

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Téma: Kultické užití alkoholu v náboženství starověké Sýrie
Cultic Use of Alcohol in Religion of Ancient Syria

Autor: František Válek
Obor a ročník: Religionistika, čtvrtý ročník
Akademický rok: 2016/2017
Vedoucí práce: doc. Dalibor Antalík, Dr.

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

Podpis:

Rád bych zde poděkoval vedoucímu práce, doc. Daliboru Antalíkovi, za poskytnuté konzultace a pomoc při shánění sekundární literatury i primárních pramenů. Díky patří také všem, kdo se se mnou účastnili antropologických pozorování.

F. V.

Anotace

Předkládaná práce pojednává o užití fermentovaných nápojů v kultu starověké Sýrie. Základem je práce s pramenným písemným materiálem posbíraným z Emaru, Ugaritu, Mari, Alalaḫu, Tuttulu, Terqy a Ebly. Krom kultických, administrativních a právních textů je alkohol reflektován též z pohledu mytologie a epiky, jak se nám dochovala v ugaritských textech. Archeologický a ikonografický materiál je brán v potaz pouze velice okrajově, pro dokreslení představy. Nejvíce interpretačně zaměřenou část práce tvoří kapitoly o pojmání alkoholu v širším kulturním kontextu starověké Sýrie. Zde se projevuje vliv teorie o liminalitě a antistruktuře V. Turnera, částečné ovlivnění pojetím ambivalence u M. Douglas a poznatky M. Dietlera o alkoholu z pohledu antropologie. Nejdůležitějším poznatkem této práce je vztah mezi hostinou a obětí, především pojetí oběti jako hostiny a vice versa. Právě v kontextu hodování alkohol hraje zásadní roli jako opojný nápoj, nikoliv jako pouhá potravina.

Klíčová slova

náboženství starověké Sýrie, kult, alkohol, rituál, hostina, Turner, communitas, víno, pivo

Abstract

The presented paper deals with use of fermented beverages in cult of ancient Syria. The basis is work with written source material from Emar, Ugarit, Mari, Alalaḫ, Tuttul, Terqa and Ebla. Apart from cultic, administrative and legal texts, alcohol is also reflected from view of mythological and epic texts, as has been preserved in Ugaritic texts. Archeological and iconographical material is considered only briefly to illustrate the idea. The most interpretative part of the paper are chapters on perception of alcohol in wider cultural context of ancient Syria. Here we can see the influence of V. Turner's theory of liminality and antistructure, partial influence of M. Douglas's concept of ambivalence and M. Dietler's findings about alcohol from anthropological perspective. The most important finding of this paper is the relationship between feast and sacrifice, especially perception of sacrifice as feast and vice versa. It is in the context of feasting, where alcohol plays a crucial role as intoxicating drink, not as mere nourishment.

Key words

religion of ancient Syria, cult, alcohol, ritual, feast, Turner, communitas, wine, beer

Obsah

1.	Úvod.....	1
1.1.	Prameny a dosavadní výzkum alkoholu.....	2
2.	Lokálně-historické případové studie.....	5
2.1.	Emar	6
2.1.1.	Intronizace NIN.DINGIR ⁴ IM.....	6
2.1.2.	Další rituály a kultické scénáře.....	9
2.2.	Ugarit.....	10
2.2.1.	Marziḥ	11
2.2.2.	RIŠ JN – měsíc nového vína	15
2.2.3.	Alkohol v administrativních textech	15
2.3.	Jiné lokality.....	19
2.3.1.	Mari.....	19
2.3.2.	Alalaḥ.....	20
2.3.3.	Tuttul	21
2.4.	Archeologická a ikonografická evidence.....	22
3.	Reflexe kultu v mytických a epických textech.....	24
3.1.	Alkohol v mýtu	24
3.1.1.	Ba‘alovský cyklus.....	24
3.1.2.	KTU 1.23.....	25
3.2.	Alkohol v epice	26
3.2.1.	Aqhat	26
3.2.2.	Kirta.....	27
4.	Jak byly obětiny bohy zkonsumovány?	29
5.	Vývoj v čase, lokální rozdíly a synchronní syntéza.....	32
6.	Čisté či nebezpečné?.....	34
7.	Závěr	38
8.	Seznam zkratk	39
9.	Bibliografie.....	41
	Webové zdroje:.....	43
10.	Přílohy	44

1. Úvod

Touha po alkoholu je v lidstvu skoro až všeobecně zakořeněna. Možná ji v sobě máme zakódovanou již od dob, kdy jsme byly pouhou zvěří. I dnes totiž internet baví videa zvířat, která požívají zkvašené ovoce a pak se nemotorně pohybují krajinou.¹ Ať se jedná o opice, slony, losy či veverky, všichni mají společné jedno – zkvašené ovoce konzumují opakovaně a zdá se tedy, že záměrně.² Euforické nálady, pocity spřízněnosti s okolím, hození problémů za hlavu, možná zvířata motivuje stejně jako nás. Tuto spekulaci ale můžeme nechat stranou. Prakticky všude, kam vkročila lidská noha, se objevil alkohol, neboť zkvasit lze téměř cokoliv. Někteří badatelé dokonce jdou až tak daleko, že v touze po alkoholu spatřují primární impuls k neolitické revoluci.³ Není tedy divu, že v mnoha kulturách si fermentované nápoje našly své pevné místo též v kultu. Například kdesi v Tanzanii se antropologové dozvěděli, že kde není pivo, tam samozřejmě není ani rituál.⁴ Ambivalence, která je alkoholu vlastní vede logicky také opačným směrem – k zákazu, jak je možné často pozorovat např. v islámu nebo jako tomu bylo v naší vlastní kultuře třeba za prohibice v USA, či v omezení konzumace věkem. I zákazy a omezení jsou formou vyjádření se a zařazení této látky do struktury světa. Také ve starověké Sýrii si alkohol našel své místo. Dříve než však prozkoumáme jaké, je třeba si vytyčit některé výchozí pozice této práce.

Jednou ze základních otázek, kterou je třeba si položit je, jak vymezit kultické užití od užití jiného. Na tento problém jsem narážel opakovaně, jelikož každý badatel vidí kult jinak. Např. Pardee⁵ ani McLaughlin⁶ nepovažují *marzih*⁷ za součást kultu. Pro potřeby této práce budeme za kultické počínání považovat takové, které navazuje vztah člověka k božstvům pomocí činů *pozorovatelného charakteru*, ať již tato aktivita má záměr bohy uctít, vyživovat, komunikovat s nimi nebo si je zavázat. Pouhá kontemplace by tedy do tohoto vymezení nespadla, ačkoliv kontemplace, které předchází aktivní výběr místa, třeba i oběť či pouhé zapálení svíčky, jako akt, který má umocnit prožitek či zvýšit účinnost, by do kultu již spadala. Obdobně například sen, ve kterém je spícímú sděleno poselství, není kultickým aktem, může však ke kultickému počínání vést. Sen také může být aktivně vyvolán a tím se, dle mého pojetí, do kultu dostává. Kultické akty mohou být činem skupiny i jednotlivce, jsou součástí oficiální i soukromé zbožnosti (k té však

¹ Například *YouTube*, „African Animals Getting Drunk From Ripe Marula Fruit“, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=TsDbEvo1gHo&t=148s> [online, cit. 24. 4. 2017].

² Ve Švédsku je dokonce doložen případ, kdy touha po skvašeném ovoci uvěznila losa ve větvích stromu. Viz Asor, „Joy Plants' and the Earliest Toasts in the Ancient Near East“, dostupné z: <http://asorblog.org/2017/03/07/joy-plants-earliest-toasts-ancient-near-east/> [online, cit. 4. 5. 2017].

³ Např. Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“, *Annual Review of Anthropology* 35 (2006), 233, či Damerow, „Sumerian Beer: The Origins of Brewing Technology in Ancient Mesopotamia“, *Cuneiform Digital Library Journal* 2012:2, 1.

⁴ Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“, 232.

⁵ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Writings from the Ancient World, Vol. 10. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002, 227.

⁶ McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Boston: Brill, 2001, 69.

⁷ Slavnostní událost (zároveň instituce a společenství), která je spojena s konzumací alkoholu, viz kap. 2.2.1.

nemáme v našem případě přístup). Na hraně tohoto pojetí stojí např. rituální stvrzování smluv, kde vztah k božkému světu není vždy explicitně vyjádřen.

Vzhledem k povaze pramenů a jazykové vybavenosti je tato práce zaměřena především na evidenci z 2. tisíciletí př. n. l. Ve stručnosti se však budeme věnovat též tisíciletí třetímu a v některých případech narazíme též na zmínky z prvního.

Jak se v průběhu psaní ukázalo, není vždy dost dobře možné odtrhnout samotný alkohol a jeho užití v kultu od motivu hostiny. Proto se hody budou linout celou prací. Při čtení bychom měli mít vždy na mysli, že pokud mluvíme o hostině, implicitně počítáme s konzumací alkoholu. V tomto směru pak tato práce vykračuje částečně i mimo hranice výše vytyčené směrem k nekultickému rituálu, jakým hostina také byla a stále je. Tyto hranice je třeba překračovat též kvůli pochopení role, kterou měly fermentované nápoje z širšího kulturního pohledu.

V práci se budou průběžně objevovat koncepty liminality, konkrétně její projev jako *communitas*, tak jak je popsal, i s jejím rozdělením na *spontánní*, *normativní* a *ideologickou*, Victor Turner v *Průběhu rituálu*.⁸ Užití alkoholu, jako opojného nápoje, totiž má, dle mého názoru, primárně vést právě k tomuto stavu. Na chápání role alkoholu jako ambivalentní potraviny měla vliv Mary Douglas, především *Purity and Danger*.⁹ Oba autoři jsou však v práci přítomni spíše v pozadí.

1.1. Prameny a dosavadní výzkum alkoholu

Emarské texty jsem čerpal především z Flemingových zpracování, které fungují jednak jako zdroj pramenného materiálu, zároveň také jako komentář a interpretace. Jedná se o tyto: *Time at Emar*,¹⁰ *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*¹¹ a jeho příspěvek v *Context of Scripture*.¹² Neprošel jsem tedy zajisté mnoho textů, které by si mohly zasloužit naši pozornost, nicméně nejdůležitější nálezy z Emaru, týkající se náboženského života, jsou tímto pokryty.

Ugaritské tabulky psané hláskovým klínopisem jsou sesbírány v KTU. V kombinaci s DUL, který krom slovníku funguje též jako poměrně dobře zpracovaný rejstřík výskytů, se vhodné ug. texty hledaly poměrně snadno. Výběr textů, doplněný o kratší komentář a interpretaci, poskytl též *Ritual and Cult at Ugarit*.¹³ Pro tuto lokalitu také velice pomohla příručka *Sources for Ugaritic ritual and sacrifice*,¹⁴ která dává stručný komentář k textům KTU 2–10, tedy těm, které samo KTU neřadí mezi texty literární a náboženské. Poskytuje také přehled akkadských textů z Ugaritu, ke kterým jinak nemám přístup. Díky rejstříku bylo možno dohledat výskyt výrazů *jn* (ug.) a *karānu* (akk.), znamenajících *vino*, a navíc vyloučit výskyt piva v ugaritských textech spojených s kultem. Pro

⁸ Turner, *Průběh rituálu*, Brno: Computer Press, 2004.

⁹ Douglas, *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, New York: Routledge, 2005.

¹⁰ Fleming, *Time at Emar: the Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000.

¹¹ Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: a Window on Ancient Syrian Religion*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992.

¹² Fleming, „Rituals from Emar“, in: Hallo (ed.), *The Context of Scripture: vol. 1, Canonical Compositions from the Biblical World*, New York: Brill, 1997, 427–443.

¹³ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*.

¹⁴ Clemens, *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice*, Münster: Ugarit-Verlag, 2001.

rychlou orientaci v mytických a epických textech jsem sáhl především po UNP a NSDB. Archeologická evidence z Ugaritu je převzata z knihy *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra* od Marguerite Yon.¹⁵ Tato publikace sloužila jako základ kap. 2.4. o archeologii a ikonografii.

Marijské texty, souborně vydávané v edici ARMT, jsou pro nás těžko dostupné. V knihovnách naší univerzity bohužel nejsou k dispozici zdaleka všechny díly a orientaci v nich komplikuje buď absence glosáře, či jeho nedostatečné zpracování. Je tedy možné, že se mi pouze nepodařilo na vhodné texty narazit a Mari ještě skrývá informace, které by náš pohled mohly změnit.

Kapitola o Alalaḫu vychází z Wisemanových AT. Poskytují sice rejstřík, který zmiňuje jak sum. KAŠ (akk. *šikarum*) – pivo, tak sum. GEŠTIN (akk. *karānum*) – víno, ukázalo se ale, že ani zdaleka nepokrývá všechny výskyty. Rozsahem našťestí (či bohužel) AT nejsou veliké, takže bylo možné projít všechny texty, jen aby se ukázalo, že ke kultu samotnému se vlastně prakticky nevyjadřují.

Texty z Ebly jsou zpracované i online v projektu *Ebla Digital Archives*,¹⁶ které se drží signování dle ARET. Neposkytují překlady, ale fulltextové vyhledávání velice usnadňuje práci.

TFR 2 pokrývá nerozsáhlou evidenci z města Terqa. Kvalitní glosář i tabulka s časovým zasazením a určením typu textu jsou velice ku pomoci.

Dosavadní výzkum kultického užití alkoholu na obecné, transkulturní, rovině není široký. Většina výzkumů fermentovaných nápojů se soustředila na jeho problematickou stránku, a to jak z pohledu medicíny, tak z pohledu sociálně-patologických jevů. Tuto perspektivu se pokusila překonat Mary Douglas ve sborníku *Constructive Drinking*.¹⁷ Poskytuje tak mnohé podněty pro vnímání alkoholu jako pozitivní síly. Alkoholu se z antropologického hlediska věnuje také Michael Dietler.¹⁸ Pohled na starověký Přední východ však ani u jednoho nenalezneme.

V únoru 2017 proběhla na University of Pennsylvania konference o alkoholu ve starověkém světě.¹⁹ Z příspěvků žádný nebyl věnován lokalitám ve starověké Sýrii, nicméně jinak je záběr široký dost a obsažena byla i religionistická témata. Bohužel zatím není dostupný žádný písemný výstup. Sborník byl naopak vydán pro konferenci věnující se alkoholu na starověkém Předním východě.²⁰ Věnuje se též tématům týkajícím se Sýrie.

Dosavadní výzkum se věnoval především obecnému pohledu na hostinu a alkohol tedy hrál spíše okrajovou roli. Jak jsme již viděli výše, hodování je v prostředí starověké Sýrie na alkohol ale silně navázáno. Bádání tímto směrem je tedy relevantní. Pro nás nejdůležitější je Belnapova monografie *Fillets of Fatling and Goblets of Gold*,²¹ která se věnuje užití výjevu hodování

¹⁵ Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006.

¹⁶ *Ebla Digital Archives*, dostupné z: <http://virgo.unive.it/eblaonline/cgi-bin/home.cgi> [online, cit. 2017-04-08].

¹⁷ Douglas (ed.), *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Oxon: Routledge, 2010, first published Cambridge University Press, 1987.

¹⁸ Např. Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“.

¹⁹ *University of Pennsylvania*, „CAS Graduate Student Conference 2017 - Alcohol in the Ancient World“, dostupné z: <http://www.sas.upenn.edu/ancient/grad-conf.html> [online, cit. 29. 4. 2017].

²⁰ Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East: Papers of a Symposium Held in Rome, May 17-19, 1990*, Padova: Sargon, 1994.

²¹ Belnap, *Fillets of Fatling and Goblets of Gold: the Use of Meal Events in the Ritual Imagery in the Ugaritic Mythological and Epic Texts*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.

v ugaritském písemnictví. Má nicméně také širší kulturní přesah. Hostině v mnoha kulturách se věnuje *Feasts* editované M. Dietlerem.²² Obsažena je i kapitola o starověkém Předním východě.²³

Pro samotnou Sýrii tedy užší výzkum zatím není dostatečný, oproti sousední Mezopotámii byla v tomto směru značně opomíjena. Práce je tím pádem vystavěna především na pramenném materiálu.

²² Dietler, Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 2010.

²³ Schmandt-Besserat, „Feasting in the Ancient Near East“, in: *ibid.*, 391–403.

2. Lokálně-historické případové studie

V následujících podkapitolách probereme několik jednotlivých případů. Zaměříme se především na textovou evidenci, ale pro dokreslení kontextu sáhneme i po archeologickém a piktografickém materiálu.

Výběr textů je skromný, zvoleny jsou však tak, aby pokryly co možná nejširší typologii textů, na které jsem narazil. Velice často jsou totiž strukturálně v podstatě totožné. Zastoupeny jsou zde rituály jak krátké, tak rozsáhlé komplexy probíhající dny, týdny i měsíce. Exkurz provedeme též směrem k textům administrativním a právnickým, které nám poskytují další cenné informace. Věnujeme se příkladům z různých lokalit²⁴ i časových období, aby mohly poskytnout oporu pro závěrečnou synchronní a celosyrskou syntézu, nebo ji věrohodně vyloučit. Jednotlivé kapitoly jsou z toho důvodu strukturovány primárně dle lokalit, nikoliv dle tematických celků. Jak již bylo řečeno, záběrem této práce je především evidence z 2. tisíciletí př. n. l., ale zmínky o alkoholických nápojích zapojených do kultu se nám zachovaly i z tisíciletí předchozího.

Ze starosyrské Ebly se dochovaly např. tabulky popisující obřady královských svateb.²⁵ V rámci aktivit konaných v textu ARET 11.1 se setkáváme s pivem i vínem na mnoha místech – jako obětinou (pravděpodobně předkladnou) pro boha Kura, který má archetypální manželskou roli. Tyto nápoje hrají také roli obětin určeným městským bohům (v některých případech snad i deifikovaným předkům) v mnoha lokalitách, které novomanželé navštívili během cesty do královské nekropole v Nenaši. Zajímavostí v tomto ohledu je, že v druhém textu – ARET 11.2 – který je jinak strukturálně velice podobný, se setkáváme pouze s pivem, navíc v daleko menší míře, a ne při stejných příležitostech. Je tedy možné soudit, že tento druh obětin nebyl zdaleka fixní. Je ale zřejmé, že se s ním laborovalo, a to i během jiných rituálů – opět jako předkladná oběť je např. v textu ARET 10.57, svátku na počest nočních bohů.²⁶

Zmínky o alkoholu z konce třetího tisíciletí př. n. l. máme i z města Terqa. V několika právních textech²⁷ je v kolofonu platnost smlouvy potvrzena tím, že svědci jedli chléb a pili pivo, případně se i pomazali olejem. Za povšimnutí zajisté stojí, že takovýto kolofon obsahují všechny právní texty uvedené v TFR 2 z éry *šakkanakků*,²⁸ právní texty z pozdějších období však již mají formu jinou a pivo se v nich neobjevuje (snad jedině text TFR 2 ř. 9–4 z období vlády Jaḥdun-Lima,²⁹ pojednávající o sňatku, pivo zmiňuje, vzhledem k částečné lakuně je to však nejisté). S analogickou situací se setkáváme například i v jednom právním textu z Mari (ARMT 8.13), kde svědci jedí, pijí z poháru (leč určení nápoje chybí) a mažou se olejem. Glosář TFR 2 kupodivu neuvádí žádné

²⁴ Viz *map. 1* v příloze.

²⁵ Texty v českém znění viz Čech, „Pořad královské svatby z Ebly I“ a „Pořad královské svatby z Ebly II“, in: NSDB, 250–271. Jedná se o texty ARET 11.1 a 11.2.

²⁶ Česky Antalík, „Pořad svátku k počtě nočních bohů z Ebly“, in: NSDB, 222n.

²⁷ Jedná se o texty TFR 2 8-1, 9-1, 9-2, které jsou popisem smlouvy o nemovitém majetku, text TFR 2 8-2, který je smlouvou o adopci, a text TFR 2 7-1, který pojednává o dědictví.

²⁸ Cca 22. a 21. stol. př. n. l. (dle jiné datace až do 19. stol. př. n. l.).

²⁹ Marijský panovník, vládl ke konci 19. stol. př. n. l. Van de Mierop, *Dějiny starověkého Blízkého východu okolo 3000-323 př. Kr.* Praha: Academia, 2010, 299.

výskyty výrazů pro víno, Terqa tak stojí po boku Tuttulu³⁰ kontrastně k Ugaritu, kde je situace přesně opačná.

S vědomím, že 2. tisíciletí tedy nepřineslo kultické užití alkoholu jako novinku, ale jako věc již zaběhlou, se můžeme podívat na několik případových studií z Emaru a Ugaritu, které nám reprezentují starosyrský kult nejlépe. Jejich pohled doplníme kratším pohledem na texty z Mari, Alalahu a Tuttulu. Ani potom však alkohol nemizí z náboženského života, kvůli povaze pramenů z 1. tisíciletí se tomuto období již nebudeme věnovat napřímo.

