně zahrnuta např. ve verši 27:88 (*atqana kulla šaj'* — „každou věc učinil dokonalou“) a je naznačena i jinými způsoby.

13 Celkem lze tento motiv v různých variacích nalézt v Koránu asi dvacetkrát (záleží na konkrétním vymezení), rozprostřený do cca 40 veršů.



nebo granátovník, s očividným přínosem pro člověka, na nějž Korán systematicky upozorňuje).¹⁴ Jak je zjevné, na blahodárném uspořádání světa se tudíž nepodílí jen jeden jeho aspekt (např. existence plodů), ale jejich vzájemná souhra. Chápání světa jako soustavy účelnosti je tak široké a jeho součástí jsou např. i nebeská tělesa (včetně hvězd jako prostředku navigace; srov. 16:16) či moře (po němž mohou plout lodě; srov. 45:12), přičemž hodnota jednotlivých fenoménů může být i estetická: koránský text hovoří o „nádherných zahradách“ (27:60) i kráse souhvězdí (15:16).

Hory a nerosty jsou v této soustavě účelnosti zahrnuty. Jejich primárním účelem je v Koránu stabilizovat zemi, aby se nepohybovala či „nekymácela“ (*an tamída*, tj. doslova, aby byla „pevná“; srov. 16:15), což ostatně denotuje již zmíněný pojem *rás* (pl. *rawás*), jehož se v Koránu k označení hor používá (srov. 13:3; 15:19; 16:15 a další). O témže pak vypovídá údajný výrok proroka Muhammada zaznamenaný učencem a eponymem právní školy Aḥmadem ibn Ḥanbalem († 855): „Když Bůh stvořil zemi, její povrch se začal pohybovat a třást a Bůh jej potom zpevnil horami.“¹⁵ Je nasnadě, že toto chápání hor jako pevných a stabilních prvků pozemské krajiny je do značné míry intuitivní a přirozené.¹⁶ Z dalších zmínek, které jsou věnovány horám, můžeme uvést verš súry al-A'ráf, kde se se poukazuje na to, že do hor lze vytesat lidské přibytky¹⁷ (podobně v nich mohou přebývat i včely; 16:68), čímž se jejich účelnost vztahuje přímo k lidským potřebám. Analogickou zmínku o železe jsem již uvedl. Za pozornost stojí též verš súry Fátir, upozorňující na vrstvy hornin tvořících „pruhy v různých odstínech bílé, červené a tmavě černé“ (35:27), zasazený do kontextu celkové rozmanitosti stvořeného světa obsahujícího pestrost druhů i barev včetně zvířat, dobytka i samotných lidí (srov. 35:27–28).

DRUHÝ MOTIV: BOŽÍ ZNAMENÍ

V Koránu vyjádřené přesvědčení, že je svět stvořen dokonalým a účelným způsobem, má z náboženského hlediska přirozeně důležitý význam. Korán tento význam reflektuje velmi častým označením různých přírodních jevů a entit, které jsou v něm popisovány, jako „znamení“ (*ájat*, pl. *áját*), tj. o samotném Bohu, jeho dokonalosti a velikosti. Toto označení je pak zesíleno tím, že jde o výraz totožný s tím, kterým se označují samotné koránské „verše“ (*áját*).¹⁸

Lze říci, že chápání hor se ani v tomto ohledu neliší od všech dalších součástí přírody, neboť je jim, jak již bylo ukázáno, připisována stejná charakteristika účelnosti

¹⁴ Pro typické příklady viz např. 2:164; 6:99; 7:57; 25:48–50; 36:33–35 a další.

¹⁵ Cit. dle El-Naggar 2003, s. 10–11.

¹⁶ Za extenzivní výklad lze pak považovat mínění, že (např. dle El-Naggar 2003) koránské popisy hor představují ekvivalent moderního geologického poznání. To je oblíbený způsob apologetiky, který vlivným způsobem rozpracoval francouzský lékař a konvertita Maurice Bucaille, podle něhož Korán představuje předobraz moderního vědeckého poznání i v dalších oblastech. Srov. Bucaille 1995.

¹⁷ 7:74; verš 16:81 pak hovoří o tom, že Bůh lidem v horách poskytl „útočiště“ (*aknán*).

