

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Studijní obor: religionistika

Bakalářská práce

Evelyne Koubková

Motiv potopy v písemnictví starověké Mezopotámie
The Flood Motive in the Literature of Ancient Mesopotamia

Praha 2013

Vedoucí práce: Mgr. Pavel Čech, Ph.D.

Poděkování

Děkuji svému vedoucímu Mgr. Pavlu Čechovi, Ph.D. za trpělivost a čas, který mi věnoval, a Lukáši Brychtovi za podporu.

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

V Praze dne

Abstrakt

Předkládaná práce se zabývá motivem potopy v písemnictví starověké Mezopotámie od 2.tis. př.n.l. do 2.st. př.n.l., kdy se opakovaně objevuje v nejrůznějších typech textů. Kromě různých verzí mytického narativu o potopě se věnuji královským seznamům, především Sumerskému královskému seznamu, v němž potopa figuruje, a pramenům o předpotopních králich. Ve zvláštní kapitole se zabývám tradicí o mudrcích (*apkallu*), kteří jsou někdy situováni před potopu. Ukazuje se, že společným rysem všech zahrnutých pramenů je pojetí potopy jako časového mezníku. Jeho důležitost nepramení z oddělování kvalitativně odlišných časových úseků, ale z možnosti tento mezník překlenout. Pomocí antropologického konceptu antistruktury vysvětluji potopu jako vlom chaosu, který dokáže řád posílit a upevnit. Zabývám se také bohem Eou, který je s potopou nedílně spjatý, a ukazuji jeho úlohu v pantheonu jako analogickou k roli potopy.

Klíčová slova

potopa, předpotopní králové, mudrci, *apkallu*, antistruktura, starověká Mezopotámie, Ea

Abstract

The presented paper deals with the flood motive in the literature of ancient Mesopotamia from the 2nd mil. BC until the 2nd cent. BC as it appears repeatedly in a variety of texts in this period. Apart from the varied versions of the mythical flood narrative I will examine the king lists, especially the Sumerian king list in which the flood appears, and sources about antediluvian kings. In a separate chapter I will focus on the tradition of the sages (*apkallu*) who are sometimes situated before the flood. The common feature of all the treated sources seems to be that the flood is a watershed. Its importance stems not from the dividing of qualitatively distinct periods of time but from the possibility to get over the boundary. According to the anthropological theory of antistructure I will try to explain that the flood is a breakthrough of chaos which can strengthen the order. I will examine god Ea, too, as he is intrinsically bound to the flood and I will show his position in pantheon as analogical to the role of the flood.

Key words

flood, antediluvian kings, sages, *apkallu*, antistructure, ancient Mesopotamia, Ea

„První plavecký pokus je tragikomedie.“

Gaston Bachelard, *Voda a sny: Esej o obraznosti hmoty*,
Praha: Mladá fronta, 1997 (fr. orig. 1942), s. 193.

Obsah

1. Úvod.....	7
1.1 Časové vymezení.....	7
1.2 Cíle a struktura práce.....	8
1.3 Literatura.....	9
1.4 Poznámky k transkripčním.....	10
2. Mytický narativ o potopě.....	11
2.1 Mýtus o Atraḫasīsovi.....	12
2.1.1 Základní struktura mýtu.....	13
2.1.2 Mýtus o lidech a bozích.....	13
2.2 Kontext vyprávění o potopě ve standardní verzi Eposu o Gilgamešovi.....	15
2.2.1 Gilgamešova prostřednická funkce.....	16
2.3 Babylóniaka.....	17
3. Tradice o předpotopních časech.....	18
3.1 Seznamy předpotopních králů.....	18
3.1.1 Podoba Sumerského královského seznamu.....	18
3.1.2 Stabilita předpotopní části královských seznamů.....	19
3.1.3 Předchůdci Sumerského královského seznamu.....	20
3.1.4 Pravděpodobný vývoj Sumerského královského seznamu a jeho důsledky.....	21
3.2 Někteří předpotopní králové.....	22
3.2.1 Enmeduranki.....	22
3.2.2 Šurupak.....	23
3.3 Béróssova Babylóniaka jako syntéza.....	24
4. Mudrcská tradice.....	25
4.1 Ryboldidské bytosti v Babylóniakách.....	25
4.2 Strážci řádu v magických rituálech.....	26
4.3 Zprostředkovatelé božské přítomnosti v chrámu.....	28
4.4 Zhmotněné incipity.....	29
5. Význam potopy jako časového mezníku.....	30
5.1 Kvalitativní odlišnost času před a po.....	30
5.2 Překlenutí mezníku.....	30
5.2.1 Fyzické překonání.....	31
5.2.2 Symbolické překlenutí.....	32
5.3 Základ kolektivní identity.....	34
6. Závěr.....	36
7. Bibliografie.....	37