2.1. Emar

2.1.1. Intronizace NIN.DINGIR ^dIM

Rituál intronizace kněžky atmosférického boha (pravděpodobně tedy Haddy/Ba'ala, v textu však pouze pod ideogramem ^dIM) se nám dochoval z několika fragmentů³¹ Tento rituál se odehrával pravděpodobně po dobu devíti dnů³² a měl ve zkrácené podobě následující průběh: Budoucí kněžka je nejprve vybrána pomocí losů (konkrétní průběh losování je nejasný, z textu se ale zdá, že pro tento úřad může být vybrána jakákoliv žena z Emaru a že losování je prováděno před zraky ^dIM), následně je pomazána olejem a den poté i ostříhána. Stříhání předchází i následuje několik procesí s božskou zbraní. Následuje hodování, kterého se účastní nejen jiní kultičtí aktéři z Emaru, ale také král Emaru i králové jiných měst (nebo je pro ně alespoň připraven hodovní stůl). Téhož večera je budoucí kněžka znovu pomazána. Dalšího dne je kněžka oděna do roucha a jsou připraveny stoly na hostinu pro bohy (^dIM, Ĥebat, podsvětní božstva) a taktéž jiní aktéři hodují. Proběhne několik dalších procesí s božskou zbraní, několik dalších hostin na několika různých místech a večer je kněžka intronizována. Jsou jí nasazeny náušnice a prsten a její hlava je zahalena do červené látky. Její bratři jí pak odnesou na ramenou do domu jejího otce. Starší města i další lidé se jí klaní, je štědře obdarována a má v držení božskou zbraň. Následujících několik dní se opět bohatě hoduje. S kněžkou je zacházeno jako s nevěstou, dostává další dary, obětuje bohům a je omývána. Závěrem je ještě obětován býk, který se účastnil procesí, a je rozdělen mezi aktéry. Znovu se hojně hoduje. Text je zakončen seznamem dávek, které jsou určeny jako odměna za vykonávání úřadu.

Jak vidno, průběh tohoto rituálu je poměrně členitý a složitý. Provází ho neustálá změna místa a mnoho dalších kultických úkonů. V jednotlivých fázích rituálu je obětováno mnoha různým bohům mnoha způsoby, jejich *sikkānu* (kamenné stély) jsou pomazávány olejem atp. V rámci tohoto komplexního dění je pak s alkoholem nakládáno několika způsoby.

- 1) Alkohol je použit jako přímá (zároveň však často ne příliš specifikovaná) oběť bohům:

4 ... 1 UDU 1 ^{du}gú-³u-ú 1 ĥi-zi-bu KAŠ.GEŠTIN

...1 ovci, 1 nádobu qu'ú, 1 nádobu ĥizzibu vína

³⁰ Kap. 2.3.3.

³¹ Jsou to následující: Msk 731027, 74245, 731042, 74286a, 731061, 74274, 74286e. V textu se držím zkompletování dle Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess...*, 10–30 a to včetně jeho čtení klínopisných znaků.

³² Časové určení není stoprocentní, více viz lbod., 65nn.

- 5 *a-na pa-ni* ^dIM *i-na-qu-ú...* *před tváří* ^dIM *obětuji...*
 6 ... *i-na qa-du-ši ša gal-lu-bi* DINGIR.MEŠ ^{ur}E-mar ... *Při slavení postřezin všechny bohy města Emaru*
gáb-bá iš-tu NINDA.MEŠ KAŠ-MEŠ *ú-qa-da-šu* *uctí chlebem a pivem.*

Častá je v tomto kontextu (explicitní) předkladná oběť a v některých případech se jedná i o popis, který připomíná přípravu lidské hostiny:

- 11 ... 7 ^{ninda}*nap-ta-nu* ... *Sedm chlebů jídelních*
 12 7 NINDA UD.DU.MEŠ 2 NINDA UD.DU *sedm chlebů sušených, 2 chleby sušené s ovocem*
 GURU.MEŠ *ana* IGI DINGIR.MEŠ GAR-nu *před bohy položí, nádoby naplní vínem...*
 KAŠ.GEŠTIN *ka-sà-ti ú-ma-lu-u...*
 24 4 ^{gis}BANŠUR *a-na pa-ni* DINGIR.MEŠ GAR-nu... *čtyři stoly před bohy položí...*

Řádek 24 pokračuje dále podobným popisem, jako je tomu v případě hostiny na ř. 15–16 přeložené níže. Část je však v lakuně a alkohol se ztratil pravděpodobně právě v ní. Když se znovu objevuje, není již jisté, zda patří k této pasáži. Je však důležité si tohoto úryvku všimnout. Bozi totiž hodují sami, bez lidských aktérů, a je s nimi nakládáno prakticky identicky.

- 2) Jako součást hostiny určené pro aktéry a hosty rituálu intronizace je alkohol užit například takto (dokonce v kombinaci s přímou obětí bohům):

- 15 ... *a-na É* NIN.DINGIR 4 ^{gis}BANŠUR.MEŠ *ša* 3 ... *v domě kněžky připraví čtyři stoly o třech*
 TA.ÀM ^{ninda}*nap-ta-nu i-šak-kán-nu* *jídelních chlebech*
 16 1 ^{gis}BANŠUR *ša* NIN.DINGIR *ma-ḫi-ri-ti* 1 *jeden stůl pro předchozí kněžku, 1 stůl pro kněžku*
^{gis}BANŠUR *ša* NIN.DINGIR ^{ur}Šu-mi 1 ^{gis}BANŠUR *ša* *města Šumi, 1 stůl pro maš³³artu^f*
^f*maš-ar-ti*
 17 1 ^{gis}BANŠUR *ša* LÚ LUGAL KUR *ša* ^{ur}E-mar 1 *1 stůl pro krále města Emaru, 1 stůl pro krále*
^{gis}BANŠUR *ša* LUGAL *ša* ^{ur}Ša-tap-pí *i-na ŠÀ-šu-nu města Šatappi. Na ně porci skopového*
 UZU UDU
 18 *ù* 1 TA.ÀM NINDA UD.DU SISKUR 1 TA.ÀM *a na každý po jednom chlebu sušeném (jako)*
 DUG.KAŠ.ŠE 1 TA.ÀM ^{du}*maḫ-ḫa-ri* KAŠ.MEŠ.ŠE *oběť, po jedné nádobě piva ječného, po jedné*
 TI-u *maḫḫaru nádobě piva ječného dostanou.*
 19 *a-na* DINGIR.MEŠ *gáb-bi ša* ^{ur}E-mar 1 TA.ÀM *Pro všechny bohy města Emaru po jednom*
^{ninda}*nap-ta-nu* 1 TA.ÀM *ḫi-zi-bu* KAŠ.MEŠ.ŠE *jídelním chlebu, po jedné ḫizzibu nádobě ječného*
 NINDA.GUR₄.RA Ì.GIŠ ^{gis}ERIN.NA GURUN.MEŠ *piva, chléb keršu, ovoce (jako) oběť bohům*
 SISKUR *a-na* DINGIR.MEŠ *ú-za-zu* *rozdělí.*

V této pasáži je krásně zobrazen výjev, kterým je protkána celá intronizace. Aktéři velice často hodují, a to na rozličných místech a v různém složení. Z textu se však nedá vypožorovat, že by změna místa či to, kdo se jednotlivých hostin zrovna účastní, mělo jakýkoliv vliv na podávaný alkohol či pokrm. Stejně jsou pohoštěni králové, kněžky, kněží, dokonce i bozi.

³³ Jendá se o typ kněžky.

Bylo by lákavé vidět tuto pasáž jako propojení božské a lidské hostiny. Není to však z textu zřejmé, naopak se zdá, že oběť bohům je sice na hostinu navázána, ale vzhledem k tomu, že bohům nejsou připraveny zvláštní stoly, tak jako ostatním, kdo jsou pohoštěni, můžeme spíše usuzovat na jinou formu oběti. Možná se jedná o dávky, které musí hostitel dodat do všech chrámů, které v Emaru jsou, snad ve formě „výslužky“ pro ty, kdo se hostiny nemohou účastnit přímo, ale pouze symbolicky. Ideologicky jsou takto ale bozi na hostině každopádně přítomni.

3) Alkohol je užit také jako výplata pro kultické aktéry a jako naturální dávky pro samotný úřad kněžky po celou dobu jeho výkonu:

87	5 <i>ḥu-bu</i> KAŠ.GEŠTIN 2 ^{giš} <i>ku-du-ru</i> GEŠTIN 2 ^{giš} <i>ku-du-ru</i> ^{giš} ḤAŠḤUR	pět <i>ḥubu</i> vína, dvě <i>bedýnky</i> vinných hroznů, dvě <i>bedýnky</i> jablek,
88	2 ^{giš} <i>ku-du-ru</i> ^{giš} ḤAŠḤUR.KUR.RA 1 DUG GA.MEŠ 1 GA.ḤAB GAL 1 ^{giš} PA ZÍZ 1 ^{giš} PA ŠIM	dvě <i>bedýnky</i> meruněk (?), jednu <i>nádoby</i> mléka, jedno velké <i>kysané mléko</i> , jednu <i>parisu emmeru</i> , jednu <i>parisu bappiru</i> , ³⁴
89	3 <i>qu-’u-ú</i> KAŠ.Ú.SA-a 2 <i>ta-pal</i> ^{kuš} E.SIR 2 ^{kuš} ŠUḤUB 2 MAŠ.DÀ	tři <i>nádoby</i> <i>qu’u</i> sladového piva, dva <i>páry</i> sandálů, dva <i>kožené výrobky</i> , dvě <i>gazely</i>
90	2 KU ₆ 4 MUŠEN.MEŠ ša MU.1.KÁM <i>iš-tu</i> É DINGIR.MEŠ <i>i-na-an-dí-nu-ši</i>	dvě <i>ryby</i> , čtyři <i>ptáčky</i> jeden rok staré z chrámu bohů jí dají.

Jedná se pouze o kratší výsek z celé pasáže o přidělu, avšak o jediný, kde se objevuje alkohol. Výčet se zde zabývá více předměty, než je tomu ve zbytku textu, což je pochopitelné vzhledem k tomu, že se již nejedná o oběť, ale o dávky, které mají na zřeteli i jiné aktivity než pouhé stravování, ač to zůstává ústředním motivem.

Úplným závěrem (ř. 91–94) je ještě zapsána poznámka ke smrti kněžky, jelikož držení úřadu bylo pravděpodobně doživotní.³⁵ Je zde popsáno, co má být součástí (pravděpodobně pohřebních?) obětí, možná i hostiny. Alkohol zde může být schován pod lakunou, kde ještě čteme označení nádoby *ḥizzibu*.

Z tohoto textu je tedy zřejmé, že alkohol byl používán bok po boku s ostatními alimentárními obětinami. Pivo i víno patřilo neodmyslitelně k obětem provázejícím kultické obřady. Walther Sallaberger poznamenává, že se v Emaru nesetkáváme s tím, že by víno bylo součástí hostin, ale že bylo vždy pouze obětováno bohům, a nikoliv rozdáváno lidským participantům.³⁶ Jak jsme viděli, minimálně v ř. 87 v rituálu intronizace je ale víno použito jako součást dávek pro kněžku. Obecně vzato je však Sallabergerovo tvrzení blízko skutečnosti a víno si svůj vyšší status ponechává. Zároveň je však odůvodněné se domnívat, že i víno, co bylo určeno pouze bohům, bylo nakonec

³⁴ Chléb určený k výrobě piva.

³⁵ Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess...*, 291.

³⁶ Sallaberger, „Home-made Bread, Municipal Mutton, Royal Wine. Establishing Social Relations during the Preparation and Consumption of Food in Religious Festivals at Late Bronze Age Emar“, *eTopoi: Journal for Ancient Studies*, Special Vol. 2 (2012), 161.

vypito kultickými aktéry, stejně jako zkonsumovali další alimentární obětiny.³⁷ Když budeme sledovat kdo přináší jaké druhy obětí, vyvstane nám vize společnosti, kde se na chodu chrámů podílí celá společnost dle toho, jak kdo může přispět. Právě na králi bylo, aby dodal víno, případně i další hodnotné komodity. Můžeme zde pozorovat paralelu s Ugaritem, kde víno bylo podobně elitní záležitostí. Ze všech ostatních alimentárních obětí však dostanou svůj podíl všichni, kdo se rituálu zúčastnili.³⁸ Byla tak zdůrazněna spolupráce jednotlivých vrstev společnosti a jejich ideální jednota. Zároveň však byla zdůrazněna i stratifikace společnosti, jelikož lidé z vyšších vrstev mohli jíst právě třeba v chrámu, či chrámovém okrsku, zatímco lidu, pokud se aktivně účastnil například v procesích, se dostalo menších porcí, pravděpodobně mimo chrám.³⁹ Žádný bůh ani aktér nebyl v případě našeho ukázkového textu opomenut, všem se dostává hojného pití i jídla. Častěji se samozřejmě objevují ústřední účastníci – samotná kněžka, či z božstev právě Hadda.

Nesetkáváme se zde s libací fermentovaných nápojů (alespoň ne zřetelně a jasně uvedenou). Všechny obětiny hrají také roli naturálních dávek. Část z nich je odměnou již během intronizace, část si aktéři odnášejí domů nebo jim je přislíbena do budoucna. V rituálním popisu nejsou opomenuty ani poslední věci člověka, když se závěrem vyjadřuje k tomu, co se má dít po smrti kněžky.

2.1.2. Další rituály a kultické scénáře

Obdobné užití alkoholických nápojů a celkově velice podobný průběh, jako intronizace kněžky bouřného boha, má v Emaru např. intronizace kněžky *maš'artu* (Emar 370).⁴⁰ Jiné rituály však mají mimo ony aspekty také svá specifika, která rozšiřují naše informace a perspektivu. Podíváme se na několik detailů ze *zukru* festivalu (Emar 373), šestiměsíčního ordo pod dohledem věštce (Emar 446) a rituální scénáře pro dva měsíce na sebe napojené (Emar 452 a 463).

Největším specifikem *zukru* festivalu je pravděpodobné rozdělení alkoholu také mezi lid. Bohužel se zde mluví pouze o nádobách. Vzhledem k tomu, že do nádob se ukládal i ječmen, emmer, dokonce i chléb je tedy ale nejisté, že v nádobách bez určení, které se objevují i v jiných textech a v mnoha situacích, byl právě alkohol. Kdyby byl, jednalo by se nejspíše o pivo – na základě toho, co jsme zmiňovali výše. Zajímavostí je i to, že kolofon, který obsahuje seznam součtů obětí obsahuje pouze zvířata během festivalu poražená a žádné jiné obětiny, které se v textu vyskytují – jako alkohol či chléb. V Emaru tedy vyvstává problém, na který narazíme také v Ugaritu – jaká je vazba součtu obětí a administrativních textů k samotnému kultu? Ani v jedné z těchto lokalit se totiž obětiny vyčtené v administrativě nepřekrývají s obětinami z rituálních textů.

Šestiměsíční ordo je pro nás důležité zmíněním měsíce *marzaḥani* a skupiny označené jako *lidé marzaḥu*. Pravděpodobně se jedná o kultickou asociaci, kde nadměrná konzumace alkoholu hraje zásadní roli. Více je tato instituce probrána v kapitole 2.2.1. o *marziḥu* v Ugaritu.

³⁷ Více o konzumaci obětí určených bohům v kapitole 4.

³⁸ Sallaberger, „Home-made Bread...“ 164–165.

³⁹ *Ibid.*, 170. Během intronizace kněžky bouřného boha lid pravděpodobně úlohu nehraje, alespoň ne vyřčenou. Jinak je tomu při slavení *zukru* festivalu.

⁴⁰ Viz např. Antalík, „Pořad intronizace Aštartiny (?) kněžky z Emaru“, in: NSDB, 283–288.

Dva popisy na sebe navazujících měsíců *Abi* a *Dagan*⁴¹ nám zase zachovaly informaci o použití nádoby na pivo a víno přímo určené pro předkladnou oběť. Zapisované byly ^{DUG}*maḥ-ḥa-ru* KAŠ.ŠE a ^{DUG}*maḥ-ḥa-ru* KAŠ.GEŠTIN,⁴² překlad *překladná nádoba* je tedy v podstatě doslovný.

2.2. Ugarit

Texty z Ugaritu, pocházející z 2. pol. 2. tisíciletí, nám přinášejí zásadní příspěvek ke kultickému užití alkoholu ve starověké Sýrii. Jmenovitě se jedná o text KTU 1.114, který popisuje událost *marziḥu*, kde alkohol hraje ústřední roli a které se v rámci této kapitoly budeme věnovat nejvíce. Ugaritské písemnictví nám přináší také mnoho dalších rituálních textů, které přispějí do diskuse. Je však třeba zdůraznit, že alkohol se v nich objevuje poměrně málo. Pardee uvádí statistiky obětí, které se objevily v textech obsažených v jeho monografii.⁴³ Zásadní podíl na obětní praxi mají krvavé obětiny – převažují berani, ovce, býci, často se setkáme také s ptáky. Mezi obětiny se dostanou i chleby,⁴⁴ obilná zrna, také zlato, často se obětují rozličné vnitřnosti. Oproti téměř 700 beranům se alkohol v jím vybraných textech objevuje pouze 38x. Pardee si také všímá toho, že libace tekutin je (v jeho výběru) explicitně provedena pouze jednou, a to s olejem.⁴⁵ Kratším rituálním textům se tedy samostatně věnovat nebudeme, budeme je však brát na vědomí. Více informací nám přinášejí administrativní texty, kde se alkohol objevuje častěji (zajímavé je, že je často zmiňován bez jiných obětí) a proto jim budeme věnovat více pozornosti.

Co tyto statistiky vypovídají o alkoholu v Ugaritu? Na jednu stranu je zde ustanovena instituce, kde nadměrné pití hraje zásadní roli, víno je ve velkém dodáváno do chrámu i do paláce, zároveň se však v rituálních textech téměř nevyskytuje. Je samozřejmě možné, že se jen nedochovaly správné texty, ale v objemu, který máme, kde výčty ostatních obětí ukazují na stále stejnou strukturu, je to nepravděpodobné. Mou domněnkou je, že v těchto textech pouze většinou nepopisovali hostiny (popisy hostin se pak nacházejí především v mytické a epické literatuře⁴⁶) a že to jsou právě hostiny, kde alkohol hraje důležitou roli. Zároveň se však domnívám, že obětní praxe má bohům zajistit hostinu v božském světě,⁴⁷ tento druh obětí by tedy měl být zastoupen i při jiném přístupu k oběti. Z textů, které jsem prošel, se tedy Ugarit jeví ve starověké Sýrii jako výjimka v přímé obětní praxi. Jako by si obyvatelé Ugaritu chtěli alkohol nechat pro vlastní užitek, spíše než jej přímo dávat bohům.⁴⁸ Tento přístup by však byl v rozporu s tím, co předpokládáme

⁴¹ Texty *Emar* 452 a 463 nejsou zlomky jednoho textu. Napojení těchto měsíců dle Fleminga „Two Months Joined by the Underworld, With Barring and Opening of Doors“, in: Hallo (ed.), *The Context of Scripture: vol. 1*, 439.

⁴² Tak např. *Emar* 452, ř. 43.

⁴³ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 224n.

⁴⁴ Pardee a mnozí jiní, včetně DUL sice výraz *gdlt* překládají jako kráva, nicméně dle Tropper, „Brot als Opfermaterie in Ugarit: eine neue Deutung der Lexeme *dqt* und *gdlt*“, *Ugarit-Forschungen* 33 (2001): 545–565 tento výraz značí velký chléb, jako paralelní výraz k *dqt* značící malý chléb. Vzhledem k tomu, že jinak by tato základní oběť v kultu Ugaritu chyběla, zdá se mi jeho výklad možný.

⁴⁵ Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 226.

⁴⁶ Kap. 3.

⁴⁷ Kap. 4.

⁴⁸ Podobným směrem uvažuje i Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 214n.

o způsobu, jakým božstva své obětiny konzumovala.⁴⁹ Tomuto problému se o něco více věnujeme v kapitolách 2.2.3. a 5.

Zajímavé je také si povšimnout, že zatímco pro víno se v Ugaritu dochovalo mnoho dokladů, které ukazují směrem k mnoha různým druhům, o žádném dokladu pro pivo v jakémkoliv kontextu z této lokality nevím.

2.2.1. Marziḥ⁵⁰

Pro mnoho lidí je pravděpodobně nejzajímavější takové užití alkoholu, které vede k silné intoxikaci. O to zajímavější je takový rituál, když má i svůj předobraz v božském světě. Na první pohled totiž může text – který líčí situaci, jak se skupina bohů zpije pod obraz, plazí se pod stoly, mlátí se holí, ba dokonce v opilosti spadnou do svých výkalů – působit až jako výsměch. Je možné, že text, který dostává božstva do dehonestujících situací, mohl být brán vážně? Jak mohl být součástí kultury, která jinak viděla bohy jako ty, kdo řídí svět, jsou mocní a bylo k nim třeba přistupovat s vážností a pokorou. Dříve než se pustíme do odpovědí na tyto otázky, podíváme se na celý text KTU 1.114 a posléze se pokusíme shrnout to, co o *marziḥu* víme jako o instituci/rituálu mimo tento myto–terapeutický text.