¹⁸ Jak si můžeme povšimnout, výraz „verš“, který se pro označení této základní textové jednotky uchytil v evropských překladech (zjevně jako analogie k členění biblického textu, z lat. *versus*), se zde míjí s významem původního konceptu.



a velkoleposti. Tento integrální přístup lze ilustrovat na další citaci: „On je ten, jenž rozprostřel zemi a vytvořil na ní hory pevně zakotvené i řeky; a od každého plodu učinil dvě pohlaví a dává zahalovat den nocí. A v tom věru jsou znamení pro lid přemýšlivý“ (13:3).¹⁹

Uvedená konceptualizace má důležitou vazbu na jednu ze základních os samotné islámské etiky a chápání náboženství vůbec. Očekávanou a žádoucí reakcí člověka na existenci těchto „znamení“, tj. dílčích manifestací dokonalého a uspořádaného světa, je vděčnost (*šukr*) k jeho Stvořiteli, která představuje i jeden z hlavních výrazů víry vůbec, stojící v opozici vůči „nevďěčnosti“, respektive v přeneseném a později i doslovném významu „nevíře“ (*kufr*).²⁰ Korán zde tak opět připisuje stvořenému světu přírody, a to včetně onoho nerostného, jednoznačně pozitivní hodnotu: samotná podoba a povaha světa je zde předkládána jako jeden z nejpřesvědčivějších důvodů pro přijetí pravé víry v Boha a jeho zjevení. Synonymita „znamení“ (*áját*), z nichž sestává text Koránu, a „znamení“ ve fenomenálním světě přírody pak v pozdějších (zvláště súfijských) výkladech někdy ústí do teze o existenci dvou „knih“, Koránu zjeveného a zaznamenaného (*at-tadwíní*) a „Koránu stvoření“ (*at-takwíní*), v nichž lze shodně číst a přibližovat se skrze ně Bohu.²¹

TŘETÍ MOTIV: ETICKÁ ROLE

Jakkoliv by se mohlo zdát, že rejstřík pozitivních aspektů připisovaných přírodě se s dvěma předchozími motivy již vyčerpá, Korán předkládá ještě další pozoruhodnou konceptualizaci jejích součástí. Různé součásti přírodního světa, což je třeba chápat jako velmi důležité, nejsou v Koránu reprezentovány pouze ve vztahu ke své účelovosti, a to ať už se jedná o jejich podíl na utváření důvěrně známého „obyvatelného“ světa, nebo o související roli manifestace Boží velikosti a dokonalosti (ta se může odvozovat například i od velkoleposti či sofistikovanosti přírodních jevů, nikoliv pouze od jejich účelnosti ve vztahu k lidským potřebám). Korán tyto „přírodniny“ vedle jejich více či méně „objektivního“ popisu na některých místech personifikuje, a dokonce lze i říci, že jim připisuje v určitém smyslu činnou či subjektivní povahu.

Tato subjektivita má zároveň vymezený smysl: mimolidské součásti stvoření manifestují svou podřízenost Bohu, jak je to vyjádřeno například ve verši súry Rád: „A sklání se před Bohem vše, co na nebesích i na zemi je, dobrovolně či nuceně, a stejně tak i stíny jejich, za jitra časného i večera pozdního“ (13:15). Na dalších místech koránského textu je toto dále specifikováno: „traviny i stromy“ (55:6), „ptáci“ (24:41), „sedm nebes i země“ (17:44), „slunce i měsíc“ (22:18), „zvíře každé“ (16:49), ti všichni „oslavují“ (*jušabbihū*; 22:41; 59:1) Boha či se mu „klaní“ (*jasdžudu*). Poslední termín, „klanění“ či „prostrace“ (*sadžd*), má pak zvláště silné konotace, neboť je totožný s tím, který označuje klíčovou část modlitby jakožto základní rituální povinnosti zbožného muslima (srov. 16:49; 55:6). V pozdější teologické tradici je to chápáno jako doklad toho, že stvoření je spontánně „[Bohu] poddávající se“, tedy *muslim* — na

19 Srov. též následující verš, kde se objevuje již zmiňovaná diverzita rostlin navázaná na přítomnost vody — opět předkládaná jako „znamení“ (13:4).