1. Úvod

Potopa je jedním z nejrozšířenějších mytických motivů, které známe, a tak není divu, že opakovaně zaměstnává mysl mnoha badatelů. Někteří z nich předpokládají jedinečný vznik tohoto motivu a jeho následné rozšíření (tzv. difuzionismus), jiní pokládají potopu za všem lidem společný archetyp, který se mohl vyvinout na různých místech nezávisle. Nezanedbatelný proud tvoří také snahy prokázat historickou realitu události, která se měla dochovat v mýtech nejrůznějších kultur.

Jedním z nejvýraznějších faktorů a impulzů pro studium potopy je nepochybně její přítomnost v Bibli.¹ Již od převratného vystoupení George Smithe v roce 1872² se stalo zřejmým nejen to, že biblická potopa není jediným podáním svého druhu, ale navíc že může být odvozena či přinejmenším silně ovlivněna starší verzí mýtu, který se zachoval ze starověké Mezopotámie a vykazoval řadu shodných rysů. Tehdy vyvolaná fascinace potopou dodnes podněcuje nemalý zájem o srovnávání těchto látek.

Já se však v této práci nebudu zabývat vztahem mezopotámské látky ke Genesi, ani paralelami z jiných kulturních oblastí, a nebude mne zajímat ani případná historická realita velké záplavy. Zaměřím se naopak výhradně na význam potopy pro kulturu starověké Mezopotámie tak, jak máme tento motiv dochovaný v písemnictví od počátku 2.tis. př.n.l. do 2.st. př.n.l. Nachází se zde ve velkém množství textů velmi rozdílného charakteru a v nejrůznější podobě, od rozsáhlých mytických vyprávění po pouhé narážky a zmínky. Protože se potopa opakovaně objevuje v mezopotámských pramenech, dochovaných z období téměř dvou tisíc let, pravděpodobně je možné usuzovat i na její zakotvení v orální tradici.³

1.1 Časové vymezení

Zaměřím se především na prameny ze semitské, tedy akkadské jazykové vrstvy od 2.tis. př.n.l. dále. Některé starší sumerské prameny sice také zmiňují potopu, ale převládá názor, že nemusí jít o totéž pojetí celosvětové katastrofy. Až od 2.tis. př.n.l. všechny narážky na potopu pravděpodobně odkazují ke stejné, nezaměnitelné události. Starší sumerské prameny se mohly stát inspiračním zdrojem, nicméně při přejímání motivů nutně došlo k významovému posunu. Některé motivy ztratily na důležitosti, jiné na ní naopak nabraly a byly reinterpretovány. Domnívám se, že potopa mohla být jedním z nich.

1 „Je několik zřejmých důvodů pro dlouhotrvající a evidentně nekončící fascinaci mýtem o potopě. Především je mýtus o potopě jedním z nejrozšířenějších známých narativů. Jen v Africe se objevuje poměrně zřídka. Je to tedy vyprávění, jímž se zabývá většina lidí na světě. Ale nejdůležitějším impulsem pro skutečné „bádání o potopě“ je výskyt tohoto vyprávění ve Starém zákoně.“ „There are several obvious reasons for the long-standing and apparently unending fascination with the flood myth. First of all, the flood myth is one of the most widely diffused narratives known. Only in Africa is it relatively rare. It is therefore a narrative of interest to most peoples of the world. Yet surely the primary stimulus for the veritable ‘flood’ of scholarship on the subject is the occurrence of the story in the Old Testament.“ Alan Dundes, „Introduction“, in id. (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley: University of California Press, 1988, s. 2–3.

2 V roce 1872 vystoupil mladý asyriolog George Smith v Society of Biblical Archeology v Londýně, kde přednášel o příběhu potopy ze starověké Mezopotámie. Text, jehož smysl George jako první více méně postihl, byl nalezen v Ninive a jak se později ukázalo, šlo o XI. tabulku Eposu o Gilgamešovi. Tehdejší společnost byla ohromena podobnostmi s příběhem potopy z Genesis. Dnes už spíše z historického hlediska zajímavý text Smithovy přednášky viz George Smith, „The Chaldean Account of the Deluge“, in A. Dundes (ed.), *The Flood Myth*, s. 29–48.