1	il dbḥ . bbth . mṣd	<i>Ilu obětuje ve svém domě poražené,</i>
1–2	ṣd . bqrb / hklʿhʿ . ṣh . lqṣ . ilm .	<i>poráží (obětované) ve / 'svém' paláci,</i> <i>volá bohy k masitým řezům.</i>
2–3	tlḥmn / ilm . w tʿšʿtn tṣtn j<n> ʿd šbʿ	<i>Jedí / boží a pʿiʿjí,</i> <i>pijí ví<na> do plnosti</i>
4	trṭ . ʿdʿ [škr] .	<i>mladého vína dʿoʿ [opilosti]</i>
4–5	jʿdb . jrḥ / gbh . km . ʿkʿ[l]ʿbʿ . jqtqt .	<i>Jariḥ si připravuje / svůj pohár,⁵¹</i> <i>jako ʿpʿ[ʿ]ʿsʿ se plíží</i>
5–6	tḥt / tlḥnt il . d jdʿnn	<i>pod / stolem.</i> <i>Bůh, který ho zná</i>
7	jʿdb . lḥm . lh . w d ljdʿnn	<i>pro něj pokrm připravuje,</i> <i>ale ten, který ho nezná,</i>
8	jlmn . ḥtm . tḥt . tlḥn	<i>ho pod stolem bije holí.</i>
9	ʿttrt . w ʿnt . jmǧj	<i>K ʿAttartě a ʿAnatě se přibližuje,</i>
10	ʿttrt . tʿdb . nšb lh	<i>ʿAttarta mu kus masa chystá</i>
11	w ʿnt . ktp .	<i>a ʿAnata rameno.</i>
11–12	bhm . jgʿr . tǧr / bt . il .	<i>Strážce / Ilova domu / je kárá</i>
12–13	pn . lm . kʿlb . tʿdbn / nšb l inr . tʿdbn . ktp	<i>aby pro psa nechystaly / kus masa,</i> <i>pro štěně nechystaly rameno.</i>
14	b il . ʿabʿh . gʿr	<i>Kárá (také) Ila, svého ʿotceʿ.</i>

⁴⁹ Kap. 4.

⁵⁰ Etymologie tohoto slova není jednoznačná. Vzhledem k možnostem v kombinaci s tím, co o *marziḥu* víme, se mi zdá nejpravděpodobnější výklad, který uvádí Olmo Lete, „The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System: A Close Reading of KTU 1.114“, *Aula Orientalis* 33/2 (2015), 224. Na základě arabského kořene *rzh „padnout... bez síly povstat“, „zkolabovat“ „sestoupit“, by tvar *mrzḥ* potom mohl znamenat tolik co „padnutí“, „sestoupení“.

⁵¹ Překlad výrazu *gb* není v tomto kontextu konsenzuální. Je možné, že si připravuje také nějaký kus masa (viz DUL – *gb* (II) jako „spine“, „back“, „loin“, „body“). Dávám zde však přednost poháru (viz DUL – *gb* (I), který vykládá tento výraz jako určitý druh kultické instalace, etymologicky související s akkadským *egubbû* (viz CAD), které znamená tolik co nádoba, jenž má využití v kultu – např. nádoba na vodu, používanou při rituálech), který díky svým etymologickým souvislostem podtrhuje celou událost jako jistý druh náboženského počínání.

14–15	ʿjtb . il . krʿ / aʿškʿ[rh] . il . jtb . b mrzḥh	<i>Sedí Ilu, pro/střen ve své opilosti,⁵² Ilu sedí na svém marziḥu.</i>
16	jšʿtʿ [. y]ʿnʿ . ʿd ʿšʿbʿ trṭ . ʿd . škr	<i>Piʿjeʿ [vʿ]ʿnoʿ do ʿsyʿtosti, mladé víno do opilosti.</i>
17	il . ʿhlkʿ . lbth .	<i>Ilu jde do svého domu,</i>
17–18	jštqʿlʿ / l ḥzrh	<i>blíží se do svého sídla.</i>
18–19	jʿmsn . nn . tkmn / w šnm w ngšnn . ḥbj .	<i>Ṭakiman a Šanim ho na sebe naložili a potkali Ḥubaje,</i>
20	bʿl . qnm . w dnb .	<i>pána dvou rohů a ocasu.</i>
20–21	jlšn / b ḥrih . w tntḥ ql . il . km mt	<i>Potřísnil (ho) / svými exkrementy a močí.⁵³ Padl Ilu jako mrtvý,⁵⁴</i>
22	il . k jrđm . arš .	<i>Ilu jako ti kdo sestupují do země.</i>
22–23	ʿnt / w ʿttrt . tšdn .	<i>ʿAnata / a ʿAttarta vyrazí na lov</i>
23–24	ʿšʿ[...] / ʿqdšʿ . ʿbʿ[...]	<i>... ʿsvatýʿ...⁵⁵</i>
rev.		
25ʿ	[...]ʿn . dʿ	...
26ʿ	[ʿt]ʿtʿrt . w ʿnʿtʿ[...]	[ʿAt]ʿtʿarta a ʿAnaʿtʿa ...
27ʿ	ʿwʿ bh m . tttb . ʿmdʿh[...]	<i>a v nich (ona) přináší ʿzpěʿt ...</i>
28ʿ	km . trpa . hn nʿr	<i>jak (ona) léčí, on se probouzí.</i>
29ʿ	d jšt . llšbh ʿ . ʿšʿr klb	<i>Co je třeba položit na jeho čelo: psí chlupy.</i>
30ʿ	ʿwʿ riš . pqq . w šrh	<i>ʿAʿ vršek PQQ rostliny a její výhonek</i>
31ʿ	ʿjštʿt ʿahdh . dm zt . ḥrʿpʿnʿt	<i>ať pije dohromady s podzimmím olivovým olejem.</i>

Tento text je nejčastěji vykládán jako recept na lék proti kocovině či dokonce otravě alkoholem, který je doplněn o mytologický background. Díky své ambivalentní povaze si vysloužil mnoho interpretací, překladů a komentářů. Bohužel je v něm i přes jeho krátký rozsah příliš

⁵² Rekonstrukce této pasáže a její překlad je dalším ze spornějších bodů tohoto textu: Lewis, „El’s Divine Feast“, in: UNP, 195 se nic nepokouší rekonstruovat a zůstává u pouhého „*El sits ...*“, naproti tomu Bordreuil, Pardee, *A Manual of Ugaritic*, Indiana: Eisenbrauns, 2009, 195 rekonstruuje stejným způsobem jako já, nicméně překládá „*Ilu takes a seat and calls together his drinking [group]*“, Stehlík, *Ugaritské náboženské texty: kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Praha: Vyšehrad, 2003, 338 pak „*Usedl El (na) hostině opilosti*“.

⁵³ Tato věta je obtížně přeložitelná z několika důvodů.

1) Sloveso *jlšn* lze v DUL nalézt pod /l-š/ jako „*to soil*“, „*to plaster*“ a odpovídá tak mému překladu. Oproti tomu Bordreuil, Pardee, *A Manual of Ugaritic*, 329 uvádí toto sloveso takto: „[LŠY verb ‘fall, be debased’]: verb ‘bring low’“ což by odpovídalo překladu „*Shodil ho do...*“ čehož se drží i v rámci svého překladu (195). Další interpretaci přináší Lewis, „El’s Divine Feast“, 195: „*He slips in his dung and urine, El collapses like one dead...*“ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty...*, 339 uvádějí i možnost, že se Ilu potřísnil sám. Tak, či onak někdo skončí potřísněn ať již následkem pádu, postrčení, či přímého zásahu.

2) Není jasné, kdo je potřísněn a čím, respektive či moč a exkrementy jsou k potřísnění použity. Z textu není jasné, zda se sloveso váže na postavu Ḥubaje, Ila či snad dokonce Takimana a Šanima, ačkoliv z pokračování plyne, že s největší pravděpodobností potřísněn skončil právě Ilu (ale nejasnost ohledně slovesa se projevuje i v 1. bodě). Exkrementy a moč pak také mohou patřit komukoliv ze zúčastněných, jelikož přípona „-h“ značí přivlastňovací zájmeno třetí osoby, ovšem opět nevíme které. Ilu mohl tedy skončit i ve svém vlastním odpadu.

⁵⁴ Bylo by možné přeložit také jako „*smrtník*“, „*člověk*“.

⁵⁵ Dále je bohužel tabulka zlomená. Ze zbytku ř. 22–24 se je dle mého názoru možno domnívat i to, že se ʿAttarta a ʿAnata vydaly na lov Ḥubaje, jelikož ʿbʿ by mohlo být doplněno na bʿl – paralelně s popisem Ḥubaje v ř. 20, z lovu se navíc nevracejí s kořistí, která by se dala při takovéto činnosti očekávat. Je také možné, že sloveso by mělo být vyloženo v jiném smyslu, a to spíše jako „hledání něčeho“.

mnoho nejasností a není nahlížen konsenzuálně. V této práci se zaměříme na to, jak tento text může obohatit náš pohled na *marziḥ* jako kultickou událost.

Marziḥ je v této práci zařazen pod Ugarit z důvodu vhodného materiálu, zmínky o něm máme ale i z mnoha jiných lokalit a období.⁵⁶ Vyskytuje se již ve třetím tisíciletí př. n. l. v Eble ve formě *mar-za-u*,⁵⁷ v druhém tisíciletí v Emaru ve formě *mar-za-ḥu*,⁵⁸ v pozdějších dobách podobné výrazy zmiňují texty z Moabu, Elefantiny, Fénicie, Nabateji a Palmýry. Polemika s touto institucí se objevuje také v hebrejské Bibli.⁵⁹ Tabulky nalezené v Ugaritu se k němu vyjadřují v devíti případech – existuje pět ugaritských textů a čtyři texty v akkadštině.⁶⁰ Podoba výrazu kolísá, doloženy máme tyto formy: *mrzḥ* (ug.), *mrzʿ* (ug.), *ma-ar-zi-ḥi* (akk.), *mar-za-i* (akk.), *mar-ze-i* (akk.), *mar-zi-i* (akk.). Na základě výše zmíněných pramenů je možné říci, že *marziḥ* mohl fungovat jako označení jak pro samotný kultický počín, tak pro členy skupiny (pravděpodobně ty, kteří se mohli oslavy účastnit).

Nejlépe shrnuje naše poznatky o této instituci ve své rozsáhlé studii John McLaughlin:⁶¹

- 1) Jednalo se o elitní asociaci, která měla silné napojení na ekonomiku.
- 2) Měla náboženský rozměr – jednotlivé spolky byly vždy asociovány s konkrétním božstvem nebo božstvy. Uctění těchto božstev však dle McLaughlina nebylo primárním cílem.
- 3) Zásadní součástí bylo hojné popíjení.
- 4) *Marziḥ* není (alespoň ne primárně) funerální záležitostí.

ad 2) Myslím ale, že *marziḥ* měl též širší kultický záběr. Zaprvé členové asociace přinášeli oběť v rámci kultického kalendáře v Emaru,⁶² v měsíci po nich pojmenovaném⁶³ – měsíce nesly často jméno dle důležité slavnosti, která se během nich konala. V textech se zmiňuje, že *marziḥ* se mohl konat i po několik dní a pravděpodobně měl v rámci kultických kalendářů i své pevné místo. Jako celek pak podtrhuje vnímání oběti jako hostiny – jeho součástí není pouze popíjení, ale též jezení.

Asociace s božstvy jako patrony jednotlivých společenstev může vést k pohledu, že samotný průběh picí slavnosti byl konaný jako společenství s tímto patronem (případně

⁵⁶ Výčet podávám dle McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature...*, 9–64.

⁵⁷ Texty ARET 1.3, ARET 2.5 a TM 75.G.1372.

⁵⁸ Text Msk 74280a+74291a.

⁵⁹ Tuto problematiku řeší zešíroka ve své disertaci Lorena Miralles, *Marzēah y thíasos: Una institución convivial en el mundo judío*, Granada, 2005, Tesis Doctoral, Universidad de Granada.

⁶⁰ Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989, 81 podává následující výčet: akkadské texty – RS 14.16; RS 15.17; RS 15.88; RS 18.01 a ugaritské texty – KTU 1.21; KTU 1.114; KTU 3.9; KTU 4.642. Nezmiňuje text KTU 4.399, který přidává McLaughlin, *The Marzēah in the Prophetic Literature...*, 18.

⁶¹ *Ibid.*, 64–79. Je však třeba vzít v potaz, že nalezené doklady mohou být zavádějící a mohlo se též jednat o obecný výraz pro kultickou slavnost, spravovanou jistou skupinou lidí. V tom případě by ani spojitost s alkoholem nebyla jistá.

⁶² Jedná se o text Msk 74280a+74291a, ř. 93.

⁶³ Je zmíněn ve stejném textu na ř. 86. Tomuto měsíci se věnuje částečně Fleming, *Time at Emar...*, 165–167. Můžeme si povšimnout, že v rámci tohoto měsíce se konaly i hony Aštarty a bouřného boha (ř. 90 a 91), ve kterých lze spatřovat paralelu s KTU 1.114 ř. 22–23. V jiných kalendářích ze starověké Sýrie (ani obecně starověkého Předního východu) však takový měsíc nenalzáme, viz Cohen, *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda, Md.: CDL Press, 2015, 11–27 (pro Eblu), 315–328 (pro Mari) a 359–377 (další kalendář z oblasti Levanty).

i dalšími božstvy) a pijáky. A skutečného pocitu sounáležitosti s božstvy se může dosáhnout právě nadměrnou intoxikací. Myslím, že právě snaha dosáhnout sounáležitosti s bohy byl důvod silného popíjení a že toto popíjení tedy nebylo čistě samoúčelné.

ad 4) Tento pohled byl nucen zdůraznit především proto, že někteří badatelé připisují této instituci roli v kultu mrtvých.⁶⁴ Ve svém nedávném článku dokonce Gregorio del Olmo Lete, přední ugaritolog dnešní doby, prosazuje myšlenku, že se jednalo o nekromancii.⁶⁵ Výlučně funerální ráz odmítá i Theodore Lewis v monografii věnované tomuto tématu.⁶⁶ Obecně vzato je materiál podporující takový pohled spíše nepřímý a neprůkazný, vyloučit ho s jistotou ale také nemůžeme.

Další detaily průběhu oslav a činností spojených se členy asociace je těžké soudit. V Eble se vyskytují např. ve spojitosti s darováním oblečení. Celkově je pravděpodobné, že *marziḥ* měl různé podoby. Ohledně místa setkávání se také mnoho neví. V Ugaritu objevený Chrám rhytonů mohl být díky svým dispozicím – které ukazují k setkávání neveliké skupiny lidí a nalezeným kultickým předmětům (rhytonům a libačním nádobám⁶⁷) – právě tím místem. Alespoň takovým směrem uvažuje Marguerite Yon.⁶⁸ Akk. texty z ugaritu zmiňují vyčlenění domu pro setkávání této skupiny.

Jedná se o jedinou součást kultu starověké Sýrie, u které máme doklad pro konzumaci alkoholu v opravdu hojném množství. Jiné rituály pracují pravděpodobně pouze s mírnou intoxikací, která mohla v rámci hostin zajisté vést k uvolněné a komunitní atmosféře a účastníkům tak dopomoci k dosažení Turnerovské *communitas*. Jenom extrémní popíjení v rámci *marziḥu* je však v rámci této kultury legitimním užitím alkoholu k dosažení skutečné liminality – *existenciální communitas*. V rámci tohoto hodokvasu se stírají sociální hranice a rozdíly mezi účastníky (možná i proto jsou k ní ovšem dopředu připuštěni pouze lidé z vyšších vrstev). Přestávají zde existovat společenská pravidla. Konkrétní účel nám stále uniká, domnívám se však, že cílem bylo dosáhnout jakési jednoty s bohy, spojit se s nimi ve skutečném společenství a třeba od nich získat i metafyzickou sílu a vědomosti. Skrze cestu na kraj smrti opitím, tedy téměř sebeobětováním,

⁶⁴ Mezi zastánce této teorie se řadí např. M. H. Pope, který se KTU 1.114 věnuje v článku „The Cult of Dead at Ugarit“, in: *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1981. 159–179.

⁶⁵ Olmo Lete, „The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System...“, 232. Svůj názor opírá mimo jiné o to, že KTU 1.114 byl nalezen v kontextu divinační praxe – popsaných modelů vnitřností či tabulky *šumma izbu* (*ibid.*, 225). Příznačné může být i to, že texty Msk 74280a+74291a, zmiňující měsíc *Marzaḥāni* v Emaru, byl nalezen v domě věštce – viz Fleming, *Time at Emar...*, 143. Na druhou stranu role věštce v Emaru byla daleko širší a věštebné praktiky netvořily základ jeho práce (pokud je vůbec prováděl), *ibid.*, 26–35.

⁶⁶ Lewis, *Cults of the Dead...*, 94. V Ugaritu je snad spojení *marziḥu* s kultem mrtvých v případě KTU 1.21, kde se vyskytuje ve formě *mrz'*. Zde *ilu* zve *rp'm* – snad duše zemřelých – ke svému *mrz'*. Za příklad si můžeme též vzít některá komparativní data. Například v současné Gruzii i Arménii je stále běžnou praxí, že se na mrtvé vzpomíná formou – často silného – popíjení na jejich hrobě. Je běžné, že za náhrobky jsou trvale umístěny láhve s alkoholem, aby rodina mohla posedět a popít, když mají zrovna cestu kolem. Také mezopotámská slavnost *kispum* spočívala ve sdílení jídla a pití ve formě hostiny s mrtvými.

⁶⁷ Věnujeme se jim v kap. 2.4.

⁶⁸ Yon, „The Temple of the Rhytons at Ugarit“, In: Wyatt, Watson, Lloyd, *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994: Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson*, Münster: Ugarit-Verlag, 1996, s. 405-422.

získáváme něco více. Potřebujeme se však vždy dostat zpět do našeho světa a do světa střízlivosti. I proto potřebujeme lék, který nás navrátí.

Vysvětlení KTU 1.114 na ideologické rovině tedy tkví především v antropomorfním pohledu na božstva. *Marziḥ* existuje i v božském světě a ani bozi nejsou imunní vůči intoxikaci. Právě proto nám od nich ale může na zem sestoupit lék. Bez jejich vzoru by nebylo možné následky extrémního popíjení zvládnout. Odsudečně se jejich situace brát nedá, takovéto chování patří do rámce vymezeného kultickým kontextem a nenaznačuje slabost či deklasování, ba spíše naopak.

2.2.2. RIŠ JN – měsíc nového vína

Měsíc *riš jn* se objevuje v několika textech v ug.⁶⁹ Konkrétnější smysl a podoba nám uniká. Známe relativní zasazení měsíce vůči jiným, avšak jeho absolutní pozice je nejistá, často se však předpokládá, že byl tento měsíc prvním v roce.⁷⁰ Pravděpodobně byl spíše oslavou produkce vína než vinné sklizně.⁷¹ Ve stručnosti můžeme pouze konstatovat, že tento měsíc podporuje obraz, že v Ugaritu mělo víno ceněné postavení.

2.2.3. Alkohol v administrativních textech

Z administrativních textů jsem vybral dva příklady. Jedná se o texty KTU 4.213 a KTU 1.91,⁷² uvedeny jsou celé. Administrativní texty nám mohou napovědět např. ohledně druhů alkoholu, který mohl být během rituálu využit, dále ohledně toho, odkud se nápoje dovážely, kdo za ně platil, komu byly určeny, kdo je skladoval atp. Většina z těchto otázek však v našem případě zůstane stranou.

Nejprve tedy KTU 4.213:

1	ḥmš . šr . jn . ṭb	<i>Padesát vín kvalitních</i>
2	w . tš'm . kdm . kbd . jn . d . l . ṭb	<i>a celkem devadesát nádob vína střední kvality</i>
3	w . arb'm . jn . ḥlq . b . gt . sknm	<i>a čtyřicet vín kyselých z usedlosti SKNM.</i>
4	šr . jn . ṭb . w . arb'm . ḥmš . kbd	<i>Deset vín kvalitních a celkem čtyřicet pět</i>
5	jn . d . l . ṭb . <b.> gt . ṭbq	<i>vín střední kvality <z> usedlosti ṬBQ.</i>
6	mit . šr . kbd . jn . ṭb	<i>Celkem sto deset vín kvalitních</i>
7	w . ttm . arb' . kbd . jn . d . l . ṭb	<i>a celkem šedesát čtyři vín střední kvality</i>
8	b . gt . m'rbj	<i>z usedlosti M'RBJ.</i>
9	ttm . jn . ṭb . w . ḥmš . l . šrm	<i>Šedesát vín kvalitních a pětadvacet</i>
10	jn . d . l . ṭb . b . <gt.> ulm	<i>vín střední kvality z <usedlosti> ULM</i>
11	mit . jn . ṭb . w . ttm . tt . kbd	<i>Sto vín kvalitních a celkem šedesát šest</i>

⁶⁹ Známý jsou mi KTU 1.41, 1.87, 4.182 a 4.387.

⁷⁰ Cohen, *Festivals and Calendars...*, 362.

⁷¹ *Ibid.*, 363.

⁷² Dle řazení KTU se jedná o kultický text, svou povahou je však obojaký. Např. Pardee ho řadí spíše do textů administrativních, v čemž ho následuji. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 215–216. Jeho administrativní povahu přiznává i Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit. Second English Edition, Thoroughly Revised and Enlarged*, Alter Orient und Altes Testament, bd. 408, Münster: Ugarit-Verlag, 2014, 211.