20 Srov. Izutsu 2002.

21 Nasr 1990, 95.



rozdíl od člověka, který je v tomto ohledu nadán volbou, související s jeho ambivalentním charakterem eticky rozporuplné bytosti.²² Tento motiv je též oblíbený u současných autorů rozvíjejících environmentální výklady Koránu.²³

Co je zde podstatné, na „slavení“ Boha se podílejí i hory (srov. 21:79; 22:18; 34:10; 38:18). Hory pak hrají ještě jednu výjimečnou roli, neboť figurují v jednom z mytémat, jimiž se v Koránu ontologicko-etický rozdíl mezi člověkem a zbytkem přírody ozřejmuje. V jeho centru stojí pojem *amána* (doslova „závazek“, „odpovědnost“), jenž poukazuje právě na odkázanost člověka aktivně dostát svým etickým povinností navzdory sklonům ke zlému (a který Ivan Hrbek, nikoliv nemístně, překládá jako „břemeno víry“). Motiv, který se objevuje v 33. verši súry al-Aḥzáb, zní: „Nabídli jsme břemeno víry nebesům, zemi i horám, ale ony odmítly je nésti a zalekly se ho; a vzal je na sebe člověk, ačkoli je nespravedlivý a nevědomý“ (33:72). Toto mytologické a poetické vyjádření tak dále zdůrazňuje aspekt hor jako nejen účelného a dokonalého, ale v určitém smyslu i životného stvoření, které existuje ve světě nejen „pro“ člověka, ale i „vedle“ něj, s vlastním specifickým posláním a vztahem ke Stvořiteli.

ČTVRTÝ MOTIV: HORY JAKO SYMBOL ZÁNIKU SVĚTA

Uváděný přehled by nebyl úplný, pokud by byl opomenut ještě jeden zásadní kontext, v němž hory v Koránu figurují. Tak jako jsou hory v koránské kosmologii symbolem stability a trvalosti, stávají se v rámci eschatologického mýtu popisujícího konec světa před posledním dnem (*jawm ad-dín*, *jawm al-qijáma*) symbolem jeho dezintegrace. Verš súry Muzammil tento den popisuje takto: „země a hory se budou třást a hory jak přesypy písečné se budou sesouvat“ (73:14). V dalších koránských pasáží se pak hovoří o tom, že hory budou „odfouknuty“ (77: 10), budou se podobat „rozcupované vlně“ (101:5) a „pohnou se z místa“ (81:3). Hory tak stojí vedle dalších přírodních entit a jevů (zvláště astronomických, které též symbolizují stabilitu světa a jeho předvídatelnost)²⁴ a figurují též ve vyobrazení konce světa.

SHRNUTÍ: VÝZNAMY PŘIPISOVANÉ HORÁM A TY, KTERÉ CHYBÍ

Co lze obecně říci o vnímání nerostů a zvláště hor, jež lze chápat jako symbol celého nerostného světa nacházejícího se pod povrchem země, v Koránu? Zřejmě ponejvíce to, že nevybočují z reprezentace zbytku „přírodní“ části stvoření. Je jim přiřkládán účel, který spočívá (na rozdíl od živé přírody, jež je zpravidla spojována s přímým užitkem, který přináší člověku) v zajištění stability země, jakožto protikladu nebes. Jejich existence je předkládána jako „znamení“ o existenci samotného Boha. A podobně jako další části stvoření se hory podílejí na „slavení“ Boha, jemuž se spontánně poddávají. Figurují též v jednom z klíčových koránských motivů, který upozorňuje na „břemeno víry“, nabízené mj. (vedle nebes a země) právě personifikovaným horám, ač ty se jej nakonec zřekly (a s ním i etické zodpovědnosti a náchylnosti ke zlému), a bylo tak svěřeno člověku. Reprezentace hor v Koránu (opět, stejně jako

22 Rahman 1989, s. 65.

23 Viz např. Masri 1992, s. 8.

24 Rahman 1989, s. 78–79.



u zbytku přírody) je tedy pozitivní. Tento závěr lze dále rozšířit a zobecnit na celý „nerostný svět“, pokud perspektivu obrátíme a zaměříme se na motivy, které v Koránu chybějí.