3 K orální tradici základního mýtu o potopě viz Wilfred G. Lambert a Alan R. Millard, *Atra-ḫašīs: The Babylonian Story of the Flood*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1999 (1969), s. 8. K orální podobě tradice o předpotopním věku Jacob J. Finkelstein, „Antediluvian Kings“, *Journal of Cuneiform Studies* 17 (1963), s. 50.

Slovy Miguela Civila, jenž publikoval text označovaný jako sumerský příběh o potopě:⁴

„Téma potopy, která zničí lidstvo, pravděpodobně nenáleží k hlavnímu korpusu sumerské tradice. Narážky na něj chybí v textech, u nichž se předpokládá, že vycházejí ze starších originálů, a tedy že nejlépe reprezentují sumerská literární témata. Pokud se odkazuje k prvotní kosmické bouři..., má to zcela jiné implikace a není s tím spojena destrukce lidské rasy... Soudíme-li podle informací, které máme v současné době k dispozici, téma potopy, která vyhladila celou lidskou rasu kromě hrstky přeživších, se stalo populárním v průběhu dynastie z Isinu.“⁵

Na rozdíl od akkadských pramenů, v nichž se odkaz na potopu neustále vrací, v sumerštině byl dosud nalezen jediný mýtus o potopě, který pochází ze stejného či pozdějšího období než akkadská látka, a mohl tedy vzniknout pod jejím vlivem. Do Sumerského královského seznamu byla také potopa zařazena až později (viz 3.1.3). Mám-li se tedy zabývat motivem potopy coby stabilním prvkem konstitutivním pro kulturu dané geografické oblasti, zaměřím se na prameny od 2.tis. př.n.l. dále a zmíněný sumerský fragment mýtu o potopě zcela vynechám z důvodů, které zmiňuji v závěru úvodní části 2. kapitoly.

1.2 Cíle a struktura práce

V této práci si budu klást otázku, jakou funkci potopa ve vymezeném období pro kulturu starověké Mezopotámie plní. Bude mne zajímat nejen to, *jak* motiv funguje, ale také *proč* se potopa v dostupných pramenech tak často opakuje. Předpokládám, že při svém rozšíření a vytrvalosti by měl mít tento prvek pro danou kulturu zvláštní význam. Jinými slovy mne bude zajímat, proč se obyvatelé starověké Mezopotámie opakovaně vztahovali k potopě, nezávisle na tom, zda se jednalo o vzpomínku na reálnou událost nebo o zcela fiktivní motiv, a jakou roli v jejich myšlení hrála.⁶

Pokusím se o takovou interpretaci primárních pramenů, která by je dokázala zahrnout do jednotné perspektivy a ukázat, proč a v jakém smyslu v nich potopa figuruje. Nepochybně se nebude jednat o jediný možný či jediný správný náhled. Naopak zastávám názor, že symboly ze své podstaty zahrnují různé významy, a i každá interpretace může být pouze jednou z vrstev významu.⁷ Po metodologické stránce se inspiroji velkými postavami anglosaské antropologie – Victorem Turnerem, Mary Douglas a Edmundem Leachem.⁸ Bez podobného zakotvení bych mohla jen těžko

4 Thorkild Jacobsen označoval tento text jako Eridu Genesis. Edice látky byla zařazena do vydání mýtu o Atrahasisovi: Miguel Civil, „The Sumerian Flood Story“, in W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atra-ḫasīs*, s. 138–145.

5 „The theme of a flood which destroys mankind does not seem to belong to the main body of Sumerian traditions. Allusions to it are lacking in the texts which are presumed to go back to older originals, and so best represent Sumerian literary themes. When a primeval cosmic storm seems to be referred to ..., it has quite different implications and the destruction of the human race is not associated with it. ... Judging from the information available at present, the theme of the flood which wiped out all but a handful of the human race became popular during the Isin dynasty.“ *Ibid.*, s. 139. Dynastie z Isinu vládla v letech 2017–1794 př.n.l.

6 „Kritická otázka zní, nebo by měla znít, proč se mýty o potopě vůbec vyprávějí? Ať už jde o historické události nebo o fiktivní výplody lidské fantazie, obtížná otázka, *proč* zaujímají tak důležité místo v naší rekonstrukci počátků světa, zůstává nezodpovězena.“ „The critical question is, or ought to be, why are flood myths told at all? Whether they are historical events or fictional figments of the human imagination, that difficult question of *why* they occupy such an important part of our reconstruction of the beginnings of the world remains unanswered.“ A. Dundes, „The Flood as Male Myth of Creation“, in id. (ed.), *The Flood Myth*, s. 167.