12	jn . d . l . t̄b . b . gt . ḥdtt	vín střední kvality z usedlosti <i>HDTT</i> ⁷³
13	tš'm . jn . d . l . t̄b . b . zbl	Devadesát vín střední kvality od knížete.
<i>dolní hr.</i>		
14	šrm . jn . t̄b . w . ttm . ḥmš . kbd	Dvacet vín kvalitních a celkem šedesát pět
15	jn . d . l . t̄b . b . gt . s̄gj	vín středí kvality z usedlosti <i>SĜJ</i>
<i>rev.</i>		
16	arb'm . k[[b]]d[[d]]m . kbd . jn . t̄b	Celkem čtyřicet nádob vína kvalitního
17	w . ḥmšm . k[d]m . kbd . jn . d . l . t̄b	a celkem padesát ná[do]b vína střední kvality
18	b . gt . gwl	z usedlosti <i>GWL</i>
19	t̄tm . tš' . kb[d . j]n . d . l . [t̄]b . b . gt . iptl	Cel[kem] třicet devět [ví]n střední [kva]lity z usedlosti <i>IPTL</i> ⁷⁴
20	t̄mnjm . jn . t̄b . [.] b . gt . š[xxx]	Osmdesát vín kvalitních z usedlosti <i>Š[...]</i>
21	tš'm . ḥmš . [k]bd . jn . b . gt . t̄pn	[Cel]kem devadesát pět vín z usedlosti <i>TPN</i>
22	arb'm [. t̄]t [.] kbd . jn . t̄b . w . t̄mnjm	Celkem čtyřicet [tř]i vín kvalitních a celkem osmdesát
23	t̄mn . kbd . jn . d . l . t̄b . b . <gt .> gn'j	osm vín střední kvality z usedlosti <i>GNJ</i>
24	mitm . jn . ḥsp . d . nklj . b . dbḥ	Dvě stě vín dekantovaných, které byly zkonsumovány během oběti ⁷⁵ ,
25	mit . arb'm . kbd . jn . ḥsp . l . m[lk]	celkem sto čtyřicet vín dekantovaných pro kr[ále],
26	mit . šrm . kbd . jn . ḥsp . l . jb[]	celkem sto deset vín dekantovaných pro JB[...],
27	šrm . jn . ḥsp . l . ql . d . t̄b' . mšrm	dvacet vín dekantovaných pro posla, který odešel (do) Egypta,
28	mit . arb'm . kbd . jn . mšb	celkem sto čtyřicet vín ze sklepa
29	l . mdr̄glm	pro stráže,
30	šrm . jn . mšb . w [.] ḥs[p] . {l} . l . gzzm	dvacet vín ze sklepa a dekantova[ných] pro střihače

Na první pohled zaujme nejvíce ř. 24. *Dvě stě vín, které byly zkonsumovány během oběti*, je zajímavý údaj v kontrastu s tím, jak často se objevuje alkohol v rituálních textech. Jakým směrem nás tato zmínka může posunout? Zprv je zde již jednou zmiňovaná možnost, že se ty správné texty pouze nedochovaly. Je ale také možné, že víno bylo součástí hostiny, která mohla být – tak jako v jiných lokalitách – integrální součástí slavností. Ostatně formulace, že víno bylo zkonsumováno při *dbḥ* – termín, který často uvozuje rituální texty – by nás mohlo tímto směrem navádět. S hostinou se mohlo zkrátka automaticky počítat a alkohol ani nebylo třeba zmiňovat. Nutno ovšem podotknout, že by to byl velice nestandardní přístup. Proto bych spíše předpokládal, že pokud nějaká hostina byla povětšinou součástí rituální praxe, pak se jí netýkaly ani ostatní jmenované obětiny, ale byla na výčtu nezávislá. Co ale s tím, že by alkohol měl být klasickou předkladnou obětinou? Jsou v rituálních textech pouze zamlčovány? Počítalo se s nimi automaticky? Proč by se pak ale nepočítalo automaticky i s jinými obětinami? Možná to může být proto, že víno bylo prestižní záležitostí a dodáváno bylo ne od „lidu“ jako jiné obětiny, ale od

⁷³ Zde se možná nejedná přímo o toponymum, ale o *nově zbudovanou vinárnu*. Výklad jako toponymum je dle mého názoru však také možný – ve smyslu *vinárna v Nové*. Nicméně jako toponymum není z jiných textů pravděpodobně doloženo.

⁷⁴ Dle *DUL* se v tomto případě jedná o osobní jméno – tedy asi *vinárna Iptaliho*.

⁷⁵ Nebo tento řádek vykládat jako vína určená k oběti? Jinak by totiž oproti ostatním dávkám chyběl cíl dávky. Pokud ovšem za cíl řádku 24 nebudeme považovat také krále, kterému jde dávka z řádku 25.

vyšších vrstev, které se tímto kultu účastnili osobně či v zastoupení?⁷⁶ Tímto směrem by snad mohla ukazovat i KTU 1.91:

1	jn . d . jkl . bd . r [...]	<i>víno, které má být zkonsumováno v rukou (pod dohledem?) R[...]</i>
2	b . dbh . mlk [...]	<i>při královské oběti [...]</i>
<hr/>		
3	dbh špn	<i>obět Šapanu</i>
4	tzgm	<i>tzg–oběti</i>
5	ilib	<i>(obět) Ilibovi</i>
6	il bldn	<i>(obět) bohu země</i>
7	[p]drj . bt . mlk	<i>(obět pro) [P]idraj královského paláce</i>
8	[a]lp . izr	<i>(obět) [A]LP IZR</i>
9	[]rz	<i>(obět) []RZ</i>
10	k . t'rb . [[t]]'ttrt . šd . bt . mlk	<i>(obět) když 'Attarta Stepi vstupuje do královského paláce</i>
11	k . t'rbn . ršpm . bt . mlk	<i>(obět) když Rašapové⁷⁷ vstupují do královského paláce</i>
12	hlu . dg	<i>(obět) rybího pečiva</i>
13	hdtm	<i>(oběti) nového měsíce</i>
14	dbh . b'l --- . k . tdd . b'lt . bhtm	<i>Ba'alova obět⁷⁸ --- když se Paní Obydlí hýbe</i>
15	b . gb . ršp . šbi	<i>(obět) v obětní jámě Rašapa Vojska/Soumraku</i>
16	[...]m ⁷⁹	<i>(oběti) ?</i>
<i>dolní hr.</i>		
17	[...]h . iln	<i>(obět) [...]H pro ILN</i>
18	[...] . šmd[...] pd[...] ⁸⁰	<i>(obět) [...] palice? [...] PD[...]</i>
19	[...]	<i>(obět) ?</i>
20	[...]b'lt	<i>(obět) [...] Paní</i>
<hr/>		
<i>rev.</i>		
21	lbnm . šr . jn	<i>LBNM – deset (nádob) vína</i>
22	h'lb . gngnt . tlt . j[n]	<i>HLB GNGNT – tři (nádoby) vína</i>
23	bšr . šr . jn	<i>BŠR – deset(nádob) vína</i>
24	nnu . arb' . jn	<i>NNU – čtyři (nádoby) vína</i>
25	šql [.] tlt . jn	<i>ŠQL – tři (nádoby) vína</i>
26	šmnj . kdm . jn	<i>ŠMNJ – dvě nádoby vína</i>
27	šmgj . kd . jn	<i>ŠMGJ – nádoba vína</i>
28	hzp . tš' . jn	<i>HZP – devět (nádob) vína</i>
29	bir . šr . mš[b]m hšp	<i>BIR – deset (nádob) MŠ[B–vína a dvě (nádoby)?] HŠP–vína</i>
30	hptj . kdm mš[b ...]	<i>HPTJ – dvě nádoby MŠ[B–vína ...]</i>
31	agm . arb' mš[b ...]	<i>AGM – čtyři (nádoby) MŠ[B–vína ...]</i>

⁷⁶ Srov. se situací v Emaru.

⁷⁷ Je znám bůh Rašap, zda se v tomto případě jedná o jeho více hypostazí či jeho pomocná božstva, je čirý dohad.

⁷⁸ Dle KTU je část za b'l vymazána samotným písařem, v *Canaanite Religion...*, 213 však Olmo Lete rekonstruuje ještě [t], vidí tedy tuto pasáž jako „oběti Paní“. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 215 nenaznačuje lakunu, ale dlouhou mezeru na tabulce. Na základě fotografie tabulky z PA, plate XXX, souhlasím s Pardeem. Mezeru beru jako naznačení, že se jedná spíše o dva druhy obětí napsané na jednom řádku, ač spolu třeba související.

⁷⁹ KTU rekonstruuje [xxxx]xkm, Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 213, vidí [-----šP]'m'm, tedy „pokojné“ oběti, což by se z hlediska interpretace textu a jeho přesahu velice hodilo, jelikož tento typ obětí je velice častý. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 215 čte také dvě m, nic se však neodvažuje rekonstruovat. Při pohledu na fotografii tabulky v PA, plate XXX však nevidím před m v lakuně nic než vrcholek jedné hrany klínku, takže by bylo možno vidět přinejmenším také t, a, g, p, n a h.

⁸⁰ I zde je tabulka poškozena natolik, že se jednotlivá čtení velice liší, přepis uvádím na základě toho, co na tabulce vidím já, interpretaci to beztak nepomůže, ani Olmo Lete, ani Pardee nepřekládají.

32	šrš . šb' . mšb [...]	ŠRŠ – sedm (nádob) MŠB–vína [...]
33	rqd . tlt . mšb . w . [...]	RQD – tři (nádoby) MŠB–vína a [...]
34	uḥnp . tt . mšb [...]	UḤNP – šest (nádob) MŠB–vína [...]
35	tgmr . jn . mšb . š [...]	Celkově vín: MŠB Š ⁸¹ [...]
36	w . ḥs[p] tn . kbd [...]	a ḤS[P] dvě, celkově [...]

Tento text je pro nás naprosto zásadní. Potvrzuje totiž domněnku, která vyvstala již při čtení KTU 4.213, totiž že ačkoliv výčty obětí nepřinášejí informace o alkoholu, byla jeho konzumace často součástí obřadů – alespoň tedy v případě královských obětí (ug. *dbḥ mlk*). Text odkazuje k jednotlivým rituálům/rituálním úkonům, z nichž některé máme popsány na jiných tabulkách. Olmo Lete identifikuje např. následující spojitosti:⁸² *dbḥ špn* – KTU 1.148:1, *tzgm* – KTU 1.105:7, *il bldn* – KTU 1.162. Všechny tyto spojitosti nás vrací zpět k tomu, že hostina mohla často být součástí oběti.⁸³ Je možné, že obětiny, které byly určeny bohům, byly posléze zkonsumovány účastníky, kteří si navíc přidali také víno. Podobně jako tomu bylo v Emaru, i v Ugaritu se totiž vyskytují texty odkazující ke konzumaci lidskými účastníky. KTU 1.115, popisující obětiny pro pomocná božstva královského paláce, například uvádí:

...	(předchází určení oběti a výčet obětí)
7	b qdš il bt	ve svatyni boha paláce
8	w tllm att	a ženy jedí.
9	š l il bt . šlmm	Ovci pro boha paláce (jako) pokojnou obětí.
10	kl l jllm bh	Z ní jedí všichni.

Nyní vyvstává samozřejmě otázka, zda je toto zdůraznění lidské účasti pouze poukazem na fakt, že z jedné části jedí pouze ženy, zatímco z druhé jedí všichni přítomní, nebo se jedná o výjimku obecné účasti. Tento text navíc nejde s jistotou přiřadit k výčtu korespondencí s KTU 1.91 (typ *šlmm* se možná objevuje v lakuně na ř. 20 a je součástí mnoha obřadů) a tak je otázka pití vína opět sporná. Problematika božské konzumace obětí tedy alespoň v některých případech mohla být vyřešena tímto způsobem, konec konců ovce je určena pro boha, ne pro účastníky (více kap. 4.).

Existuje více administrativních textů, které zmiňují víno a jeho užití při obětech. Připomenout můžeme např. KTU 4.149, kde se víno objevuje i ve spojitosti s *dbḥ mlkt* (ř. 14/15) – královnina obětí – či ve spojení s *gb išhrj* (ř. 13), které by snad mohlo naznačovat libaci, jelikož výraz *gb* značí obětní jámu. Další text hodný zřetele je KTU 4.219. Díky zmiňovaným dávkám vína pro chrám 'Attarty a chrám Rašpa-gn (ř. 2/3), které jsou výrazně větší než dávky směřované v tomto textu jinam, a ve

⁸¹ Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 215, i Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 216 rekonstruují sedmdesát čtyři, což odpovídá celkovému součtu vín, včetně těch, u kterých není uvedeno *mšb*. Samotných *mšb* je však pouze třicet dva. Znak š před lakunou však k interpretaci čísla sedm či sedmdesát svádí (ostatně i KTU rekonstruuje š[b']).

⁸² Celý výčet a komentář s odůvodněním viz Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 215–218.

⁸³ Ve spojitosti s tímto textem tak ostatně usuzuje jak Olmo Lete, *ibid.*, 218, tak Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 214n.

spojitosti obětování vína pro 'Attartu hrobky⁸⁴ (KTU 1.112, ř. 13) je možné uvažovat směrem k funerálnímu kultu a jeho spojitosti s alkoholem. Ovšem pouze v domněnce, kterou by bylo třeba více prozkoumat a zatím pro ni není o mnoho více indicií.

Zajímavostí může být i to, že se v administrativních textech občas míchá dohromady sekulární a kultický kontext dodávek vína. Tento fakt může ukazovat primárně dvěma směry. 1) Můžeme se domnívat, že sekulární a kultický kontext staří Syřané nerozlišovali a svět byl v tomto ohledu pro ně celistvý. 2) Dodávky vína a jiných komodit mohly být administrativně řízeny tím stejným člověkem (nebo stejnou institucí) a v jedné dodávce bral víno pro různé účely. Nemusí to tedy znamenat že sekulární a kultický kontext nerozlišovali, ba naopak, zdůrazňování, že některé víno je určeno pro *dbḥ* toto rozlišení spíše potvrzuje. Společné dodávky navíc ukazují, že víno pro kultické účely nemuselo mít původ odlišný (třeba až posvátný) od ostatního vína, ale že se jednalo o profánní komoditu, která v obětní praxi našla své místo.⁸⁵

2.3. Jiné lokality

2.3.1. Mari

Texty z Mari nás bohužel mnoho informovat nemohou. Uvedeme zde tedy pouze několik málo příkladů, ilustrujících to, že i v Mari byl alkohol součástí kultu. Pivo zde mělo svou roli již ke konci třetího tisíciletí př. n. l., jak to dokládají administrativní texty z éry *šakkanakku*. Příkladem takového textu může být např. AMRT 19.252, který nás informuje o dodávkách tohoto nápoje pro chrám bohyně Antim.

Vyskytuje se též v mnoha dalších administrativních textech, většinou však nelze prokázat přímou návaznost na kult, ačkoliv občas tyto texty zmiňují kultický personál, např. zpěváky (sum. NAR), jako je tomu třeba v textu ARMT 19.352 a pivo jako jejich výplatu, či dávky.

V pozdějších dobách (1. pol. 2. tisíciletí) se objevuje též víno. ARMT 23.494 například uvádí seznam vína z různých zdrojů, určený mimo jiné ke konzumaci jistou společenskou vrstvou v chrámech:

- | | | |
|---|--|--|
| 1 | 4 DUG GEŠTIN.ĤÁ ša ḥa-am-mu-ra-bi | 4 nádoby vína od Ḥammurabiho ⁸⁶ |
| 2 | 1 DUG GEŠTIN ša É ^d NIN é-kál-lim | (a) 1 nádoba od Chrámu Paní paláce |
| 3 | a-na NÌ.GUB LÚĤA.NA.MEŠ i-na É an-nu-ni-tim | pro jídlo ḥanů ⁸⁷ v chrámu Annunitum mimoměstské, |

⁸⁴ *Attrt ḥr* je možné překládat jako 'Attarta hrobky, ovšem také jako 'Attarta rokle, nebo také 'Attarta Ḥurritská.

⁸⁵ S tímto tvrzením by, alespoň pro Emar, nesouhlasil Sallaberger, který tvrdí, že se tato produkce rozlišovala. Poukazuje, že se v případě obětí nejednalo pouze o dar a dodání komodit bohům, ale že zásadní podíl na jejich hodnotě a smyslu nesla investovaná práce za tímto konkrétním úmyslem. Jeho argumentace se ovšem zakládá především na komparaci s Mezopotámií, pro Emar samotný dostatek přesvědčivých dokladů neposkytuje. Jeho pohled má jistou logiku, jedná se však pouze o dohad. Zastával bych názor, že ač některé potraviny byly již dopředu připravovány pro kultické užití, jednalo se spíše o „zakázku,“ která se odehrávala v jinak běžných podmínkách a prostorech. Vyšší status potraviny získaly až svým předložením. Myslím, že i v případě budov, jako byly třeba pekárny, pivovary či lisy na olej, přidružených přímo k chrámu nešla veškerá produkce do kultického užití v užším smyslu, ale že jejich účelem bylo také např. starat se o zásobení kultických činovníků, a že tedy ani v těchto budovách nemusela produkce být rituálně ošetřena více než v jiných případech. Viz Sallaberger, „Home-made Bread...“, 165–166.

⁸⁶ Jedná se o známého starobabylonského panovníka, autora zákoníku.

⁸⁷ Dle konzultace: jedná se o sociální skupinu, snad kočovníky.

	<i>ša ka-wi-tim</i>	
4	<i>i-nu-ma</i>	<i>když</i>
5	<i>ip-tu-nu</i> [IT]I <i>ma-al-ka-nim</i> U ₄ 3.KAM	<i>jedí třetího dne měsíce malkānim.</i> ⁸⁸
6	25 DUG GEŠTIN.ĤÁ <i>ša</i> DUMU.MEŠ <i>pu-d[i-i]m</i>	<i>25 nádob vína od synů pūdim</i> ⁸⁹
7	5 DUG GEŠTIN.ĤÁ <i>ša i-na ru-ug-ba-tim</i> <i>ša</i> [<i>ĥa-am</i>]- <i>mu-ra-bi</i>	<i>5 nádob vína které ze střešního skladiště (u) Ĥammurabiho</i>
8	<i>šu-šú-ú</i> 5 DUG GEŠTIN <i>a-na ka-an-nim</i>	<i>byly vzaty, 5 nádob vína do vinotéky (?)</i> ⁹⁰
9	4 DUG GEŠTIN.ĤÁ <i>ĥa-al-lu</i> ŠU.TLA LU MUĤALDIM.MEŠ	<i>4 ĥallu nádoby vína (jako) výplata kuchařům</i>
10	<i>ša i-na</i> É ^d NIN <i>é-kál-lim</i> 10 DUG GEŠTIN.ĤÁ <i>ša</i> <i>fši-ip-tu</i>	<i>kteří v chrámu Paní paláce (pracují) 10 nádob vína od (královny) Šiptu</i>
11	<i>a-na</i> ĤA.NA.MEŠ <i>i-na</i> É ^d NÈ.IRI _n .GAL	<i>pro ĥanů v chrámu Rašapa</i>
12	U ₄ 4.KAM	<i>čtvrtého dne.</i>
13	20 DUG GEŠTIN.ĤÁ <i>ša ru-ug-ba-tim</i> TIL 2 DUG GEŠTIN <i>ur-sa-ja</i>	<i>20 nádob vína které ze starého střešního skladiště, 2 nádoby vína ursajského</i> ⁹¹
14	<i>a-na</i> NÌ.GUB ĤA.NA.MEŠ <i>i-na ki-sa-al bi-ir-mi</i>	<i>pro jídlo ĥanů na nádvoří (domu tkalců) barevných látek</i>
15	U ₄ [5].KAM	<i>[pátého] dne.</i>

Terminologie, která popisuje činnost *ĥanů* v chrámu, nás dále utvrzuje v pojmání oběti jako hostiny. Od akk. slovesa *patānu* (jíst, konzumovat) na ř. 5 se totiž odvozuje i výraz *naptanu*, používaný jako obecný výraz pro jídlo ve smyslu hlavních jídel dne. Ostatně sum. NÌ.GUB na ř. 3 a 14 je ekvivalentem právě tohoto slova. Dále zde opět vidíme spojení vína s vyšší společenskou vrstvou – ti kdo dodávají jsou král, královna a lidé spojení se svátkem *pūdim*. Oproti Emaru je zde přerozdělení ještě „demokratičtější“. Víno se navíc pije přímo v chrámu.

ARMT 23.559 nás pak zpravuje o dodávce piva pro Daganův chrám, ARMT 21.95 užívá víno ve spojitosti s králem a kněžkou *ĥumṭum*, ARMT 24.71 informuje o dodávkách tohoto nápoje pro svátek *zamīru*. Celkově nám marijské texty tedy nepřinášejí nic nového, pouze naznačují, že by situace v Mari mohla být podobná jako v jiných lokalitách starověké Sýrie. Perličku přináší text ARMT 5.6,⁹² ve kterém král Karḥemiše píše Jasmaḥ-Addovi, králi Mari, že je u něj dostatek ledu, ke kterému s radostí dodá též kvalitní víno. I v horkém podnebí Sýrie si tedy bylo možné užít vína chlazeného.