Horám, ale ani horninám, nerostům a „podzemí“ není v Koránu přisuzován žádný zřetelně negativní význam. Nejsou zdrojem nebezpečí. Nejsou spojovány s přítomností temných nebo démonických sil. Hory a podzemí tak jako by byly v Koránu „odkouzleny“ a zbaveny charakteristického chthonického významu, jenž je jim často přisuzován evropskou kulturou. Naopak, Korán na několika místech poukazuje na to, že podzemí se nikterak nevymyká z „normálního“ pozemského světa, neboť se jako všechny jeho další části nachází plně pod Boží mocí a kontrolou. Proto též praví: „a vše, co na nebesích je a na zemi, mezi nimi i pod povrchem země, Jemu náleží“ (20:6) a zároveň: „nespadne list žádný, aniž by On o něm věděl, a není zrnka v temnotách země ani stébla zeleného či uschlého, jež zaznamenáno by nebylo v Knize zjevné“ (6:59). Příznačně, ani peklo, v němž budou „nevědčíní“ (*kuffár*) potrestáni ohněm, se v islámské imaginaci nenachází v podzemí, kde si je představoval Dante a s ním i celá středověká i starší křesťanská kultura, nýbrž ve sféře „nadzemské“ pod nebesy.²⁵ K možným vysvětlením tohoto pojetí se ještě vrátím později.

HORY A NEROSTY V ISLÁMSKÉ RITUÁLNÍ PRAXI

Jakkoliv je textová tradice pro islám důležitá, nebylo by namístě ignorovat ani další aspekty vlastní islámu, jako každému náboženství. Ostatně, „materialitu“ náboženství, tedy jeho vztah k různým materiálním objektům (a vztah těchto objektů k náboženství a jejich význam v něm), nelze dost dobře zkoumat pouze skrze texty.²⁶

Pokusím se zde proto krátce věnovat pozornost roli „nerostů“ v islámské rituální praxi, která je v rámci této tradice velmi důležitá, protože náboženská identita (a zároveň „spása“) se definuje právě i jí, a to z určitého hlediska i více než „vírou“ ve významu přesné znalosti textové tradice (byť samotná víra v Boha a smysl jeho uctívání je přirozeně nepostradatelná). V tomto ohledu je třeba v první řadě uvést, že pro islámské rituály je charakteristická jejich „teocentričnost“. Všechny rituály jsou vykonávány v přímém vztahu vůči Bohu, který v islámu, jak je ostatně dobře známo, zapovídá uctívání cehokoliv stvořeného. Islámské rituály se proto zpravidla vyhýbají vztahování se k materiálním objektům, a pokud tyto objekty v rituálech figurují, je jim zpravidla upřen status posvátna (je sporné, zda islám tento koncept — především ve významu radikální dichotomie mezi posvátným a profánním, který mu dodala evropská sociologická tradice zvláště v díle Émile Durkheima — zahrnuje). Přesto se tyto rituály, z prosté povahy věci, materiálním objektům vyhnout nemohou (a tyto objekty pak ať posvátného).

Materialita islámských rituálů je do značné míry spojena s životem Proroka a v menší míře též dalších proroků a lze říci (jakkoliv to závisí i na uplatněné perspektivě), že hory a nerosty v ní mají ústřední místo. Bylo to ostatně v jeskyni Ĥirá' hory an-Núr nacházející se asi šest kilometrů od centra Mekky, kde Muḥammad obdržel

²⁵ Viz např. Gwynne 2002.