7 Viz pojetí Freudovy interpretace mýtu o Oidipovi jako další verze tohoto mýtu. Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in id., *Strukturální antropologie I*, Praha: Argo, 2006 (angl. orig. 1955), s. 191–192.

8 Jejich přístupy dobře shrnují články Radka Chlupa: „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera

nalézt takovou sjednocující perspektivu, která by do sebe smysluplně zahrnula mezopotámské pojetí potopy nejen v mytických látkách, ale i obecně ve všudypřítomných narážkách na ni.

Téma, svůj záměr i časové a geografické rozpětí textů, jimiž se budu zabývat, jsem tedy vymezila. V následujících kapitolách (2–4) se budu zabývat rozbořem jednotlivých dostupných pramenů, přičemž každý tento rozbor bude sám o sobě interpretací. Pro přehlednost oddělím mytická vyprávění o potopě (kapitola 2) a tradici o předpotopním věku (kapitola 3), jež bude zahrnovat především seznamy předpotopních králů. K tomuto dělení mne vede i názor vyjádřený Jamesem R. Davilou o původní nezávislosti těchto dvou proudů tradice. Ty se podle něj měly prolnout na počátku 2. tis. př.n.l., tj. právě v době, z níž pocházejí nejstarší prameny, jimiž se budu zabývat.⁹ Ve 4. kapitole potom připojím i zdánlivě méně související prameny týkající se tzv. mudrců (*apkallu*), kteří jsou někdy situováni před potopu.

Po shrnutí pramenných materiálů přejdu k interpretační části (kapitola 5), kde budu souhrnně zkoumat roli potopy v závislosti na kontextu, v němž se objevuje. Pokusím se určit, co spojuje výskyty motivu potopy v různých pramenech, s nimiž budu pracovat. Zaměřím se také na boha Eu (sumerského Enkiho), který hraje ve zmiňovaných textech nezanedbatelnou roli. Jeho úloha v pantheonu by podle mne měla korespondovat s funkcí potopy jako mytického motivu. K podpoře své teze použiji antropologický koncept antistruktury, konkrétně v podání Mary Douglas v knize *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*.¹⁰ Budu se zabývat také užitím motivu potopy ve vztahu k ideologiím královského a kněžského úřadu. Doufám, že se mi tak podaří ukázat, proč a jakým způsobem měli obyvatelé starověké Mezopotámie tendenci se k potopě opakovaně vztahovat.

1.3 Literatura

Téma potopy je značně atraktivní, a tak se jím zabývá relativně hojné množství literatury. Ovšem narazit na knihu, která by ho rozebírala z religionisticky zajímavé perspektivy, se ukázalo jako nelehký úkol. Většina relevantní literatury je historicko-filologické povahy, resp. jedná se o rozbor jednotlivých primárních textů. Dále lze nalézt nepřeberné množství prací nahlížejících potopu z komparativní perspektivy, především ve vztahu k biblickým studiím. Asi nejpřínosnější knihou se pro mne stala *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading* od Helge S. Kvanvig,¹¹ která zajímavým způsobem ve vzájemném vztahu zpracovává podobný soubor primárních pramenů, jaký jsem zahrnula do své práce. I tato autorka ale vposledku směřuje ke srovnání s Biblií a pozdější židovskou literaturou (knihou Henoch), a navíc téměř nereflektuje postavení potopy v těchto pramenech.

I–II“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13.1 (2005): 3–28; 13.2 (2005): 179–197; „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache“ *Religio: Revue pro religionistiku* 19.1 (2011): 51–83.

9 „Sumerský příběh o potopě, WB 62 a XI. tabulka [Eposu o] Gilgamešovi svědčí o tomto propojení. Příběh potopy z Rās šamra by také mohl odrážet tuto kombinovanou tradici, ale je příliš poškozený na to, abychom si mohli být jisti. Babylóniaka a Dynastická kronika představují pozdní kombinaci příběhu potopy a Sumerského královského seznamu.“ „The Sumerian Flood story, WB 62, and Gilgamesh XI are witnesses to this fusion. The Ras Shamra Flood story may also reflect the combined tradition, but the text is too damaged for certainty. The Babyloniaca and the Dynastic Chronicle reflect late combinations of a Flood story with the SKL.“ James R. Davila, „The Flood Hero as King and Priest“, *Journal of Near Eastern Studies* 54.3 (1995): s. 213.

10 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge, 2002 (1966).