2.3.2. Alalah

Texty nalezené v Alalahu spadají do 18. až 15. stol. př. n. l. Nepodávají nám bohužel mnoho informací o kultu a v jeho rámci nic o alkoholických nápojích. Přesto se korpus z tohoto města hodí zařadit, jelikož přináší některé informace o pojetí fermentovaných nápojů v kultuře starých Sýřanů.

⁸⁸ Snad se jednalo o měsíc, který měl co dočinění s královským kultem, viz Cohen, *Festivals and Calendars...*, 318.

⁸⁹ Nejspíše svátek v Mari, viz CAD jako *būdu*.

⁹⁰ Možná se může jednat i o blíže nespecifikovanou činnost.

⁹¹ Blíže neurčené toponymum – z jiných textů jako *ur-su-um*^{K1}.

⁹² Převzato z českého překladu, viz Čech, Antalík, „Starobabylonská korespondence z Mari“, in: Mynářová, Dušek, Čech, Antalík, *Poskytni králi výmluvná slova: korespondence starověké Levanty*, Praha: OIKOYMENH, 2013, 28n.

Kupříkladu text AT 52, pojednávající o prodeji vesnice udává takovou cenu: 1000 šekelů⁹³ stříbra, 1000 *parisu*⁹⁴ nádob ječmene, 1000 *parisu* nádob emmeru, 6 nádob vína a 10 nádob sezamového oleje. Může se jednat o víno, které v rámci prodeje sloužilo na jakousi hostinu, která stvrzovala prodej, což se můžeme domnívat na základě relativně malého množství. Množství nicméně stále značného a hostina by tak mohla být velkých rozměrů, snad právě pro celou vesnici.

Podobná je situace v AT 56, taktéž o prodeji vesnice, kde je 24 *kutti* nádob vína (prodej je celkově daleko větších rozměrů). AT 56 a AT 57 provázejí krom ceny a vína také další dary, u kterých se můžeme domnívat, že se jednalo spíše o potvrzení smlouvy než o samotnou cenu.

Další texty pojednávají o prodeji vinic. Cena byla rozmanitá, AT 62 udává prodej 1 *ikū*⁹⁵ za 100 šekelů stříbra, 30 *parisi* emmeru a další dary (jako látku, meč a ceremoniální oděv). V AT 63 oproti tomu nakupují 2 *ikū* vinice za pouhých 20 šekelů stříbra a AT 64 3 *ikū* vinice za 27 šekelů stříbra. Přitom je uvedeno, že se jedná o prodej za plnou cenu. Tento rozdíl může samozřejmě ukazovat směrem ke kvalitě vína, kterou jednotlivé vinice produkovaly, či mohlo v případě první vinice být na pozemku postaveno i něco dalšího, zvedající cenu. Texty AT 207–211 nám potom dokládají vlastníky vinic a ukazují, že na území, které spadalo pod Alalaḫ, bylo vinic značné množství. Pro porovnání: cena kvalitního piva, dle AT 324b, byla jeden šekel stříbra za jednu nádobu (DUG). Směnná cena jednoho *ikū* vinice se tedy mohla pohybovat od 2700 litrů do 300 hektolitřů kvalitního piva.

Souhrnně lze říci, i na základě dalších textů, že v Alalaḫu se pivo i víno distribuovalo napříč společnostmi. Máme doklady o konzumaci též mimo královský dvůr i kult. Cena vinic se při porovnání s jinými cenami navíc zdá jako velice nízká. Je samozřejmě otázkou, kolik dokázaly takové vinice vyprodukovat vína. Dnešní produkce je také velice rozmanitá, pohybuje se mezi 25 až 80 hektolitry na hektar.⁹⁶ Jedno *ikū* vinice by tak dnes vyprodukovalo 900 až 2 880 litrů vína ročně. Oproti jiným lokalitám se z administrativních textů tedy zdá, že v Alalaḫu nemuselo být až tak vzácné. Toto tvrzení je ale třeba brát s rezervou, jelikož výnosy vína před několika tisíci lety byly pravděpodobně jiné než dnes.

2.3.3. Tuttul

Další lokalitou, které se budeme stručně věnovat, je město Tuttul. Nalezené texty spadají do první poloviny 2. tisíciletí př. n. l. Dle glosáře se v textech nenachází žádné zmínky o vínu, o pivu však máme dokladů dostatek. Situace je tak podobná Terce.

Pivo zde plnilo, stejně jako jinde, roli naturálních dávek pro kultické činovníky. Tak nás informuje např. KTT 86, kde spolu stojí chléb a dobré pivo pro nařikače (akk. *kalû*) a hudebníky (*nāru*). Podobným příkladem je KTT 105 kde chléb a pivo dostává věštec (*bārû*).

⁹³ 1 šekel je cca 8,4 g, viz Nováková, Pecha, Rahman, *Základy starobabylonštiny*, Praha: Karolinum, 2000, 353.

⁹⁴ Dle AT 15 se dvě *parisu* emmeru vešly do jedné nádoby (DUG). CAD uvádí, že se dvě *parisu* vešly do jednoho GUR, tedy akk. *kurru*. Dle Nováková, Pecha, Rahman, *Základy starobabylonštiny*, 333 je *kurru* cca 300 litrů, jedno *parisu* by tak bylo cca 150 litrů. Pro Alalaḫ by zároveň šlo tímto stanovit, že DUG mohlo být používáno stejně jako GUR.

⁹⁵ Cca 3600 m², viz *ibid.*, 329.

⁹⁶ *Global Wines*, „Výnos“, dostupné z: <http://www.global-wines.cz/vynos?confirmLegalAge=1> [online, cit. 1. 4. 2017].

KTT 79 nás zpravuje o určení piva pro královskou oběť. Toto určení je v kontrastu s Ugaritem, kde je královské oběti, jak jsme viděli výše, určeno víno. Společné je však poměrně velké množství alkoholu.

Posledním detailem, který stojí za zmínku je oběť mouky a piva pro Daganovu stélu, o které nás informuje KTT 157. Již v Emaru i v Ugaritu jsme se setkali s tím, že oběti stélám (ug. *skn*, akk. *sikkānu*) nebyly přímo ve spojitosti s alkoholem. Častější bylo užití oleje na pomazání a přinášení krvavých obětí. Tento příklad však dokládá, že i takovýto přístup měl své místo.

2.4. Archeologická a ikonografická evidence

Doplňujícím materiálem nám může být též archeologická a ikonografická evidence. Z té máme více informací např. k úlitbám. Podíváme se především na evidenci z Ugaritu. Všechny nálezy je potřeba brát s rezervou, především kvůli tomu, že odlitá tekutina ani v nejmenším nemusela být fermentována. Naopak, jak již bylo zmíněno, explicitní libace byla prováděna spíše s olejem či vodou. Fotografie či překresby zmiňovaných předmětů naleznete v příloze.

Prvním příkladem nám mohou být libační nádoby.⁹⁷ Jedná se o tubusy *obr. 1* a *obr. 2* nalezené v Ugaritu. První zmíněný exemplář byl nalezen v Domě mága–kněze, druhý potom v Chrámu rhytonů.⁹⁸ Interpretaci, že se jednalo o libační nádoby spíše než cokoliv jiného, může potvrdit nástěnná malba z audienčního sálu královského paláce v Mari *obr. 9*, která zobrazuje libaci, pravděpodobně do nádob, které jsou položeny právě na takové konstrukci, jako jsou námi zkoumané předměty. Obzvláště nález druhé, v Chrámu rhytonů objevené, by mohl být z našeho pohledu zajímavým. Pokud je (již výše zmiňovaná) interpretace Marguerite Yon, že byl tento kultický objekt využíván k setkání skupiny *marzihu*, pravdivá, pak by součástí této slavnosti mohla být též úlitba.

Na těchto tubusech mohly být položeny snad právě rhytony – nádoby, které mají dva otvory. Jejich přesný účel je však nejistý. Dle jejich konstrukce je spojitost s úlitbami pravděpodobná, k pití příliš vhodné nejsou. Zajímavé je, že tyto nádoby jsou ve stylu cizích kultur, jmenovitě dva mykénské (*obr. 3* a *5*) a jeden kyperský (*obr. 4*).⁹⁹

S kultem je také často spojovaný výjev boha Ila držícího pohár na poškozené nádobě (*obr. 6* a *7*), nalezený též v domě mága–kněze. Zda je zde zobrazeno předložení oběti¹⁰⁰ nebo se jedná o scénu napojenou na scénu z Ba'alovského cyklu,¹⁰¹ je však sporné. Vyobrazení však v obou případech podporuje pojmání oběti jako hostiny. Podobné výjevy, zobrazující dvě hodující

⁹⁷ Jejich určení jako libačních je ovšem samozřejmě sporné. Bývají interpretovány též jako *chimney-pipes*, tedy určené k zápalným obětem – kouř který stoupal vzhůru mohl unikat horním otvorem i otvory po boku. Další interpretací je podstavec – tyto tubusy mohly sloužit pouze jako vyvýšený držák, do kterého bylo možné usadit např. nádobu. Viz Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, 153.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid., 151.

¹⁰⁰ Ibid., 147.

¹⁰¹ Pope, „The scene on the Drinking Mug from Ugarit“, in: *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright*, Baltimore, 1971, 393–405.

postavy, jsou v Sýrii poměrně časté, např. na pečetítkách.¹⁰² Pinnock pak dále uvádí, že sochy panovníků či velekněží držících pohár byly v některých městech¹⁰³ umístěny na veřejných místech. Příkladem takové sochy je např. obr. 8. Zda tento výjev může souviset s motivem pozvedání pohárů, jak jej známe z epiky a mytologie,¹⁰⁴ jak se domnívá Belnap,¹⁰⁵ je však nejisté.

Pokud vím, ze Sýrie se nedochovala žádná vyobrazení pití piva dlouhými brčky, tak jak je známe z Mezopotámie.

¹⁰² Pinnock, „Considerations on the 'Banquet Theme' in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria“, in: Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies*, 211.

¹⁰³ Např. Ebla, Hazor, Tell Halaf, viz *ibid.*, 23.

¹⁰⁴ Viz kap. 3.

¹⁰⁵ Belnap, *Filletts of Fatling ...*, 168–171.

3. Reflexe kultu v mytických a epických textech

Kultické aktivity nejsou dochovány pouze v seznamech obětí, kultických scénářích a administrativních textech. Ve starosyrské epice máme doložena narativní podání popisující rituál „v praxi“ a mytické látky nám mohou poskytnout pohled na to, jak byly oběti chápány z hlediska antropomorfní představy o bozích. Texty takového charakteru máme dochované bohužel pouze z Ugaritu.

3.1. Alkohol v mýtu

3.1.1. Ba'alovský cyklus

Mýtus o Ba'alovi, atmosférickém božstvu, nám alkohol vyjevuje v motivech hostiny. V příběhu je mnoho příležitostí slavit – božstva se scházejí již na počátku vyprávění, aby před nimi Ilu ustanovil Jamma jako krále. Slavnost se však kvůli Jammově aroganci obrací v problém. Instruuje své posly, aby se při příchodu na hostinu nechovali uctivě, jak to káže „kodex“, ale aby proklamovali sílu a nadřazenost nově nastoleného panovníka. Žádá vydání svého soka Ba'ala (KTU 1.2 I 11–19). Tímto vstupem je narušena atmosféra hostiny shromáždění bohů (ug. *phr*). Nemůže to být jinak, než že řád vítězí nad chaosem a Jamm je v boji s Ba'alem poražen. Tato epizoda s alkoholem souvisí bohužel jen v teorii, kterou tato práce předkládá o logice oběti jako hostiny¹⁰⁶ a tom, jak je časoprostor, především díky alkoholu vytvořený, nabitý na jednu stranu silou pozitivní, na druhou stranu ale také možností rituálního selhání.¹⁰⁷ Hostinou již explicitně spojenou s alkoholem je Ba'alův hod na oslavu vítězství (KTU 1,3 I 2–22):

2–3	prdmn . 'bd . ali[jn] / b'l .	<i>PRDMN, služebník nejmocně[jšího] Ba'ala,</i>
3–4	sid . zbl . b'l / arš .	<i>vrchní sklepník knížete – Pána země,</i>
4–5	qm . jt'r / w . jšlhmnh	<i>povstav prostírá, servírují mu jídlo.</i>
6	jbrd . td . lpnwh	<i>Odkrajuje prsa před jeho tváří,</i>
7–8	b hrb . mlht / qš . mri .	<i>nožem slaným plátek tučného masa.</i>
8–9	ndd / j'sr . w jšqjnh	<i>Pospíchá, hostinu pořádá, nalévají mu pití.</i>
10	jtn . ks . bdh	<i>Dává pohár do jeho rukou,</i>
11	krp[[m]]nm . bklat . jdh	<i>číše do obou jeho rukou,</i>
12	bk rb . 'zm . ridn	<i>velikou nádobu, mocný kalich,</i>
13	mt . šmm . ks . qdš	<i>svatý pohár nebeských lidí.</i>
14	l tphnh . att	<i>Žena ho nemůže vidět,</i>
14–15	krpn / l t'n . atrt .	<i>číše, (kterou) Atirat nezří.</i>
15–16	alp / kd . jqh . bhmr	<i>Tisíc nádob nabírá z šumivého vína,</i>
17	rbt . jmsk . bmskh	<i>deset tisíc ve svém míchání promíchává.</i>
18	qm jbd . w jšr	<i>Povstav zanotoval a pěl,</i>
19	mšltm . bd . n'm	<i>činelů byla píseň libá,</i>
20	jšr . ġzr . tb . ql	<i>pěl hrdina čistým hlasem</i>
21–22	l . b'l . b . šrrt / špn .	<i>před Ba'alem na výšinách Šapanu.</i>

¹⁰⁶ Více kap. 4.

¹⁰⁷ Více kap. 6.

Tento úryvek poskytuje asi nejkompexnější představu o ideální hostině, jaká se nám dochovala. Krom množství jídla a nápojů je postaráno též o obsluhu a zábavu. Stejně tak v kultických textech máme doložené zpěváky, kteří se starají o to, aby se účastníkům dostalo kulturního požitku a aby navodili bohůmlibou atmosféru. Zarážející je zmínka o tom, že pohár nemůže vidět žena, jmenovitě snad Atirat, žena par excellence. Je toto tvrzení známkou kulturního znečištění žen či jejich vyloučení z hostin? Vzhledem k ostatnímu materiálu se to zdá nepravděpodobné. Význam mi zůstává skrytý a různá vysvětlení mi připadají nedůvěryhodná.¹⁰⁸

Další hostiny již nedosahují takovýchto rozměrů, zkratkovitá pojednání však, myslím, směřují vždy k širšímu obrazu. Není tedy třeba rozebírat jednotlivé příklady zvlášť. V mýtu měl alkohol v rámci hostin své místo a na mytické rovině je možné dát mezi hostinu a oběť v podstatě rovnítko.

V Ba'alovském cyklu je též užito motivu pozvedání poháru. Tento jev, který má svou roli i v epice, je detailněji probrán níže, v příspěvku k Aqhatovi.¹⁰⁹

3.1.2. KTU 1.23

Vztah k vínu nalezneme i v mýtu *O zrození milých bohů*, jak se někdy nazývá.¹¹⁰ Tato tabulka je zajímavá také tím, že na jedné straně popisuje snad konkrétní rituál, včetně krátkých hymnů a náznaků kultických úkonů.¹¹¹ Pokud by takováto interpretace byla správná, jednalo by se v rámci ugaritských rituálů o výjimku – většinou o kultických úkonech prakticky nic nevíme. Druhá strana tabulky pak popisuje mýtus, který snad rituál legitimizuje, ač spojitosti většinou nejsou zřejmé.¹¹² Nejpravděpodobnější je napojení zaprvé na královské rituály, jelikož se na počátku provolává pokoj (mimo jiným) králi a královně (ř. 7), zadruhé na kult plodnosti. Tímto směrem ukazuje jednak motiv obřezávání vinné révy (ř. 9–11), jednak scény popisující zplození *milých bohů* (ř. 30–52) – Šaḥara a Šalima – velice eufemistickým způsobem (vycházejí ze spojení Ila a dvou žen, snad Atirat a Raḥamaj¹¹³).

Z našeho pohledu je text zajímavý z několika hledisek. Hned na začátku tabulky jsou *milí bozi* (ug. *ilm n'mm*) zvaní, aby pojedli chléb a popili víno (ř. 6). Ve světle ostatních mýtů i závěru této práce můžeme tuto situaci nazírat jako pozvání k oběti ve formě hostiny. Zvaní těchto bohů je však ošemetnou záležitostí – jak je psáno dále v mýtu, mají právě tito dva blíženci enormní apetit (ř. 61 a dále). Jsou dokonce nazýváni žravci (ug. *aqzr*). Pozvání také kontrastuje se závěrem mýtu, kde se dvojice projeví jako samozvanci. Hned po narození jsou vyhnáni/odloženi do pustiny, kde tráví dlouhých sedm let. Když pak narazí na hlídače pole, pozvou se sami (ač se zdá, že se souhlasem) na hostinu z jeho zásob – především na víno. O tom, že by zde hrála roli opilost se však nehovoří.

Kleštění vinné révy je další zajímavý moment. Dle textu totiž nejde o prořezávání samotného vína, ale je obrazně užito na postavu označovanou jako *mt w šr*. Překlady tohoto jména se značně

¹⁰⁸ Diskuse a různé pohledy na tuto problematiku řeší Belnap, *Fillets of Fatling ...*, 64–75.

¹⁰⁹ Kápilota 3.2.1.

¹¹⁰ Tak např. Čech, „Mýtus o zrození milých bohů“, in: NSDB, 84–89.

¹¹¹ Ibid., 84n. Stejně uvažuje též Smith, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 3n.

¹¹² Ibid., 136–139 Smith načrtává paralely, které se objevují.

¹¹³ Je ovšem také možné, že Raḥamaj je apelativem Atirat.

liší. Jedni za ním vidí boha smrti Môtá¹¹⁴ jiní slovo *mt* vykládají jako muže či manžela.¹¹⁵ Wyatt v tomto výjevu spatřuje dodávání plodnosti Ilovi (jak interpretuje *mt w šr*).¹¹⁶ Jeho tvrzení o tom, že se jedná o obřizku je až příliš silné, je snad ale možné z tohoto výjevu soudit něco málo o postavení vína a jeho napojení na kosmologii. Domnívám se, že se zde může odrážet jev, který uvidíme též níže v eposu o Kirtovi, kde je na krále navázána plodnost celé země a jmenovitě právě víno (jako nápoj) je postiženo a nedostává se ho, když je král nemocen. V KTU 1.23 by pak mohlo být v rámci královských rituálů naznačeno, že je třeba se o *někoho* (snad krále, snad bohy) starat jako o víno. Plodnost požaduje péči a z plodnosti naopak plyne, že můžeme pečovat a udržovat svět v běhu. Vinná réva, která se přetransformuje v alkoholický nápoj, udržuje světový řád, ke kterému se i žravci žijící v pustině musejí navracet a po kterém prahnou. Podobným směrem ostatně uvažuje i Smith, když dává jako středobod celé tabulky hostinu a její širší symboliku.¹¹⁷

To je ovšem pouhý nástin toho, kam se možná mohla mysl obyvatelů Ugaritu ubírat. I tento text patří mezi ty více enigmatické a vysloužil si již mnoho interpretací. S jistotou můžeme pouze konstatovat, že i KTU 1.23 potvrzuje důležitost vína jako nápoje a konečně ho vědomě a explicitně dává též do souvislosti s vinnou révou. Navíc se zde opět projevuje napojení vína na královský kult.

3.2. Alkohol v epice

3.2.1. Aqhat

V eposu o Aqhatovi (KTU 1.17–1.19) se alkohol málokde vyskytuje explicitně. Máme zde dochované hlavně zmínky o oběti generického jídla a pití. Ty např. provádí Danil po sedm dní, oděn,¹¹⁸ ve snaze naklonit si božstva. Tato pasáž se objevuje v repetitivním zpracování na KTU 1.17 I 1–26.

2	uzr . ilm . jīḥm .	oděn dává bohům jíst,
3	[uzr . jšqj .] bn . qdš .	[oděn dává pít] svatým synům.
3–4	jd / [šth . j'l .] w jškb .	Odložil / oděv svůj, vystoupil (nahoru) a uložil se,
4–5	jd / [mizrth .] p jln ¹	odložil / šat svůj a pak usnul.

Zda se jedná o pivo (či v případě Ugaritu snad spíše víno), se můžeme pouze dohadovat. Je ovšem pravdou, že ve severozápadosemitském světě se právě *chléb a víno*¹¹⁹ používaly často jako zástupné komodity pro obecné *jídlo a pití*.¹²⁰ Danil je každopádně ve svém počínání úspěšný. Sestoupí k němu Ba'al, na jehož popud je Danilovi uděleno požehnání od Ila (KTU 1.17 II 34–36). Forma tohoto požehnání je pro nás opět zajímavá a je možné, že odráží též kultickou praxi žehnání a dobrořečení. Stejnou formou Ilu žehná též Kirtovi v KTU 1.15 II 16–20.

¹¹⁴ Čech, „Mýtus o zrození...“, in: NSDB, 86, překládá jako „*Smrt-a-Zmar*“, Smith, *The rituals and myths of the feast of the goodly gods...*, 40 překládá „*Death-and-Ruler (Death the Ruler)*“.

¹¹⁵ Wyatt, *Word of Tree and Whisper of Stone: and Other Papers on Ugaritian Thought*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007, 43.