²⁶ Srov. Gruber 2017; Bieglow 2021.



své první zjevení, dle později zaznamenaného podání Ibn Isháqa, jenž v 8. století sestavil prorokův životopis sběrem orálních tradic.²⁷ V okolí Mekky se pak nacházejí další důležité hory, jako je hora Thawr, kde se Muḥammad skryl se svým společníkem Abú Bakrem při svém útěku do Medíny v roce 622,²⁸ jímž se též začíná islámský letopočet, a hora 'Arafát, kde v roce 632 pronesl své kázání na rozloučenou.²⁹ Dále též pahorky aš-Šafá a al-Marwa figurující ve starší prorocké tradici, podle níž právě mezi nimi putovala matka proroka Izmaela (*Ismá'íl*) Hagar (*Hádžar*), když hledala vodu pro sebe a pro svého syna (pramen, který na místě následně vytryskl, Zamzam, představuje též důležitý materiální artefakt posvátného areálu Mekky). Jak aš-Šafá a al-Marwa (srov. 2:158), tak pahorek 'Arafát hraje důležitou roli během poutních rituálů *ḥadždže*, jejichž součástí je mimo jiné také vrhání oblázků (*ramj al-džamarát*) zpodobňující kamenování satana v údolí Mína.³⁰

Bylo by možné zmínit řadu dalších hor či skal, které jsou pro islám významné, jako např. al-Džúdí, kde prorok Núh (Noe) přistál se svou lodí po skončení potopy světa (srov. 11:44), nebo skálu nacházející se ve středu Vznešeného okrsku (al-Ḥaram aš-šaríf) v Jeruzalémě (dnes obestavěnou tzv. Skalním dómem, Qubbat as-sachra, vystavěným okolo roku 690), ze které dle apokryfních vyprávění Muḥammad vystoupil na nebesa (*mi'rádž*) během své tzv. Noční cesty (*isrá'*).³¹

Obraťme se však k objektu, který je v islámské rituální praxi zřejmě tím nejdůležitějším: Ka'bě. Ka'ba je výjimečná po několika stránkách. Zaprvé tvoří středobod náboženského života, neboť právě Ka'ba určuje směr (*qibla*) modlitby (*salát*), která je základní každodenní náboženskou povinností, a zároveň i místem dalšího důležitého rituálu pouti (*ḥadždž*), kterou by měl každý zbožný muslim vykonat alespoň jednou za život a jehož součástí je obcházení (*ṭawáf*) této stavby.³² Zároveň ji lze považovat za jeden z mála případů, ne-li ve skutečnosti jediný případ, kdy se náboženský význam váže přímo a význačně k umělému, lidmi zbudovanému objektu (což není případ ostatních významných bodů, kde se — alespoň z hlediska rudimentární koránské tradice — vztahuje k lokalitě, typicky „posvátnému okrsku“, *ḥaram*).

Ka'ba představuje asi třináct metrů vysokou stavbu s obdélníkovým půdorysem. Sestává z více různých částí, v minulosti byla mnohokrát přestavována, a tradičně je „odívána“ do látky (*kiswa*). Ve své podstatě však jde o velmi prostou stavbu tvořenou zdívkou z černého kamene. Ka'ba má svůj původ v předislámském období, kdy sloužila jako kultovní centrum arabských kmenů na Arabském poloostrově, a vytvářela tak z Mekky, Muḥammadova rodiště, nábožensky významnou lokalitu. Muḥammadovo prorocké působení tuto roli nezrušilo — naopak integrovalo Mekku a její historickou svatyni do nového kultu, a to jako „dům“ (*bajt*) náležející Bohu, vystavěný na jeho rozkaz prorokem Abrahámem (*Ibráhím*) a jeho synem Izmaelem (*Ismá'íl*).

Součástí tohoto osvojení byla ovšem zároveň proměna Ka'by, kdy z ní byly odstraněny připomínky staršího kultu v podobě obrazů a soch „idolů“. Tím, co zůstalo, byla

27 Ibn Hishâm 2013, s. 114–117.

28 Tamtéž, s. 244–245.

29 Tamtéž, s. 647–650.

30 K poutním rituálům viz např. Wensick — Lewis 1986.

31 Viz např. Rabbat 1989; Omer 2021.

32 Viz pozn. 30 a 33.



právě jen prostá kamenná stavba, ozdobená dalším, tzv. černým kamenem (*al-ḥadžar al-aswad*) neznámého, podle některých meteorického původu, který též figuruje v poutních rituálech, kdy se ho poutníci během obcházení Ka'by pokoušejí po vzoru Muhammada políbit.³³