11 Helge S. Kvanvig, *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*, Leiden – Boston: Brill, 2011.

1.4 Poznámky k transkripcím

Veškeré přepisy z akkadštiny uvádím, jak je zvykem, kurzívou, zatímco sumerštinu ponechávám v normálním řezu písma. V řečtině necituji, neboť starořečtinu neovládám a nepokládám takovou citaci pro tuto práci za nezbytnou. Používám-li akkadský termín v rámci českého textu, řídím se transkripcí v CAD¹² a tento termín ponechávám za všech okolností v nominativu singuláru. Při přepisu každého jména vždy držím jeden úzus, pokud toto jméno není součástí citace, v níž je uvedeno jinak.

12 *The Chicago Assyrian Dictionary*, vydávaný v letech 1956–2011 Orientálním institutem chicagské univerzity.

2. Mytický narativ o potopě

Mytické vyprávění o potopě nacházíme především v Mýtu o Atraḫasīsovi, který byl poprvé zapsán nejpozději kolem roku 1600 př.n.l. Z podobné doby, tedy ze starobabylónského období, máme zachovanou i sumerskou verzi potopy, která nemusela nutně předcházet chronologicky ani jako předloha Mýtu o Atraḫasīsovi.¹³ Pro vysvětlení podobných motivů podle mne stačí předpokládat společný základ v orální tradici.

Z Mýtu o Atraḫasīsovi bylo potom vyprávění o potopě přejato přibližně na konci kassitského období jako vložený narativ do tzv. standardní verze Eposu o Gilgamešovi, v němž podle A. George posloužilo především k eskalaci Gilgamešových dobrodružství.¹⁴

Přítomnost potopy v Mýtu o Atraḫasīsovi a Eposu o Gilgamešovi je sama o sobě pozoruhodná. Mýtus o Atraḫasīsovi se dochoval na fragmentech od starobabylónského až po novoasyrské období z různých lokalit po celé Mezopotámii a dokonce i z archivu v Chattuši (jak v akkadském, tak v chetitském znění).¹⁵ Oblíbenost Eposu o Gilgamešovi je asi ještě zřejmější. Jeho první verze, už jako díla sestaveného z jednotlivých epizod, pochází také ze starobabylónského období a tzv. standardní babylónská verze, do níž byla začleněna i epizoda o potopě, se dosud našla v obdivuhodných 73 opisech po celém Předním východě (kromě samotné Mezopotámie také v Chattuši, Achetatonu, Ugaritu, Emaru či Megiddu).

Nejpozdějším pramenem obsahujícím vyprávění o potopě je druhá kniha Babylóniak, díla babylónského kněze Béróssa ze 3.st. př.n.l. Ten se v době helénismu rozhodl sepsat přehled všeho podstatného, co podle něj tvořilo mezopotámskou kulturu a civilizaci a co mohlo být zajímavé pro řecké (či helénistické) čtenáře. Babylóniaka ve své době mnoho zájemců nenašla a minula se tedy z velké části účinkem.¹⁶ Jsou ale svědectvím o kontinuitě tradic, které se Béróssos do své syntézy rozhodl zahrnout.

Bohužel se jeho třídílná kniha nedochovala přímo, ale jen zprostředkovaně v citacích jiných autorů. Ty pocházejí především od Josepha Flavia Žijícího v 1.st. n.l., Abydena z 2.st. n.l. a Eusebia z Caesareje ze 4.st. n.l. Ti všichni však již pracovali se zkrácenou verzí Babylóniak, kterou sepsal Cornelius Alexandr Polyhistor v 1.st. n.l. a která je dnes také ztracena. Naštěstí Polyhistor i Eusebius pravděpodobně zachovali strukturu původního Béróssova díla, které spíše jen zkrátily vypouštěním podrobností.¹⁷ Obsah Babylóniak v jejich dochované podobě je tedy relativně důvěryhodným dokladem o kultuře starověké Mezopotámie – jejich autorem je babylónský kněz, lze vysledovat některé prameny, z nichž čerpal,¹⁸ a navzdory dochování prostřednictvím citací nebylo zásadně narušeno uspořádání textu. To podrobněji popíšu v sekci o předpotopní tradici (3.3), kde se k Babylóniakám vrátím.

Sumerská verze narativu o potopě (Eridu Genesis) byla dosud nalezena na dvou tabulkách, z nichž jedna (CBS 10673) je dochovaná přibližně z poloviny, zatímco druhá je zcela fragmentární

13 W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atra-ḫasīs*, s. 14. Ani názory badatelů z poslední doby v tomto ohledu nejsou vyhraněné, neboť se nejedná o určení stáří konkrétní tabulky, ale o určení doby, kdy vznikla látka zapsaná na dané tabulce. Viz např. H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 85.