¹¹⁶ Ibid., 41n.

¹¹⁷ Ibid., 139–143. Tento pohled staví oproti časté interpretaci KTU 1.23 jako popisující *hieros gamos*.

¹¹⁸ Vzhledem k tomu, že je tento fakt zdůrazněn, se můžeme domnívat, že se jedná o něčím specifické, snad obřadní, roucho.

¹¹⁹ Ve východosemitském pak spíše *chléb a pivo*.

¹²⁰ Viz kap. 6.

34 [ks] jīḥd . il . bdh
34–35 jbrk / [dni]l . mt . rpi
35–36 jmr . ḡzr / [mt . h]rmmj

*uchopil Ilu [pohár] do své ruky,
požehnal / [Danil]ovi, muži Rapiu,¹²¹
posílil hrdinu, muže Harnemitského.*

Belnap v tomto výjevu spatřuje též spojitost s ikonografickou evidencí, zobrazující krále, či božstva držící v jedné ruce pohár, případně mají i druhou rukou pozvednutou.¹²² Napojení na ikonografii je však ošemetné a pravděpodobně ne vždy tato vyobrazení zobrazují námi sledovaný případ. Jistou spojitost nicméně můžeme předpokládat. Je za tímto pozdvihováním nápoje skrytá symbolika poskytovatele požehnání, tedy blahodárce, který dává nejen požehnání, ale hostiny zásobuje též vínem a pokrmy?¹²³ Zhuštění smyslu celé hostiny do jednoho úkonu pozvednutí poháru je v pozadí *všeho* dobře myslitelné, hodování samotné je v ikonografii často zdůrazněno právě popíjením. Tento akt v sobě obsahuje nejen požehnání, ale zároveň určení poslání. Danilovi je tímto určeno, aby měl potomka, není to pouze dar, je v něm obsažena též zodpovědnost za vládu a za pokračování vlády. Stejněho motivu je užito, když Ilu předává vládu Jammovi na začátku Ba‘alovského cyklu (KTU 1.1 IV 9–27) či v Kirtovi, když vysílá léčitelku Ša‘ataqat (KTU 1.16 V 39–52). V daru šúry, který požehnanému přináší to, co potřebuje, či chce, se tedy vždy skrývá, že *s velkou mocí přichází též velká zodpovědnost*.

V závěru eposu je podobného výjevu užito, když se Paḡita, Danilova dcera, setkává s Jaṭipanem, Sutejským vojákem, který měl s ‘Anat podíl na zavraždění Aqhata. Paḡita, snad přestrojená za ‘Anat,¹²⁴ ve snaze ošálit bratrovraha, pozvedá poháry s vínem. Jejich společná konzumace svědčí o tom, že Jaṭipan s ‘Anat osnoval další úskoky, které nyní Danilova dcera překazila. Zdá se, že pozitivně vnímaný akt přijetí žehnajícího převrátila a využila síly, kterou alkohol obsahuje ve svůj prospěch.¹²⁵ Bohužel se pokračování nedochovalo a můžeme tak pouze hádat, jak se situace vyvíjela dále.

V Aqhatovi narážíme i na další zmínky o tom, jak je prováděna oběť formou hodů. Např. v KTU 1.17 II 24–31 takto Danil poctí Koṭaraty, bohyně plodnosti, které mu konečně dopomohou k dlouho touženému potomkovi – Aqhatovi. Stejněho zacházení se dostane i Koṭaru wa Ḥasīsovi, když je povolán, aby pro Aqhata vytvořil luk (KTU 1.17 V), který se posléze stane zdrojem jeho problémů. Za tento luk Aqhatovi nabízí mimo jiné nesmrtelnost, mezi jejíž hlavní výhody patří také to, že bude moci s bohy pít (KTU 1.17 VI 26–33).

3.2.2. Kirta

Epos o Kirtovi, jehož motivem je také snaha získat potomka, nám přináší dalších několik pohledů na alkohol a jeho kultické užití. Krom výše zmiňovaného pozvedání kalichů obsahuje též pasáž, ve

¹²¹ Ohledně tohoto výrazu doposavad nepanuje širší konsenzus. Snad se jedná o „duchy zemřelých“, možná i částečně zbožtělých.

¹²² Tomuto tématu věnuje celou kap. v Belnap, *Fillets of Fatling ...*, 167–185.

¹²³ *Ibid.*, 172.

¹²⁴ Takto situaci vykládá Belnap, viz *ibid.*, 202n. Taktéž Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: the Words of Ilmilku and His Colleagues*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 310 i Čech, „Epos o Aqhatovi“, in: NSDB, 136. Oproti tomu překlad v Parker, „Aqhat“, in: UNP, 77n., se tváří jako by Paḡit chtěla s Jaṭipanem uzavřít pakt na pomstu.

¹²⁵ Využití alkoholu proti hodovníkům, či nezvládnutí jeho potence se věnujeme více v kapitole 6.

kteře se Kirta snaží získat božskou přízeň. Co přesně má udělat, je mu nejdříve sděleno ve snu (KTU 1.14 II a III). Pro nás nejdůležitější část je KTU 1.14 II 9–27 (resp. KTU 1.14 III 52–59 a IV 1–9, kde se již nejedná o sen, ale o jeho naplnění). Zde je králi určeno, aby se rituálně očistil, načervenal se,¹²⁶ připravil k oběti jehně, kůzle a holuba, poté nalil do stříbrné nádoby víno a do zlaté med. Vystoupil (pravděpodobně s tímto vším připraveným) na městské hradby a tam obětoval Ilovi a Ba'alovi. Může se v tomto případě jednat o úlitbu vína? Nese s sebou skutečně tyto nádoby (ug. *gb*, viz kap. 2.2.1. o *marziḥu*, kde je v KTU 1.114 užito stejného výrazu) na střechnu? Wyatt se domnívá, že se jedná právě o rhytony¹²⁷ a že je skrze ně úlitba provedena ještě před výstupem na hradby.¹²⁸ Sloveso *jšq* (vylévat, podávat) nicméně není, myslím, nikde jinde použito v kultickém kontextu jako úlitba.¹²⁹ Absence samotného pití (jak ze strany bohů, tak Kirty) by však mohla libaci v tomto případě podpořit.

Součástí jsou též zmínky o hostinách, které Kirta pořádá. Na hod, určený především k vybrání svého nástupce, jelikož je k smrti nemocný,¹³⁰ sezve předáky svého města (KTU 1.15 IV, V, 1.16 I). Porazí kvůli nim svá nejučinnější dobytčata, otevře mohutné zásoby vína. V této rozsáhlé události je zdůrazněna role hostitele. Sama jeho žena, paní Ḥuraja, rozlévá víno, ona sama krájí masité pokrmy. I ve své slabosti je tedy Kirta, alespoň v zastoupení, hostitelem. Komunitní pohled na hostinu podtrhuje i to, že si své poddané sezval proto, aby rozhodli spolu s ním. Ostatně hody, které pořádá jsou pravděpodobně vytvářené pouze díky tomu, že mu jeho lid odvádí dávky. Oběť bohům tuto situaci velice připomíná – lidé hodují spolu s nimi to, co jim sami přinesli. Země prosperuje díky bohům a díky králi a je na ně přímo navázána.

Vždyť Kirtova nemoc způsobí, že země upadá do sucha. Všechny zásoby jídla jsou snědeny, všechny měchy vína (!) vyprázdněny, všechn olej spotřebován (KTU 1.16 III 13–16). Chybí tedy vše, co je potřebné jak pro život, tak pro zajištění kultu. V této neblahé události je ukázán svět starých Syřanů a jeho provázanost. Hojnost dodávají bozi – oni hostí zemi a její obyvatele, dávají legitimitu králi. Král nemá však jen moc, ale z požehnaní pro něj plyne, jak jsme viděli výše, i zodpovědnost.¹³¹ A víno v tomto procesu hraje jednu z ústředních rolí – je jedním ze symbolů řádu. Zároveň se jeho konzumací při diskuzích o nástupci vystavují aktéři nebezpečí – jsou kvůli němu zranitelní.

¹²⁶ Nalíčil (?), tak sloveso *adm* vykládá DUL. Wyatt, *Religious Texts...*, 186 se také kloní k tomuto výkladu, ač uvádí i jiné interpretace – jako např. škrábat se až do zčervenání/zkrvavení kůže. Dle mého názoru by se mohlo jednat též o odění do červeného hávu.

¹²⁷ Viz kap. 2.4.

¹²⁸ Wyatt, *Religious Texts...*, 187. Zároveň však podotýká, že první varianta je stejně dobře možná.

¹²⁹ Výrazy takto používané shrnuje Olmo Lete: *ntk*, *mtk*, *šqj*, viz Olmo Lete, „The Sacrificial Vocabulary at Ugarit“, in: Xella (ed.), *The Lexicography of the Ancient Near Eastern Languages*, Verona: Essedue, 1995, 46.

¹³⁰ Následkem nesplněného slibu Atīratě.

¹³¹ V KTU 1.16 VI 39–54 Kirtův syn Jašib otci vyčítá, že svou nemocí zanedbal královské povinnosti a že by měl kvůli tomu sestoupit z trůnu.

4. Jak byly obětiny bohy zkonsumovány?

Zásadní otázkou je samozřejmě konzumace božstvy (případně předky) na „metafyzické“ úrovni, jelikož na rovině viditelné se idoly jídla a pití (pravděpodobně) ani nedotkli.¹³² Zaprvé je možné si uvědomit možnost, že pro staré severozápadní Semity se vůbec nemuselo jednat o žádnou metafyzickou úroveň, nýbrž o úroveň fyzickou, jenom situovanou do božského (či onoho) světa.¹³³ Na základě mytologie, především díky ug. výrazu *dbḥ*, který je používán buď jako oběť, pokud se jedná o kultický text, anebo jako pojem hostina, pokud se jedná o text mytologický, mi připadá pravděpodobné, že oběť učiněná na zemi skutečně znamenala v božském světě hostinu.

S podobným ideologickým pojetím se ostatně můžeme setkat i v sousední Mezopotámii. Z antropomorfního pohledu, který tvořil velikou (zdaleka ne však jedinou) část představ o bozích, bylo důležité bohy obhospodařovat – museli jíst, pít, spát, oblékat se i bydlet, stejně jako smrtelníci¹³⁴ – a sloužili k tomu právě oběti, které jim přinášeli lidé. Jsme tu od toho, abychom bohy živili a pracovali za ně.¹³⁵ Herman Vanstiphout poznamenává, že dokonce nemáme doklady o čemkoliv, co by bohům zajišťovalo jejich nesmrtelnost, ale jsou v ní závislí právě na lidské produkci potravin.¹³⁶ Že i v Sýrii bylo vyživování důležité se dozvídáme z marijského dopisu A.3609, který zaslal Šamši-Addad svému synu Jasmaḥ-Addovi. Ten totiž nechal vyrobit nové idoly, což je samozřejmě zbožné, ale otec ho kárá s tím, že udržovat rozsáhlý kult je finančně velmi náročné a že to od něj byla veliká hloupost.¹³⁷

Formu hostiny měly často i samotné rituály – nejlepším příkladem je asi intronizace kněžky bouřného boha (kap. 2.1.1.). Předkladnou oběť je možno takto vidět i na vizuální rovině servírování – když např. v Eble byly pokrmy bohům předkládány na tácu (ARET 10.57).

Pokus představit si, co se s obětinami dělo dále, je ale obtížný. Jednou indicií je použití výrazu *ākilu* v Marijském textu A 3165. Tento výraz byl Durandem a Guichardem přeložen jako *mangeur* (jedlík),¹³⁸ což akk. termínu odpovídá. Výklad, že se jedná o kultického činovníka, který má za úkol konzumovat obětiny zastupující tak božstvo¹³⁹ nicméně není konsenzuální. V tomto významu by se jednalo o *hapax legomenon*. Pavel Čech ostatně v českém překladu zastává názor, že se jedná

¹³² Měkké „i“ je na místě, jelikož se jedná samozřejmě o rod životný, stejně k tomuto fenoménu přistupuji i dále.

¹³³ Pojetí metafyzična u Sýřanů však není záměrem této práce. Tento termín zde používám především ve smyslu *neviditelného a ideologického*.

¹³⁴ Linszen, *The Cults of Uruk and Babylon: the Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practises*, Boston: Brill, Styx, 2004, 12.

¹³⁵ Toto dokládá např. mýtus o Atramḥasisovi: „Ty stvoříš lidskou bytost a ona ponese jařmo! Ponese jařmo Enlilem seslané“ (tabulka I, sloupec IV, ř. 195–196) či „Robotu bohů člověk na bedra svá vezme“ (tabulka I, sloupec IV, ř. 12). Překlad dle Proseckého, „Atrachasis“, in: Hruška, Matouš, Prosecký a Součková, *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*, Praha: Odeon, 1977, 151–175.

¹³⁶ Herman Vanstiphout, „Die Geschöpfe des Prometheus, Or How and Why Did the Sumerians Create Their Gods?“, in: Porter (ed.), *What is a God?: Anthropomorphic and Non-anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*, Winona Lake, Ind.: Distributed by Eisenbrauns, 2009, 22–23.

¹³⁷ Durand, *Florilegium marianum VIII: Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 2005, 17–20.

¹³⁸ Durand et Guichard, „Les rituels de Mari“, in: Charpin, Durnad (eds.), *Florilegium marianum III: Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 1997, 51.

¹³⁹ Ibid.

o *polykače*, který snad polyká meče či oheň.¹⁴⁰ V tom případě by se jednalo spíše o jakéhosi kejklíře, který má zajistit zábavu. Dle mého názoru jsou obě možnosti stejně pravděpodobné.

Druhou indicií jsou nám texty z Emaru, které zmiňují, že někteří kultičtí aktéři přímo v chrámu boha jedí a pijí, aniž by bylo přímo vyřčeno, co mají konzumovat.¹⁴¹ Přitom se jinak zcela jasně vyjadřují k účasti na hostinách, včetně explicitního určení jídel a nápojů. Mohli by se tak postarat o obětiny, které byly jinak určeny pouze bohům. Podobným směrem uvažuje též Sallaberger.¹⁴² Existuje i případ z Ugaritu, kde obětiny určené bohům jedí lidé explicitně. Tak je tomu v KTU 1.115 (překlad je v kap. 2.2.3.).

Napadají mě tedy na základě pramenů čtyři možnosti, jak mohla předkladná oběť – božská hostina – probíhat na pozemské rovině (je pravděpodobné, že se praktikovaly všechny způsoby):

- 1) Obětiny byly bohům předloženy, ti si z nich jakýmsi tajemným způsobem vytáhli potřebnou esenci, a kultičtí činovníci posléze tyto obětiny zlikvidovali. Jakým způsobem je samozřejmě další problematická otázka – mohly být zakopány do země, či třeba hozeny do řeky, podobně jako se to dělalo, např. v sousední Mezopotámii s jinými předměty, kterých se potřeboval klér „nenápadně zbavit“.
- 2) Situace je stejná, jen obětiny přijdou zkonsumovat určení účastníci – pravděpodobně spíše úzká skupina výše postavených lidí.
- 3) Obětiny jsou předkládány bohu, který je zastoupen *ākilem*, skrze kterého se pokrmy a nápoje dostanou do božského světa.
- 4) Situace je stejná, jen jsou bozi zastoupeni rovnou širší skupinou, podobně jako v bodě 2. V tomto případě se jedná tedy opět o hostinu.

Další možností, jak se mohly obětiny „konzumovat“ byly libace. O libacích se spekulovalo a dále spekuluje často ve funerálním kontextu. V minulosti se např. dávaly za příklad (domnělé) kultické instalace, nalezené (v domnělých) hrobkách v Ugaritu. Postupem času se však ukázalo, že se v mnoha případech vůbec nejednalo o hrobky na nekropoli, nýbrž o přístavní město a u hrodek, které skutečně hrobkami byly, se jednalo spíše o praktické záležitosti či archeologické desinterpretace – odvodnění zdí, skladovací prostory, či dokonce lis na olej. Původní interpretace, které hovořily o složitém systému, jak nebožtíkům dodat pití a potravu tak vzaly za své (ač se tu a tam takovéto interpretace, založené na zastaralé literatuře objeví).¹⁴³ V některých případech se stále nedají nádoby určené na libace vyloučit, rozhodně se ale jedná ve funerálním kultu o daleko méně rozšířený jev, než se dříve předpokládalo.¹⁴⁴ Problémem je samozřejmě i to, že málokteré

¹⁴⁰ Čech, „Pořad svátku na počest Išтары z Mari“, in: NSDB, 226.

¹⁴¹ Např. *Emar* 394: 37, kde jedí v Daganově chrámu.

¹⁴² Sallaberger, „Home-made Bread...“, 168n.

¹⁴³ Pitard, „The 'Libation Installations' of the Tombs at Ugarit“, *The Biblical Archaeologist* 57:1 (1994): 20-37.

¹⁴⁴ O funerálním kultu jako takovém máme obecně málo informací. Pravděpodobně zde ale hostina, tedy také alkohol, hrála podobnou roli jako v běžném kultu. Vyobrazení hostiny nalezneme též v ikonografii např. na Aḫiramově sarkofágu z Byblu či na osobních posmrtných stélách. Zda se jedná o pohřební slavnostní hostinu nebo představy o posmrtném životě, kde se nebožtík připojí k božským hostinám je však těžké soudit. Viz Pinnock, „Considerations on the 'Banquet Theme'...“, 23.

nádoby byly podrobeny analýze, která by z residuí mohla určit tekutiny, které byly k úlitbě užívány. Směrem k libacím může ukazovat též ug. výraz *gb* – obětní jáma, u které lze předpokládat obětování tekutin ve formě libace (ačkoliv ukládání nádob s vínem by tuto úvahu mohlo lehce pohřbít). Alkohol se tedy pro úlitbu dá velice dobře předpokládat, bohužel však ne s jistotou potvrdit.¹⁴⁵

Úlitby jsou z pak hlediska problému „metafyzického“ snad o něco jednodušší. Z dochovaného archeologického materiálu v tomto ohledu vyčnívají libační nádoby, které byly položené na zemi a neměly dno.¹⁴⁶ Alkohol a jiné tekutiny se tak do země poměrně rychle vsákly, a tak se dostaly přímo k bohům, v tomto případě snad spíše těm podsvětním (ač se nedá vyloučit, že úlitbou se mohly uctívat i božstva z jiných sfér), aniž by zůstaly viditelně přítomné. Můžeme se samozřejmě ptát, zda si staří Semité nekladli otázku, jestli bohům a mrtvým nevadilo, že mají místo kvalitního vína pouze bahno. Nevíme.

¹⁴⁵ V Mezopotámii je explicitní libace fermentovaných nápojů běžnou záležitostí.

¹⁴⁶ Věnujeme se jim v kapitole 2.4.

5. Vývoj v čase, lokální rozdíly a synchronní syntéza

Užití alkoholických nápojů v kultu starověké Sýrie je možné vystopovat po celou námi sledovanou dobu. I když lze vypočítat mnoho společných znaků, existují i lokální rozdíly. Většina rozdílů nám však kvůli povaze textů zůstává skryta.

Prvním znatelným rozdílem je, že v Ugaritu se o alkoholu, konkrétně tedy vínu, psalo často odděleně od ostatních obětí. Většinou se zdá jakoby to dokonce na roli obětiny víno ani nedotáhlo, a bylo „pouze“ komponentem hostiny, která byla součástí obřadů, avšak ne přímo určená bohům, ač třeba sloužila k jejich poctě. Tuto informaci nám přinášejí administrativní texty. Také se zdá, že v Ugaritu byl silný důraz na víno kladen především při královských obětech.

Rozdílné jsou také druhy alkoholu. V Ugaritu se setkáváme pouze s vínem, v Terce a Tuttulu pouze s pivem. Většina lokalit však podává dostatek zpráv jak o pivu, tak o vínu. Vybočení Ugaritu může být způsobeno třeba snazší dostupností vína (o pěstování vína v okolí města nás spravují administrativní záznamy, např. seznam vináren v KTU 4.213¹⁴⁷ či smlouva o vlastnictví vinice spolkem okolo instituce *marziḥu* RS 18.01). Domnívám se ovšem také, že v Ugaritu hrálo víno i roli prestiže. Alkohol, který lidé pijí totiž může leccos vypovídat i o sociálním postavení lidí.¹⁴⁸ Na základě toho, že se zde ve spojení s královským kultem a *marziḥem*, jehož účastníci pravděpodobně nebyli obyčejní lidé, vyskytuje výlučně víno, se domnívám, že mělo ve zdejších pojetí vyšší status. Nezdá se mi pravděpodobné, že by v této lokalitě pivo nebylo konzumováno vůbec.¹⁴⁹ Lze však uvažovat právě nad tím, že bylo určené masám, nikoliv pro palác a chrám. Případně si můžeme myslet, že pivo ani nestálo za řeč a počítalo se s ním implicitně. Takovéto nakládání s pivem je ve starověké Sýrii unikátem.

Jak jsme již zmínili, existoval i protipól – Terqa a Tuttul, kde se objevuje pouze pivo. V Tuttulu je pivo spojeno dokonce i s královskou obětí, tedy jednoznačně též pro vyšší vrstvu. Víno zde zmíněno není ani mimo rituální kontext. Je možné, že se do těchto lokalit jednoduše nedováželo a místní produkce neexistovala? To je bohužel otázka, na kterou nejsem schopen podat opodstatněnou odpověď.