V určitém smyslu tak můžeme říci, že i v případě Ka'by je kámen tím, co stojí v centru rituální praxe. Ka'ba, spolu s horami a pahorky, mezi nimiž se odehrávají rituály *ḥadždže*, plní úlohu, kterou můžeme chápat v určitém smyslu jako nezbytnou: muslimové se sice ve svých modlitbách obrací k transcendentnímu Bohu, ale jsou to konkrétní místa, která náboženským úkonům dodávají prostorovou orientaci a spojují je s fyzickým světem materiality a tělesnosti. Je jistě důležité si uvědomit, že podstatou rituálů není přímo úcta k samotným objektům či místům. Je jí fakt, že takovou formu ortopraxe přikázal, prostřednictvím zjevení předaného proroku Muḥammadovi, sám Stvořitel. Není ale namístě ignorovat ani samotnou materialitu těchto objektů. Fakt, že u nich vystupují do popředí nerosty, pak nemusí být zcela nahodilý. Kámen, ať už v podobě přírodního geologického útvaru, nebo jako hlavní prvek stavby, je trvalý a zároveň amorfní — je těžké jej přemístit, čímž dobře slouží k vyznačení místa, zároveň je nesnadné si pod ním představit něco jiného, než čím je — totiž otisk hlubinných tvořivých sil přírody, potažmo Boha. Pro islám, který striktně odmítá idolatrii, tak může představovat ideální objekt pro strukturaci náboženského prostoru. Je vlastně těžké si představit, čím by mohl být nahrazen.

Tuto úvahu bychom přirozeně mohli rozvíjet dále, například pohledem na to, jak je ornamentální kamene často jedním z hlavních estetických prostředků náboženské architektury měřit. Je však nasnadě, že v tomto případě je vlivem kulturních a geografických rozdílů jakékoliv zobecnění mnohem komplikovanější.³⁴

33 Tak jako v ostatních případech má černý kámen ambivalentní status. Jakkoliv jeho uctívání vykazuje podobnost s uctíváním magických objektů, islámská teologická a právní tradice rezolutně odmítá, že by se jednalo o předmět nadaný speciálními vlastnostmi. Status kamene je tak (opět, jako jinde) odvozován z prorocké historie. Prvořadou úlohu zde hraje prostý fakt, že Muhammad z něj učinil součást Ka'by a poutních rituálů (včetně jeho líbání); povinností je tuto praxi či tradici (*sunna*) zachovat a držet se jí co nejpřesněji; naopak prokazovat podobnou úctu jiným objektům je zakázáno (tento skriptualistický, puristický pohled dobře vystihuje např. pojednání o poutních rituálech od Ibn Tajmíji; viz Ibn Taymiyyah 2013, s. 89–98). Ke starší historii kamene neexistují dobové prameny a v Koránu se nezmiňuje. V pozdější islámské tradici je naopak jeho původ dále rozpracován: Kámen byl snesen z nebe (odtud jeho údajný, dnes rozporovaný meteorický původ) andělem Gabrielem (*Džibrá'íl*) a byl vestavěn do Ka'by Abrahámem; podle koránských komentátorů též měl původně bílou barvu, ale zčernal buď kvůli hříchům lidí, nebo dotykům menstrujícími žen (viz Peters 1995, s. 6–7; 14–15). K dějinám kamene v pozdější islámské historii (kdy došlo mj. k jeho ukradení a rozbití) viz např. Peters 1994.

34 Je zde zároveň vhodné upozornit, že tyto kulturní a geografické rozdíly jsou přítomny v náboženské praxi islámu obecně. Se zřetelem k tomu by měla být chápána i „ideálně-typická“ interpretace, kterou zde provádím.



ZÁVĚR

Horám a nerostům je přisuzován pozitivní charakter (který do určité míry souvisí s celkově pozitivním chápáním stvořeného světa přírody). Hory a nerostný svět podzemí jsou prosty konotací zlého, démonického, tajemného či neznámého. Nerosty zároveň vstupují do rituality islámu, která byla představena jako částečně „petrocentrická“. Lze tento fakt, který stojí v určitém kontrastu vůči evropské kultuře, nějak vysvětlit?