14 Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, Vol. 1, Oxford – New York: Oxford University Press, 2003, s. 508.

15 „Tento příběh byl tedy ve starověké Mezopotámii dobře známý nebo alespoň široce dostupný. Rozšířil se i dál. ... Znalost Eposu o Atraḫasīsovi tedy měla ve 2.tis. př.n.l. velmi daleký dosah.“ „The story was thus well known, or, at least, widely available, in ancient Mesopotamia. It circulated further afield, too. ... Thus knowledge of the Epic of Atrahasis was very far flung in the second millenium B.C.“ A. R. Millard, „A New Babylonian ‘Genesis’ Story“, in Richard S. Hess and David T. Tsumura (eds.), *I Studied Inscriptions from before the Flood*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994, s. 116.

16 Stanley M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, Malibu: Undena Publications, 1978, s. 8–9.

17 *Ibid.*, s. 6.

18 Např. pasáž zabývající se kosmogonií je evidentně převzata z *Enūma eliš*.

a dosud nebyla publikována.¹⁹ Vzhledem k velmi špatnému stavu tohoto textu jsem se rozhodla ho ve své práci odděleně nerozebírat. Bez přihlédnutí k Mýtu o Atraḫasīsovi lze jeho obsahu rozumět jen s velkými obtížemi, zároveň ho nelze ani přesně chronologicky zařadit. Z těchto důvodů začnu popis narativních pramenů právě Mýtem o Atraḫasīsovi, který pak budu pokládat za výchozí variantu pro komparaci s dalšími verzemi.

2.1 Mýtus o Atraḫasīsovi

Pro mou práci není důležitý jen průběh samotné potopy (naopak řadou podrobností se nebudu vůbec zabývat), ale kontext, v němž se narativ nachází. Mýtus o Atraḫasīsovi začíná tím, že si tři nejvyšší bohové Anu, Enlil a Ea rozdělí losem moc nad světem – Anu získá nebesa, Enlil zemi a Ea *apsû*, podzemní sladkovodní oceán. Jedna skupina bohů, Anunnakové, vládne ostatním bohům, tedy Igiĝum, kteří musí těžce pracovat, především na výkopu zavodňovacích kanálů, resp. řek.²⁰ Pracující bohové se vzbouří, spálí své nástroje a oblehnou palác vládce bohů Enlila. Ten si zavolá Anua a Eu, který nakonec přijde s řešením. Společně s mateřskou bohyní²¹ stvoří lidstvo, které má zastat těžkou práci Igiĝum.

Časem ale lidé začnou svým hlukem rušit Enlila ve spánku. Tento hluk (označovaný *rigmu* nebo *hubûru*) je vykládán různě, od prostého přemnožení lidstva až po lidskou touhu vyrovnat se bohům.²² Enlil situaci opakovaně řeší – nejprve nechá seslat na lidi mor, potom zabránit dešťovým srážkám, takže nastane neúroda a hladomor. Bůh Ea ale vždy vyslyší prosby lidí, které stvořil, a prozradí jim skrze svého chráněnce Atraḫasīse, jak pohromu odvrátit – lidé mají obětovat božstvu, které za zkázou stojí (v případě moru Namtarovi, za sucha Adadovi), a neobětovat žádným jiným bohům. Když Enlil vidí, že jeho plány na vyhlazení lidstva někdo opakovaně podřívá, nechá při dalším pokusu o neúrodu hlídat různé části kosmu jednotlivými bohy. Tak zjistí, že je za neúspěch zodpovědný Ea.

Enlil se rozhodne vyhladit lidstvo potopou a zaváže všechny bohy přísahou, aby tento plán nemohl nikdo z nich zhatit. Ea je však bůh moudrosti, a tak dokáže přísahu obejít. Nemůže potopě zabránit, ale nepřímou sdělí Atraḫasīsovi, co se chystá a jak se na to připravit – nejprve hrdinovi sešle sen a potom mu prozradí jeho význam prostřednictvím rákosové stěny, která sdělení vyšeptá. Atraḫasīs podle instrukcí postaví loď a starším vysvětlí, že jeho osobní bůh Ea se dostal do rozepře s jejich bohem Enlilem, a proto že odchází žít k Eovi do *apsû*.