Obecně se jeví, že vínu byla přikládána o něco větší váha než pivu. Jako obětiny pro bohy jsou však obě časté. Objevují se bok po boku i každé zvlášť. Důležitějším rozdílem je spíše míra zahrnutí společnosti do konzumace v rámci kultu. Většinou je těžké něco takového rozhodnout, snad se ale dá říci, že Emar byl v tomto ohledu o něco demokratičtější než Ugarit.

V oblasti administrativních textů vybočují právníké z období *šakkanakků* z Terky, kde byla smlouva tradičně stvrzována, mimo jiné, zapitím pivem. V jiných oblastech jsem na takovouto

¹⁴⁷ Viz kap. 2.2.3.

¹⁴⁸ Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“, 236–237. Zmiňuje i to, že v Egyptě i Mezopotámii byl právě rozdíl v pivu a vínu znamením sociálního statusu. Co se týče kultu, mi však toto rozdělení nepřijde zrovna zřejmé, jelikož i v Mezopotámii se pivo i víno objevuje naprosto běžně v mnoha kontextech.

¹⁴⁹ Vyloučit to však nelze. Např. v sousedním Izraeli tomu tak snad bylo – výraz pro pivo se nedochoval a musel být pro ivrit vytvořen až ve 20. století.

praxi zatím nenarazil (krom výše¹⁵⁰ zmiňovaného textu z Mari, kde je ale přítomnost alkoholu nejistá a takovouto praxi zmiňuje pouze jeden text).

O rozmanitosti starosyrské kultury vypovídá též to, jak se od sebe liší styly textů z různých lokalit. V jednotlivých případech se písaři zaměřovali na jiné aspekty kultu, měli v zápisech různé kategorie, podle kterých škatulkovali svět. Přímou o rozdílech v pojmání alkoholu nám většinou analýza těchto rozdílů mnoho nepřinese, nicméně je indikátorem toho, že není správné se na tuto oblast dívat jako na kulturní monolit.

Vyvstává několik základních podob užití, které se objevují napříč celým spektrem ve velice podobné formě. Tyto mohou tvořit jakýsi synchronní konstrukt „kultického užití alkoholu v náboženství starověké Sýrie:“

- 1) Jeví se, že nejčastěji a v největších objemech se alkohol užíval jako součást hostin, které doprovázely kultické počínání. Těchto hostin se účastnili aktéři rituálů v širším či užším smyslu. V některých případech jsou konzumovány i obětiny, které byly určeny primárně bohům.
- 2) Fermentované nápoje byly součástí předkladných obětin určených přímo bohům.
- 3) Úlitba se také praktikovala, avšak dle textové evidence není zdaleka tak častým jevem, jako třeba v sousední Mezopotámii. Častěji se pravděpodobně prováděla libace oleje a vody než alkoholu.
- 4) Doklady pro existenci *marziḫu* máme zachované z více lokalit. Jeho podoba je však mimo Ugarit v podstatě neznámá a ani tam není jasná.¹⁵¹

V žádném textu jsem nenarazil na jiný alkoholický nápoj než pivo a víno, ačkoliv uvažovat můžeme i o existenci medoviny, jelikož med byl i jednou z ingrediencí používaných pro výrobu piva, a není důvod proč ho taky nezfermentovat.¹⁵² Narazil jsem též na zmínku o fermentovaném mléku, taktéž zde však nejde o konsenzus.¹⁵³

Žádná z výše zmíněných forem není nijak překvapivou záležitostí. Pokud totiž nějaká kultura již přijme alkohol za svůj a rozhodne ho začlenit do bohoslužebného dění, nemůže s ním nakládat nijak moc jinak. Podobnou typologii můžeme najít pravděpodobně ve všech takových kulturách – součást hostin, tedy klasická konzumace; alkohol jako dar; úlitba; možnost nadměrné rituální konzumace. V prostředí starověké Sýrie pouze nabývají samozřejmě jiné podoby než v dalších oblastech a případ hojného opíjení je jen ideologicky odůvodněn odlišně než v jiných kulturách. Vše se v tomto prostředí točí především kolem ideálu hostiny, a to jak v božském, tak v lidském světě. Účinky piva i vína jako omamných látek jsou reflektované a tyto nápoje jsou konzumovány také z toho důvodu. Zároveň je s nimi však nakládáno jako s běžnou potravinou.

¹⁵⁰ Kap. 2.

¹⁵¹ Viz kap. 2.2.1.

¹⁵² KTU 1.148 ř. 22 uvádí *kt . nbt . šnt*. Antalík, „Liturgická varia z Ugaritu“, in: NSDB, 298, překládá: „*nádobu-kt medoviny (z onoho) roku*“. DUL uvádí pro *nbt* pouze význam „*honey*“, čehož se drží i Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 105.

¹⁵³ Viz např. Belnap, *Filletts of Fatling ...*, 99.

6. Čisté či nebezpečné?

Fermentované nápoje byly považovány za znak civilizovaného světa a jejich konzumace za znak civilizovaného lidství. Jako jeden z dokladů pro toto tvrzení můžeme použít např. epos o Gilgamešovi, který byl v Sýrii (nebo alespoň v Ugaritu a Emaru) znám. Enkidu je do svého lidství iniciován krom několikadenního obcování s nevěstkou Šamḫat též chlebem, pivem a olejem (II. tabulka, ř. 41–48):

[(Tu) nevěstka Enki]duovi [praví:]
[„Enkidu, jez chléb, jenž odznakem je bož]ství,
[pěj pivo, jež odznakem je král]ovství!“
[Snědl Enkidu] sedm [chlebů,]
[sedm džbánů piva vypil,]
[bezstarostnou náladu měl (a) počal zpívat vesele.]
[Vodou omyl své srstí porostlé tělo,]
[potřel se olejem, v člověka proměnil se,]¹⁵⁴

Podobným dokladem, rovněž však z prostředí Mezopotámie, může být obracení se v hymnu k bohyni Nidabě, patronce rákosu, trav, obilí atp. Civilizace potřebuje krom jídla k životu i pivo.

*Milady, you are the food of (the temple) Ekur, you are the drink of (the temple) Eanna ... Nidaba, you are the beer. ... Nidaba, where you are not heaped up, people are not settled, cities are not built.*¹⁵⁵

U sousedů tedy byly fermentované nápoje samotnými kořeny života ve společenství a našly své uplatnění třeba i v medicíně (nejen jako nápoj, ale třeba i jako součást hojivé masti na zranění).¹⁵⁶ Můžeme se však domnívat, že podobnou roli alkohol plnil i v Sýrii? Gilgameš byl sice jistě znám, neznamená to však ještě, že byl i stejně chápán a brán se stejnou vážností. Že se s jeho silnou konzumací počítalo, je zřejmé třeba z eposu o Aqhatovi – je povinností syna vůči svému otci „(aby) uchopil jeho ruku v opilosti, (aby) se na něj naložil, když je pln vína.“ (KTU 1.17 I 30–31). Hodování je časté v eposech i mýtu a v kultu své nezastupitelné místo alkohol také měl.

V kapitole věnující se eposu o Kirtovi jsme pak viděli, že víno bylo zařazeno mezi komodity, které byly jmenovitě postiženy suchem. Jídlo bylo vyčerpáno, víno vypito, olej spotřebován. Proč právě tyto tři? Domnívám se, že proto, že jsou zástupcem všeho, co je potřebné jednak k civilizovanému životu (ostatně právě skrze chléb, pivo a olej je iniciován Enkidu), druhak pak k vykonávání kultu. Generické jídlo bývá nejčastěji zastoupeno chlebem, či – v případě Ugaritu – masitými pokrmy. Nápoje jako celek jsou nejčastěji zastoupeny pivem, či vínem. Chléb a pivo (resp. maso a víno) tedy tvoří základ jak lidských pokrmů, tak božských – tedy oběti. Alkoholické nápoje mohou stát jako zástupci celé hostiny (stejně jako tak může stát samotný chléb, či poražené zvíře). Olej je potom jedním z nejčastějších „kosmetických“ přípravků, v kultu též hojně využíván (doloženo je jak pomazávání, tak úlitby).

¹⁵⁴ Překlad dle Prosecký, Hruška, Rychtařík, *Epos o Gilgamešovi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, 99.

¹⁵⁵ Porter in: Porter (ed.), *What is a God?...*, 5.

¹⁵⁶ Teall, "Medicine and Doctoring in Ancient Mesopotamia," *Grand Valley Journal of History* 3:1 (2014), Article 2.

Proč ale právě alkohol? Je to proto, že je primárně nápojem nebo kvůli svým specifickým vlastnostem? Proč ne voda, již bylo stejně k výrobě piva potřeba? Je třeba vzít v úvahu, že alespoň pivo bylo naprosto běžně konzumovaným nápojem, který si snad lidé vařili i doma.¹⁵⁷ Pravděpodobně se jednalo spíše o ne příliš silný alkohol, slabší než dnešní piva.¹⁵⁸ Víno oproti tomu, bylo spíše dražší a elitnější záležitostí, v těchto společnostech však nicméně stále běžně konzumovaným nápojem. Pitím piva, ač slabého, i vína se ale dosáhlo stejných výsledků jako dnes – opilosti. Myslím, že zjevná vlastnost fermentovaných produktů byla tím hlavním, proč si našly své místo. Že právě díky své potenci se staly tak běžnými nápoji a nikoliv naopak. Vzpomeňme si na ty, kteří tvrdili, že právě kvůli alkoholu došlo k pěstování plodin.¹⁵⁹

Fermentace měla i svého božského patrona. Ug. *Trt*, eblajské ^d*zi-la-šu*, či zápis logogramem ^dSIRIŠ, se v textech objevuje jako jméno boha či bohyně. Etymologicky je příbuzné akk. Siraš, božstvu zastupující pivo a jeho produkci. V Sýrii toto jméno snad nabývalo významu „víno“ či „mladé víno“. Kult ale, zdá se, nebyl rozsáhlý.¹⁶⁰ Existence takového božstva není nikterak překvapivá, však téměř pro cokoliv byl zvolen nějaký božský reprezentant. Ze samotného jeho/jejího bytí tedy ještě neplynou další pevné závěry.

Pozitivní vnímání piva i vína je tedy potvrzeno, potýkali se ale staří Semité také s problémy, jaké známe dnes v podobě výtržností, ztráty zábrán či snad až alkoholismu? Mary Douglas v úvodu ke sborníku *Constructive Drinking* uvádí, že mnoho antropologů věnujících se tomuto problému považuje tyto problémy spíše za problémy moderní doby a západního pohledu na alkohol, a tvrdí, že alkoholismus se prakticky neobjevuje ani u kultur, kde je opilost častým, třeba i oceňovaným a vyhledávaným jevem.¹⁶¹ Michael Dietler navíc soudí, že zmíněné problémy se rozšířili spíše až po zvládnutí procesu destilace, která umožnila snadnější cestu k opilosti i uchovávaní nápojů,¹⁶² jejímu rozšíření, komercializaci a především odtržením konzumace od rituálních či společenských praktik.¹⁶³

Že byl však alkohol nebezpečný i v očích Syřanů je možné odvozovat vůbec ze samotné potřeby léku z KTU 1.114. Fakt, že člověka indisponoval je obsažen ve zmiňovaných synovských povinnostech. V Ba'alovském se dozvídáme, že hod není vždy jen pozitivního rázu – sám bouřný bůh vyjmenovává druhy hostin, co se mu přičí (KTU 1.4 III 17–22). Naráží tím především na oplzlé chování. Nikde jsem však nenarazil na problémy, které si s alkoholem často asociuje naše kultura – závislost, ekonomické problémy, násilí, rodinné problémy – pramenný materiál tedy zatím hraje

¹⁵⁷ Sallaberger, „Home-made Bread...“, 161.

¹⁵⁸ Damerow, „Sumerian Beer...“, 17.

¹⁵⁹ Viz kap. 1.

¹⁶⁰ Viz DDD, 871n.

¹⁶¹ Douglas, „A Distinctive Anthropological Perspective“, in: Douglas (ed.), *Constructive Drinking*, 3–4.

¹⁶² Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“, 238.

¹⁶³ *Ibid.*, 241. Na druhou stranu je třeba podotknout, že i dnes je mnoho lidí alkoholiky snad právě proto, že je alkohol tak široce kulturně a společensky přijímanou drogou a zdaleka ne všichni alkoholici pijí o samotě, jak se často říká. Pro Mezopotámii také platilo, že hospody, tedy místa, kde se pije alkohol byla centry nejen pobavení, ale též prostitute a zločinu, viz Damerow, „Sumerian Beer...“, 18.

do karet interpretacím Dietlera i Douglas. Doklady o dlouhodobých zdravotních problémech spojených s alkoholem se alespoň z Mezopotámii dochovaly. JoAnn Scurlock ve své monografii zmiňuje ve spojitosti s nadměrným popíjením výskyt cirhózy,¹⁶⁴ jako možnou příčinu jiných nemocí též vidí dlouhodobě nadměrnou konzumaci až alkoholismus.¹⁶⁵ Samotné projevy, které máme spojeny s alkoholismem, si však v textech Mezopotámci spojovali s působením duchů.¹⁶⁶ Zda jim souvislost s opíjením byla známa, není zřejmé. Scurlock identifikuje k tomuto tématu tři texty, BAM 438, 59 a 575.¹⁶⁷ První nápoje vůbec nezmiňuje, jedná se však o lék, týkající se symptomů, které mohou ukazovat směrem k takovému problému. Druhý a třetí text pojednávají o léčbě po pití piva, zda se jedná o dlouhodobější následky však není zřejmé, spíše se mi zdá, že jsou stejného účelu jako KTU 1.114, tedy spíše na kocovinu.

Nejdůležitější je celková logika oběti u Syřanů, která v sobě kloubí ambivalenci alkoholu – to že se jedná o hostinu je zásadní, to že se setkávají s bohy, že od nich mohou něco dostat, i to že jim mohou něco dát. Nejedná se přitom o pouhou výměnu, ale o navozování vztahů. Jak píše Douglas, přátelství není sociální realitou, pokud ho nedoprovázejí úkony přátelství stvrzující¹⁶⁸ a analogický pohled je možné aplikovat též na Syřany. Jejich pojetí je dosti komunitní – právě s těmi, se kterými chtěli mít vztah, hodovali a popíjeli. Může být ovšem navozován i vztah negativní, jelikož komunitní atmosféra poskytuje též prostor pro zranitelnost – *communitas* je stavem ideálním, avšak v institucionalizovaném prostředí může být umělá, někdy snad až falešná, se záměrem uškodit. V rituálních textech, které se nám dochovaly, se primárně jedná o *communitas normativní*, nikoliv *spontánní*. Rituálního zaměření těchto dvou značně odlišných konceptů využívá např. Paġita při opíjení Jaṭipana v eposu o Aqhatovi.¹⁶⁹ Z pohledu vraha se jedná zprvu o přirozenou reakci na příchod bohyně, necítí se ohrožen. Oproti tomu žena v přestrojení od začátku ví, že klame a vztah pouze hraje – využívá protivníkovy slabosti plynoucí z pocitu spřízněnosti. Také Kirta se dostává v rámci hostiny, kterou sám pořádá, do mocenského ohrožení.¹⁷⁰ V rámci přechodových rituálů byla hostina s alkoholem vhodným prostředím pro předávání moci – tento aspekt vyzdvihuje i Dietler¹⁷¹ – např. v případě intronizace NIN.DINGIR^{dIM}¹⁷² byl tento aspekt obzvláště důležitý. Nová kněžka snad byla vybírána ze širší společnosti a bylo jí tedy třeba zasadit do nového kolektivu, čemuž byl alkohol vhodným katalyzátorem. V rámci transformace moci se všichni zúčastnění vydávají všanc ostatním.

Již v kapitole o *marzihu* jsme nakousli téma spojení *existenciální communitas* a konzumace alkoholu. Právě tato instituce byla vhodným prostředím, kde se mohlo této zkušenosti dosáhnout.

¹⁶⁴ Scurlock, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014, 504.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 489.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 634.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 634–637.

¹⁶⁸ Douglas, *Purity and Danger*, 77.

¹⁶⁹ Kap. 3.2.1.

¹⁷⁰ Kap. 3.2.2.

¹⁷¹ Dietler, „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives“, 237.

¹⁷² Kap. 2.1.1.

V jejím rámci se účastníci dostávali díky alkoholu do stavu, který byl na hranici samotného bytí, dle KTU 1.114 snad mohli být až ohroženi na životě. Možným účelem mohla být snaha z této situace vytěžit co nejvíce, získat moc, sílu či moudrost z kontaktu s božstvy v situaci, kde se ztrácí hierarchie. Snad právě proto byla tato instituce elitářská – ochota ztratit hranice má své hranice, nechceme se od nich přeci odprostit s prostým lidem. I na mytické rovině KTU 1.114 se ugaritský pantheon pouští do rizika, ze kterého vychází posílen. *Marziḥ*, myslím, obsahuje vše, co je shrnuto v této charakteristice:

„Liminalita rituální aktéry konfrontuje s jinými možnostmi uspořádání, ukazuje jim relativitu jejich sdílených struktur a vytváří prostor pro kulturní inovaci. Zároveň ale v účastnících probouzí i jiný modus sociální zkušenosti, evokuje existenciální stav communitas, pocit jednoty a spřízněnosti napříč běžnými vztahy a hierarchiemi.“¹⁷³

Jak jsme viděli výše v pojednání o epice, při oběti bozi sestupují na zem. V praxi byli ovšem neviditelní, resp. můžeme je vnímat pouze skrze jejich idoly. Ať už tyto měli podobu antropomorfní, či nabývali jiných podob, účastnili se spolu s nimi oběti i lidé.¹⁷⁴ Tímto navzájem vstupovali do vztahu. Ze strany lidí je to snaha dostat se ke zdroji moci, snažit se navodit bližší vztahy s bytostmi, které jsou ovšem běžně absolutně mimo jejich dosah a sféru vlivu. Jedná se sice o jistý druh *communitas*, ale o druh, kde jedna strana má stále absolutně navrch. Alkohol tyto hranice sblížuje, obměkčuje játra¹⁷⁵ bohů, nikdy je však nedokáže úplně zrušit.

Tato pocta a příležitost byla určena s největší pravděpodobností především horní vrstvě společnosti, alespoň co se týká chrámového kultu. V případě domácích svatyní však podobné pojetí mohlo panovat i mezi prostým lidem. To už bychom však vstupovali na příliš tenký led. Je třeba mít stále na paměti, že takovýto pohled na oběť ve starověké Sýrii reflektuje situaci právě z pohledu hostiny a alkoholu, jako opojného nápoje. Ne vždy, a ne pro všechny měl kult takovýto rozměr. Nesmíme zapomenout na to, že víno i pivo (to především) měly též nutriční hodnotu, a ne vždy byly konzumovány s cílem opití. V rámci hostiny tedy hrály také vyživovací roli, stejně jako jiné obětiny.

¹⁷³ Chlup, „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera II“, *Religio* 13/2 (2005), 180.

¹⁷⁴ Některých obětí se samozřejmě neúčastnilo větší množství lidí. I přítomnost jediného kněze však tyto vztahy navazovala. Předpokládáme, že pro celou společnost jejich aktivita byla důležitá – na samotné oběti se totiž podílela nepřímo a pro všechny byla spokojenost bohů prospěšná a žádoucí. Toto propojení jsme viděli v Emaru a též strádání země v eposu o Kirtovi ukazuje tímto směrem – jeho důvodem byla sice nemoc krále, ta nicméně pramenila z nespokojenosti Atīrat, kterou Kirta zklamal nedodržením slibu. Tím narušil vzájemné vztahy.

¹⁷⁵ Máme na mysli skutečnost, že v prostředí starověkých Semitů byly právě játra sídlem emocí. Z dlouhodobého hlediska játra ovšem spíše tvrdla.

7. Závěr

Ukázali jsme, že alkohol byl ve starověké Sýrii používán různými způsoby. V rámci kultu se s ním nenakládalo jako s pouhou potravinou, ale jeho opojný charakter byl důležitý. Tento aspekt byl využíván především v hostinách, které často bohoslužebné dění doprovázely. Ostatně oběť jako taková byla chápána především jako božská hostina, kterou jim měl pozemský kult zajistit. Opití samotných účastníků až do krajnosti potom bylo v rámci kultického prostředí také možné, a to v instituci zvané *marziḫ*.

Severozápadní Semité dokázali využít potence, která je v alkoholu obsažena, aniž by však zapomněli na jeho stinnou stránku. Pivo a víno se tedy staly vhodným prostředkem k dosažení stavu *communitas* jak mezi lidskými participanty, tak mezi božstvy. Jinak řečeno, byly vhodnými společenskými katalyzátory. Opilství bylo však možné také zneužít. Tento přístup platil jak pro smrtelníky, tak pro bohy. Ne vždy však fermentované nápoje hrály tuto roli, a postavení potravinu obecného charakteru si také udržely.

Alkohol byl základní obětinou – trojice pivo/víno, chléb a olej tvořily pilíře civilizovaného života. Tyto tři komodity jsou důležité pro život i pro kult. Jejich symboliky je potom užíváno k vyjádření provázanosti světa. Existoval zde koloběh vzájemného poskytování mezi bohy, lidmi a panovnickou vrstvou. Nikdo nemohl být bez těch druhých, postižení jedné skupiny vedlo k zásadnímu ovlivnění skupin ostatních.