Určité vysvětlení se nepochybně nabízí a lze jej hledat v samotných geografických podmínkách, do nichž je raná islámská kultura, která je úzce svázána s arabskou kulturou jako takovou, zasazena. V Evropě se lidské osídlení a s ním související civilizace vždy (a platí to do jisté míry i dodnes) rozvíjela primárně v nížinných oblastech, zatímco hory, vypínající se nad okolní terén, představovaly místo nedostupnosti, nehostinnosti a po dlouhou dobu i nebezpečí.

V Arábii a přilehlých oblastech tomu bylo do značné míry opačně: byly to zpravidla právě hory, které nabízely lepší klimatické podmínky a přírodní zdroje (zvláště v podobě vyšších srážkových úhrnů) oproti nížinám, představujícím naopak nehostinnou pouštinu, v níž bylo možno zabloudit a zemřít žízni. Koránský verš o tom, že Bůh lidem v horách poskytl „útočiště“ (16:81), je zde příznačný. To je ostatně i případ Hidžázu, hornaté oblasti na západě Arabského poloostrova, která jako jedno z mála míst trvalého osídlení zastávala roli kulturního a politického centra a ve které se islám zrodil.

Dalším faktorem je, že nerosty jsou v aridním podnebí mnohem bezprostředněji přítomné než ve vlhkých oblastech, kde představují svět „skrytý za“ příkrovem vegetace, tvořícím „normální“ kulisu okolního prostředí (odtud i negativní vztah k poušti, spojené s vizí environmentální katastrofy, který charakterizoval mimo jiné i představy evropských kolonistů přicházejících na Blízký východ v 19. století a ovlivňoval jejich hospodářské a sociální politiky).³⁵

Z tohoto hlediska se zdá být takřka nevyhnutelné, že je imaginace svázaná s krajinou a přírodou na Blízkém východě odlišná. Spojovat tuto okolnost s vnímáním hor a nerostů v Koránu a islámu je nepochybně hypotéza, kterou lze obtížně ověřit a nelze ji chápat ve smyslu (namnoze po právu) negativně přijímaného environmentálního determinismu.³⁶ Přesto by bylo podle mého názoru chybou tuto tezi a priori odmítnout.

Původ pozitivního vztahu ke kamenům a nerostům lze pak hledat i ve starší, předislámské historii Arabů, kde uctívání kamenů, teprve v pozdějším období přetvářených do figurální podoby, představovalo významný prvek náboženské praxe.³⁷ Přítomnost kamenů a nerostů v zásadních islámských rituálech ukazuje, že toto dědictví nebylo zcela zapomenuto. Přijetí Ka'by a jejího černého kamene do posvátné prorocké historie nového náboženství a její umístění do samotného centra islámské rituality lze pak chápat jako akt smíření, ustavující kontinuitu mezi novým zjevením, hlásajícím vládu všemocného transcendentního Boha, a dřívějšími představami hledajícími

³⁵ Srov. Davis — Burke 2011.

³⁶ McNeill 2010, s. 360–361.

³⁷ Viz např. Teixidor 1977, s. 62–76.

nábožensky významné v bezprostředně přítomné přírodě a krajině. Tato souvislost prastarého původu nemusí být pod nánosem bezpočtu kulturních významů, které islám jakožto náboženský, ale i sociální a politický fenomén po čtrnácti stoletích jeho existence obklopují, zřejmá, přesto je, jak bylo ukázáno, a to až už v kanonickém významu písemné tradice, nebo opakovaných aktech jednotlivých věřících, stále rozpoznatelná.