Když se strhne potopa, veškeré lidstvo zahyne, jen Atraḫasīs se svou rodinou se zachrání. Mateřská bohyně si při pohledu na zkázu uvědomí, k jaké katastrofě svolila, pláče a obviňuje Anua a Enlila. Bohové žízňají a hladoví, protože na zemi nejsou lidé, kteří by vykonávali kult. Když potopa ustane, Atraḫasīs vykoná děkovnou oběť, k níž se bohové dychtivě seběhnou. Enlil je však rozezlý, jak je možné, že Atraḫasīs přežil. Ea nakonec pravděpodobně dokáže Enlila přesvědčit, že vše dopadlo tak, jak mělo, a ustaví společně s mateřskou bohyní opatření proti novému přemnožení lidstva – neplodnost některých žen, skupiny kněžek se zákazem sexuálního styku a démona *pāšittu*, který způsobuje dětskou úmrtnost v raném věku.²³

19 Martin Lang, „Floating from Babylon to Rome: Ancient Near Eastern Floodstories in the Mediterranean World“, *KASKAL: Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 5 (2008), s. 214.

20 Pro řeky a zavodňovací kanály má akkadština stejné označení.

21 Ta je v různých dochovaných verzích nazývána různě, držím se proto obecného označení „mateřská bohyně“.

22 Tento motiv přehledně zpracovává H. S. Kvanvig, „The Noise: Conceptualizing the Story“, in id., *Primeval History*, s. 72–82, kde shrnuje i názory předchozích badatelů a uvádí všechny typy výskytu slova *rigmu*, neboť tento výraz považuje v Mýtu o Atraḫasīsovi za klíčový.

23 Toto je poměrně široce akceptovaná interpretace Anne Draffkorn Kilmer, kterou rozvádí v článku „The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology“, *Orientalia* 41

2.1.1 Základní struktura mýtu

Mýtus o Atraḫasīsovi sestává ze dvou základních částí, které odlišil už W. L. Moran.²⁴ První z nich označil jako „Mýtus o Igigu“ („The Igigu Myth“) a druhou jako „Mýtus o potopě“ („The Flood Myth“), přičemž zjednodušeně řečeno tyto dvě pasáže odděluje stvoření lidí.²⁵ První část začíná rozdělením sfér kosmu mezi hlavní bohy a odlišením velkých bohů – Annunnaků – a bohů, kteří jim musí sloužit, – Igigů. Situace, kdy bohové pracují, je však neudržitelná, a tak bůh Ea najde řešení spočívající ve stvoření lidstva.

V druhé části nastává další neudržitelná situace, vyjádřená hlukem lidstva, který bohy ruší.²⁶ Krize se stupňuje skrze jednotlivé rány sesílané na lidstvo, až dostoupí do bodu rozpoutání potopy. Bůh Ea zde opět vstoupí do dění a zabrání úplnému vyhlazení lidstva záchranou svého stoupence Atraḫasīse. Bez Eova zásahu by se celý mýtus vrátil jako ve smyčce na začátek – opět by tu byli jen bohové a někteří z nich by museli pracovat, aby jiní mohli být od práce osvobozeni. Zatímco zásah boha Ey v první části je ovšem vyžádaný božským shromážděním, v druhé části jedná tak říkajíc na vlastní pěst. Obě jeho akce jsou však ospravedlněny jeho pozicí, nejen jako boha, ale jako boha moudrosti.

Máme tak před sebou mýtus o dvou částech, které fungují ve vzájemném vztahu jako zrcadlové obrazy jedna druhé. Počáteční stav je neudržitelný – poprvé absence lidstva, podruhé jeho přemnožení a nadměrná aktivita. Počáteční snaha situaci řešit má násilnou podobu – Igigové zničí své pracovní nástroje, Enlil se snaží vyhladit lidstvo. Cesta z krize ale nevede přes unáhlená gesta, která neberou v potaz zájmy druhé strany – bohům nepomůže nevykonávat práci potřebnou k vlastní obživě ani vyhladit lidi, kteří práci dělají za ně. Skutečné řešení přináší Ea, ať už z pozice boha moudrosti, na kterého se obrací celý pantheon s prosbou o pomoc a radu, nebo jako narušitel záměrů božského sněmu, kdy jedná proti všem přísahám.

2.1.2 Mýtus o lidech a bozích

Původní název díla je zároveň jeho incipitem: *Inūma ilū awīlum*. Doslova by se měl přeložit „Když bohové člověk“, což bez kontextu následujících řádků nedává příliš smysl. Kolem překladu této fráze proběhla mezi badateli nemalá diskuse,²⁷ neboť první řádek a titul, pod nímž byl mýtus známý, nepochybně ovlivňoval celé jeho chápání. Navíc, jak píše Helge S. Kvanvig, „[m]etaforou ‚bohové byli lidmi‘ je nepochybně vytvářena enigma, která si žádá rozřešení. ... Je to příběh jako celek, jenž tuto enigmou rozkrývá: prostředkování mezi bohy a lidmi, výměna rolí mezi bohy a lidmi a míšení božského a lidského.“²⁸

(1972): 160–177.