Kudy dále? Jistě by si tato problematika zasloužila detailnější analýzu, jednak daleko většího množství textů, jednak skutečně precizní porovnání toho kdy, kdo, s kým, kde a co pil, komu, kdo, co, kde a jak obětoval. Více by se měl také prozkoumat archeologický kontext textů i dalšího materiálu, který se nám dochoval. Pouze částečně jsme se zde věnovali tomu, proč máme z některých lokalit zmínky pouze o pivu a jinde pouze o vínu. Odpovědi zde poskytnuté nejsou ani zdaleka dostačující a jsou spíše odhadem, než že by byly založeny na podrobné analýze. Hlubší pohled tímto směrem by mohl odhalit nové perspektivy na kult i mocenské vztahy mezi městy. Zcela opomenut je v této práci proces výroby alkoholických nápojů, ačkoliv snaha rekonstruovat tento proces již doznala jistých výsledků – a to především v oblasti piva z Mezopotámie.¹⁷⁶

Více pozornosti by mělo být věnováno také srovnávání obdobných fenoménů v jiných kulturách. Výsledky tohoto porovnání by pak měly být podrobeny důslednější antropologické analýze, která by mohla postihnout to, jak lidé s alkoholem nakládají a jaké má alkohol kulturní dopady z širšího pohledu.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Viz např. Damerow, „Sumerian Beer...“. Též na ÚFaRu FF UK proběhl v roce 2016 pokus o vaření sumerského piva pod mým vedením, tedy značně amatérského charakteru a pochybných výsledků.

¹⁷⁷ Např. Douglas (ed.), *Constructive Drinking...*, nemá dostatečně široký záběr.

8. Seznam zkratek

- ... Na daném řádku je záměrně vynechána část textu.
- (x) překladatelský dodatek
- [x] nedochovaný text, případně doplněn interpretem
- [...] delší nedochovaný úsek
- [[x]] grafém smazaný/opravený písařem
- <x> grafém doplněný interpretem
- {x} grafém, který je interpretem považován za omyl
- xⁱ označení „překlepu“ v originálním textu
-
- A muzeální siglum Národního muzea v Aleppu
- akk. akkadština, akkadsky
- ARET *Archivi reali di Ebla. Testi*, Roma, 1981–.
- ARMT *Archives royales de Mari, traduction*, Paris, 1941–.
- AT WISEMAN, D. J. *The Alalakh Tablets*. London: The British Institute of Archeology at Ankara, 1953.
- BAM Franz Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*. Berlin: de Gruyter, 1963–1980
- CAD *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*. Chicago: Glückstadt 1956–2010.
- DDD TOORN, Karel van der, Bob BECKING and Pieter W. van der HORST (eds.). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden: Brill, 1999.
- DUL OLMO LETE, Gregorio del and Joaquín SANMARTÍN. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Boston, MA: Brill, 2003.
- Emar* ARNAUD, Daniel. *Recherches au Pays d'Aštata, Emar 6, 3: Textes sumériens et accadiens. Texte*. Paris: Ed. Recherche sur les civilisations, 1986. and *Recherches au Pays d'Aštata, Emar 6, 4: Textes de la bibliothèque. Transcriptions et Traductions*. Paris: Ed. Recherche sur les civilisations, 1987.
- KTT KREBERNIK, Manfred. *Tall Bi'a Tuttul – II. Die altorientalischen Schriftfunde*. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, 2001.
- KTU DIETRICH, Manfred, Oswald LORETZ and Joaquín SANMARTÍN. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. 3rd enl. ed. Münster: Ugarit-Verlag, 2013. (běžně pro tuto edici používáno KTU³)
- Msk nálezné siglum předmětů objevených v Emaru (Meskene-Kadime)
- NSDB ANTALÍK, D., P. ČECH, J. MYNÁŘOVÁ a J. DUŠEK. *Na stezkách domu Baalova: náboženské texty literární a kultické*. Praha: OIKOYMENH, 2014.
- PA OLMO LETE, Gregorio del. *Photographic Archive: Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* [online]. 2nd edition. Münster: Ugarit Verlag, 2014, dostupné z: https://www.academia.edu/8708344/Photographic_Archive-Canaanite_Religion.._second_revised_and_enlarged_English_edition [cit. 2017-02-26].

- RS nálezové siglum předmětů objevených v Ugaritu (Ras Šamra)
sum. sumerština, sumersky
- TFR 2 ROUAULT, Olivier. *Terqa Final Reports 2: Les textes de saisons 5 à 9*. Bibliotheca Mesopotamica 29. Malibu: Undena, 2011.
- TM nálezové siglum předmětů objevených v Eble (Tell Mardīḥ)
ug. ugaritština, ugaritsky
- UNP SMITH, Mark S. and Simon B. PARKER (eds.). *Ugaritic Narrative Poetry, Writings from the Ancient World Series, Vol. 9*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

9. Bibliografie

- BELNAP, Daniel. *Fillets of Fatling and Goblets of Gold: the Use of Meal Events in the Ritual Imagery in the Ugaritic Mythological and Epic Texts*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2008.
- BORDREUIL, Pierre a Dennis PARDEE. *A Manual of Ugaritic*. Indiana: Eisenbrauns, 2009.
- CLEMENS, David M. *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice*. Münster: Ugarit-Verlag, 2001.
- COHEN, Mark E. *Festivals and Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda, Md.: CDL Press, 2015.
- DAMEROW, Peter. „Sumerian Beer: The Origins of Brewing Technology in Ancient Mesopotamia.“ *Cuneiform Digital Library Journal* 2012:2.
- DIETLER, Michael. „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives.“ *Annual Review of Anthropology* 35 (2006): 229–249.
- DIETLER, Michael and Brian HAYDEN (eds.) *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Tuscaloosa, Ala.: University of Alabama Press, 2010.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. New York: Routledge, 2005.
- DOUGLAS, Mary (ed.) *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. Oxon: Routledge, 2010. First published Cambridge University Press, 1987.
- DURAND, J.-M. *Florilegium marianum VIII: Le Culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*. Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 2005.
- FLEMING, Daniel E. *The Installation of Baal's High Priestess at Emar: a Window on Ancient Syrian Religion*. Atlanta: Ga.: Scholars Press, 1992.
- FLEMING, Daniel E. *Time at Emar: the Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's Archive*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000.
- HALLO, William W. (ed.) *The Context of Scripture: vol. 1, Canonical Compositions from the Biblical World*. New York: Brill, 1997.
- HRUŠKA, Blahoslav, Lubor MATOUŠ, Jiří PROSECKÝ a Jana SOUČKOVÁ. *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha: Odeon, 1977.
- CHARPIN D. et J.-M. DURAND (eds.) *Florilegium marianum III: Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*. Paris: Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, 1997.
- CHLUP, Radek, „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera II.“ *Religio* 13/2 (2005), 179–197.
- LEWIS, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989.
- LINSSEN, Marc J. H. *The Cults of Uruk and Babylon: the Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practises*. Boston: Brill, Styx, 2004.
- MCLAUGHLIN, John L. *The Marzēaḥ in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*. Boston: Brill, 2001.
- MILANO, Lucio (ed.) *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East: Papers of a Symposium Held in Rome, May 17-19, 1990*. Padova: Sargon, 1994.
- MIRALLES, Lorena M. *Marzeah y thíasos: Una institución convivial en el mundo judío*. Granada, 2005. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.

- MYNÁŘOVÁ, Jana, J. DUŠEK, P. ČECH a D. ANTALÍK. *Poskytni králi výmluvná slova: korespondence starověké Levanty*. Praha: OIKOYMENH, 2013.
- NOVÁKOVÁ, Nea, Lukáš PECHA, Furat RAHMAN. *Základy starobabylonštiny*. Praha: Karolinum, 2000.
- OLMO LETE, Gregorio del. *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit. Second English Edition, Thoroughly Revised and Enlarged*. Alter Orient und Altes Testament, bd. 408. Münster: Ugarit-Verlag, 2014.
- OLMO LETE, Gregorio del. „The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System: A Close Reading of KTU 1.114.“ *Aula Orientalis* 33/2 (2015): 221–241.
- OLMO LETE, Gregorio del. „The Sacrificial Vocabulary at Ugarit.“ In: XELLA, Paolo (ed.) *The Lexicography of the Ancient Near Eastern Languages*. Verona: Essedue, 1995, 37–49.
- PARDEE, Dennis. *Ritual and cult at Ugarit, Writings from the ancient world, Vol. 10*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- PARROT, André. *Le Palais: Peintures Murales. Mission archéologique de Mari 2/2*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1958.
- PITARD, Wayne T. „The "Libation Installations" of the Tombs at Ugarit.“ *The Biblical Archaeologist* 57:1 (1994): 20–37.
- POPE M. H. „The Cult of Dead at Ugarit.“ In: *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1981. 159–179.
- POPE M. H. „The Scene on the Drinking Mug from Ugarit.“ In: *Near Eastern Studies in Honour of W. F. Albright*, Baltimore, 1971, 393–405.
- PORTER, Barbara N. (ed.) *What Is a God?: Anthropomorphic and Non-anthropomorphic Aspects of Deity in Ancient Mesopotamia*. Winona Lake, Ind.: Distributed by Eisenbrauns, 2009.
- PROSECKÝ, Jiří, Blahoslav HRUŠKA, Marek RYCHTAŘÍK. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.
- SALLABERGER, Walther. „Home-made Bread, Municipal Mutton, Royal Wine. Establishing Social Relations during the Preparation and Consumption of Food in Religious Festivals at Late Bronze Age Emar.“ *eTopoi: Journal for Ancient Studies*. Special Vol. 2 (2012), 157–177.
- SCURLOCK, Jo Ann. *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- SMITH, Mark S. *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23: Royal Constructions of Opposition, Intersection, Integration, and Domination*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006.
- STEHLÍK, Ondřej. *Ugaritské náboženské texty: kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad, 2003.
- TEALL, Emily K. „Medicine and Doctoring in Ancient Mesopotamia.“ *Grand Valley Journal of History* 3: 1 (2014), Article 2.
- TROPPER, Josef. „Brot als Opfermaterie in Ugarit: eine neue Deutung der Lexeme dqt und gdl.“ *Ugarit-Forschungen* 33 (2001): 545–565.
- TURNER, Victor W. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.

- VAN DE MIEROOP, Marc. *Dějiny starověkého Blízkého východu okolo 3000-323 př. Kr.* Praha: Academia, 2010.
- WYATT, Nicolas. *Religious Texts from Ugarit: the Words of Ilmilku and His Colleagues.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- WYATT, Nicolas. *Word of Tree and Whisper of Stone: and Other Papers on Ugaritian Thought.* Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007.
- YON, Marguerite. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra.* Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006.
- YON, Marguerite. „The Temple of the Rhytons at Ugarit.“ In: WYATT, Nicholas, Wilfred G. E. WATSON and Jeffery B. LLOYD (eds.) *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994: Essays Presented in Honour of Professor John C. L. Gibson.* Münster: Ugarit-Verlag, 1996, s. 405-422.

Webové zdroje:

- Asor, „Joy Plants' and the Earliest Toasts in the Ancient Near East“, dostupné z: <http://asorblog.org/2017/03/07/joy-plants-earliest-toasts-ancient-near-east/> [cit. 4. 5. 2017].
- Ebla Digital Archives, dostupné z: <http://virgo.unive.it/eblaonline/cgi-bin/home.cgi> [cit. 8. 4. 2017]
- Global Wines, „Výnos“, dostupné z: <http://www.global-wines.cz/vynos?confirmLegalAge=1> [cit. 1. 4. 2017].
- YouTube: „African Animals Getting Drunk From Ripe Marula Fruit“, dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=TsDbEvo19Ho&t=148s> [cit. 24. 4. 2017].
- University of Pennsylvania: CAS Graduate Student Conference 2017 - Alcohol in the Ancient World, dostupné z: <http://www.sas.upenn.edu/ancient/grad-conf.html> [cit. 29. 4. 2017].

10. Přílohy

Map. 1: Mapa lokalit starověké Sýrie, zvýrazněné jsou lokality, kterým se v této práci přímo věnujeme.

Obr. 1: RS 24.627, libační nádoba, Damšské muzeum. Ugarit, Jižní akropole, Dům mága-kněze, 1961. Yon, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, 152n.

Obr. 2: RS 78.041+81.3695, libační nádoba, muzeum v Latakii. Ugarit, centrum města, Chrám rhytonů, 1978 a 1981. Ibid.

Obr. 3: RS 9.076, rhyton mykénského stylu ve formě zvířecí hlavy, Louvre. Ugarit, Dolní východní město, „blízko hrobky“, 1937. Ibid., 150n.

Obr. 4: RS 24.435, rhyton kyperského stylu ve formě býka, Damšské muzeum. Ugarit, Jižní akropole, hrobka č. 3464, 1961. Ibid.

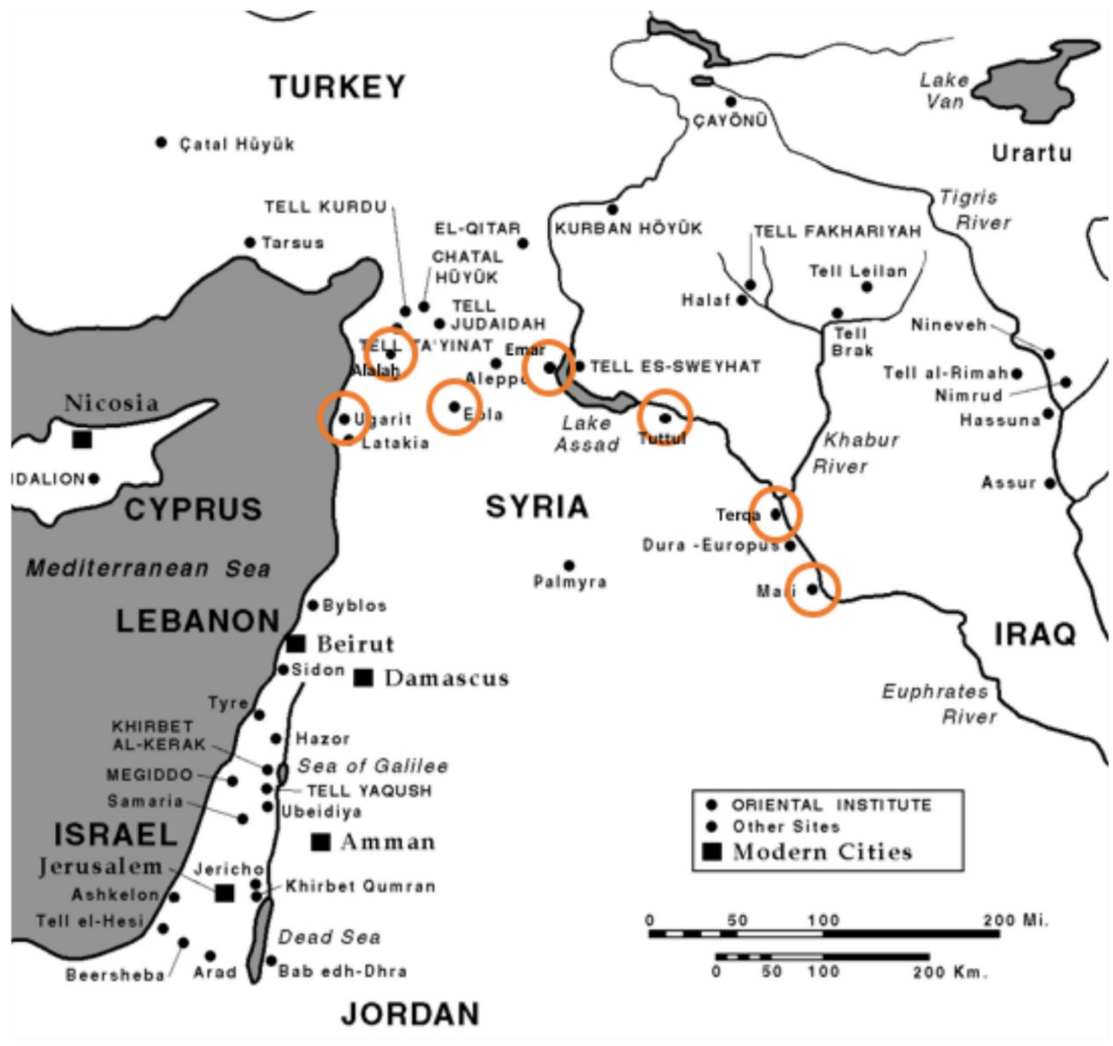
Obr. 5: RS 79.017, rhyton mykénského stylu, muzeum v Latakii. Ugarit, centrum města, Chrám rhytonů, 1979. Ibid.

Obr. 6: RS 24.440, dekorovaný pohár, Damšské muzeum. Ugarit, Jižní akropole, Dům mága-kněze, 1961. Ibid., 146n.

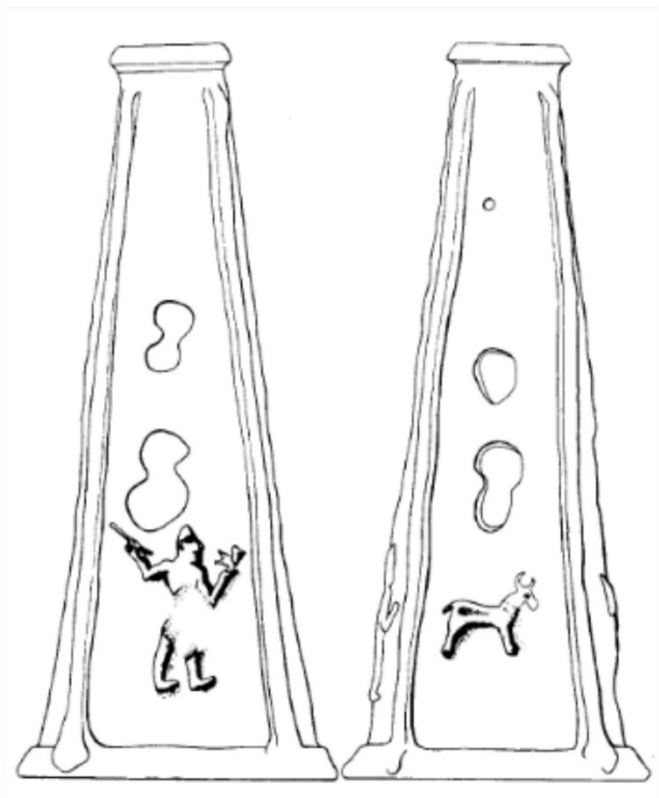
Obr. 7: RS 24.440, dekorovaný pohár, překresba a rekonstrukce C. Florimont, Damšské muzeum. Ugarit, Jižní akropole, Dům mága-kněze, 1961. Ibid.

Obr. 8: TM 89.P.314, bazaltová královská socha držící pohár, Archeologické muzeum Ebly v Idlibu. Ebla. Pinnock, „Considerations on the 'Banquet Theme' in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria“, in: Milano (ed.), *Drinking in ancient societies*, Plate VIb.

Obr. 9: nálezové číslo nedohledané, nástěnná malba zobrazující úlitbu, dnes ztraceno. Mari, královský palác, místnost 132. Parrot, *Le Palais: Peintures Murales*, Plate E.



Map. 1



Obr. 1



Obr. 2



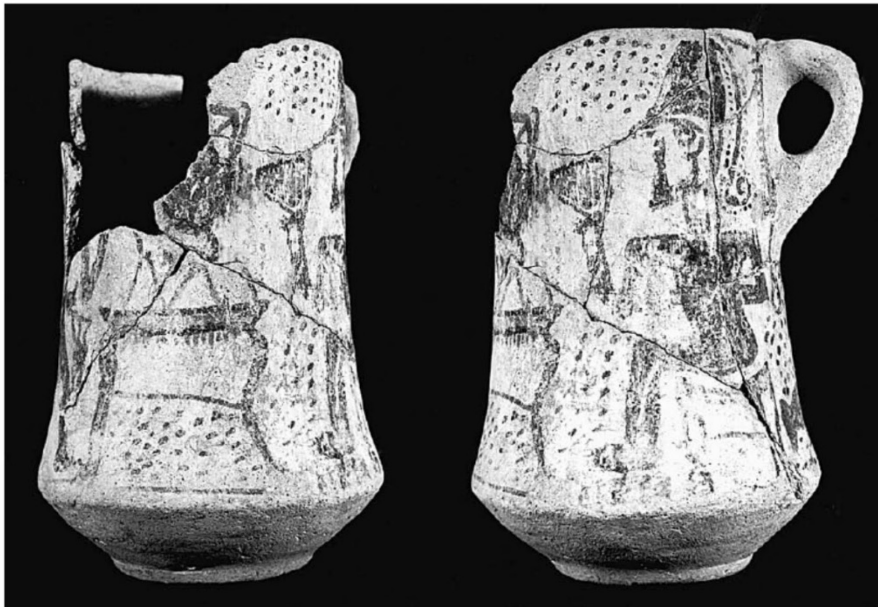
Obr. 3



Obr. 4



Obr. 5



Obr. 6



Obr. 7



Obr. 8



Obr. 9
47