LITERATURA

- Al-Rawi, Munim M. „Earth Sciences“. In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science and Technology in Islam*. Eds. Salim Ayduz — Caner Dagli. Oxford: Oxford University Press, 2014, s. 187–190.
- Balda-Tiller, Monica. „Entre ciel et terre: La montagne dans l’imaginaire littéraire arabe médiéval“. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 135, 2014, s. 33–48.
- Biegłow, Anna (ed.). *Islam Through Objects*. London: Bloomsbury, 2021.
- Bucaille, Maurice. *The Bible, The Qur’an and Science: The Holy Scriptures Examined in the Light of Modern Knowledge*. Transl. Alastair D. Pannell. Lahore: Islamic Book Service, 1995.
- Davis, Diana K. — Burke, Edmund, III. *Environmental Imageries of the Middle East and North Africa*. Athens, Oh: Ohio University Press, 2011.
- El-Naggar, Zaghlu. *The Geological Concept of Mountains in the Qur’an*. Cairo: Al-Falah Foundation, 2003.
- Freudenthal, Gad. „(AL-)Chemical Foundations for Cosmological Ideas: Ibn Sīnā on the Geology of an Eternal World“. In *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300–1700: Tension and Accommodation*. Ed. Sabetai Unguru. Boston, MA: Kluwer, 1991, s. 47–73.
- Glacken, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Gruber, Christiane. „Back to Nature: The Votive in Islamic Visual and Material Cultures“. *Material Religion*, 13, 2017, č. 1, s. 99–101.
- Gwynne, Rosalind W. „Hell and Hellfire“. In *Encyclopaedia of the Qur’án*, vol. 2. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill, 2002, s. 414–420.
- Hughes, J. Donald. *What is Environmental History?*. 2nd ed. Cambridge: Polity, 2016.
- Ibn Hishām, ‘Abd al Mâlik. *The Prophetic Bibliography*. Transl. Muhammad Mahdi Al-Sharif. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2013.
- Ibn Sīnā. *The Physics of The Healing (Kitáb al-shifá’): A Parallel English-Arabic Text in Two Volumes*. Transl. a ed. John McGinnis. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.
- Ibn Taymiyyah. *The Rituals of Hajj and ‘Umrah*. Abridg. Hussayn ibn Abdullah aal ash-Shaykh. Transl. Ariff bin Abee Bakr Olla. Leicester: AhleDhikr, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 2002.
- Masri, Al-Hafiz B. A. „Islam and Ecology“. In *Islam and Ecology*. Ed. Fazlun Khalid — Joanne O’Brian. London: Cassell, 1992, s. 1–23.
- McNeill, John R. „Observations on the Nature and Culture of Environmental History“. *History and Theory*, 42, 2003, č. 4, s. 5–42.
- McNeill, John R. „The State of the Field of Environmental History“. *Annual Review of Environment and Resources*, 35, 2010, s. 345–374.
- Mikhail, Alan. „Introduction. Middle East Environmental History: The Fallow between Two Fields“. In *Water on Sand: Environmental Histories of the Middle East and North Africa*. Ed. Alan Mikhail. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 1–26.
- Mikhail, Alan. *Under Osman’s Tree: The Ottoman Empire, Egypt and Environmental History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.



- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin, 1990.
- Omer, Spahic. „The Significance of the Rock (Sakhrah) inside the al-Aqsa Mosque“. *Islamicity*, 22. května 2021. [online]. [cit. 16. 5. 2023]. Dostupné z: <https://www.islamicity.org/8651/the-significance-of-the-rock-sakhrah-inside-the-al-aqsa-mosque/>.
- Peters, F. E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Peters, F. E. *Mecca: A Literary History of the Muslim Holy Land*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Quranic Arabic Corpus. nedatováno. [online]. Dostupné z: <https://corpus.quran.com>.
- Rabbat, Naser. „The Meaning of the Umayyad Dome of the Rock“. *Muqarnas*, 6, 1989, s. 12–21.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Teixidor, Jaivier. *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Tlili, Sarra. *Animals in the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Trumbull, George R. IV. „The Environmental Turn in Middle East History“. *International Journal of Middle East Studies*, 49, 2017, č. 1, s. 173–180.
- Wensick, A. J. — Lewis, B. „Ḥadždj“. In *Encyclopaedia of Islam*, vol. III. Eds. Lewis, B. — Ménage, V. L. — Pellat, Ch. — Schacht, J. Leiden: Brill, 1986, s. 31–38.
- Wensick, A. J. „Ka'ba“. In *Encyclopaedia of Islam*, vol IV. Eds. Bosworth, C. E. — Van Donzel, E. — Lewis, B. — Pellat, Ch. Leiden: Brill, 1997, 317–322.
- Yamaguchi, Aya, Shigeyuki Okazaki. „Types of Mountains in the Qur'an: With a Focus on the Relationships between God and Man and Mountain“. *Intercultural Understanding*, 4, 2014, s. 43–49.