24 William L. Moran, „Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-ḫasīs“, in Francesca Rochberg-Halton (ed.), *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1987, s. 245–255.

25 H. S. Kvanvig smysluplně navrhuje vést dělicí čáru mezi řádky I v 248 a I v 249. Zvláštní opakované vyprávění o stvoření člověka by tak tvořilo úvod k druhé části. V tomto bodě se odlišuje od Lamberta, von Soden a Morana, pro mou práci však je řešení této otázky irrelevantní.

26 Podle dělení navrženého H. S. Kvanvig (viz předchozí poznámka) by i Mýtus o Igigu začínal jakýmsi rozvržením rolí či výchozí situace – stvořením lidí.

27 Lambert a Millard se snažili prokázat, že koncovka *-um* ve slově *awīlum* je ve skutečnosti lokativ, který může mít i funkci komparativní částice, a incipit tedy překládali „Když bohové jako lidé“. S touto konstrukcí nesoehlasil von Soden, který překládal „Když bohové byli lidmi“. Jako střední pozici můžeme uvést názor Wilckeho: „Když bohové místo lidí“. Celou debatu shrnuje H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 40–43.

28 „Through the metaphor ‘the gods were human’ there is certainly created an enigma that cries for resolution. ... It is the story as a whole that unfolds this enigma: the interplay between gods and humankind, the changing of

Mýtus o Atraḫasīsovi nezahrnuje stvoření světa, pouze jeho uspořádání ve vztahu k bohům – nejprve rozdělení sfér mezi Anua, Enlila a Eu a potom práci Igiḡů, kteří dotváří podobu zemského povrchu (kopou strouhy řek, pravděpodobně také vytvářejí pohoří). Ústřední roli má stvoření lidí a ustavení náplně a pravidel pro jejich život. Celá první část mýtu směřuje k antropogonii a druhá polovina ji potom potvrzuje. Jak píše A. R. Millard: „V Eposu o Atraḫasīsovi se nenachází žádné pojednání o stvoření světa; je zaměřen výlučně na příběh Člověka a jeho vztah k bohům, k čemuž poukazuje i incipit ‚Když bohové jako člověk...‘“²⁹

Vztah lidí a bohů je zde artikulován na několika rovinách. Na tomto místě nebude od věci učinit poznámku o způsobu stvoření lidí, které jsem definovala jako ústřední zlom mýtu. K tomu účelu je zabito jinak neznámé božstvo, které předtím vedlo vzpouru Igiḡů. Jeho maso a krev jsou smíseny s hlinou a do celé směsi Igiḡové naplívají. Charakter stvořené lidské bytosti tedy spočívá ve smíšení božské a přírodní, hmotné substance. K tomu poukazuje i jméno zabitého boha, Wê-ila či Ilaweila,³⁰ které však tuto skutečnost převádí na kombinaci božského a lidského. Rozbor tohoto jména velmi dobře koresponduje i s výrokem boha Ey (I i 212–213): *ilumma u awilum libtallilū puḫur ina tiṭṭi*, „Ať bůh i člověk spolu se v hlíně smísí!“³¹

Toto smíšení by mohlo být pravým důvodem krize, se kterou si bohové nevědí v druhé části mýtu rady. Člověka evidentně nestačí stvořit, je třeba také vymezit jeho role a pravomoce a to nejen člověku o sobě, ale především ve vztahu k bohům. Takové vymezení a ustavení pravidel a rolí snad můžeme nazvat kulturou či civilizací. Její nedílnou součástí je v tomto smyslu také kult, kterému je v Mýtu o Atraḫasīsovi věnována nemalá pozornost. Služba bohům je jak důvodem pro stvoření lidí, tak také pro jejich zachování.³² Ea sice opakovaně odvrátí zničení lidstva, ale ne tím, že by sám pohromám zabránil. Pokaždé poradí lidem skrze svého chráněnce Atraḫasīse, kterého z bohů mají uctívat, tedy jak modifikovat výkon kultu. Je zajímavé, že v případě potopy Ea najde způsob, jak s Atraḫasīsem navzdory své přísaze komunikovat, ale instrukce, kterou mu předá, nemá usměrnit kultické počínání. Teprve když hrdina přežije celou katastrofu, vykoná smířčí oběť, které si bohové váží o to víc, že v průběhu potopy trpěli hladem a žízní. Kult se zde ukazuje jako centrální téma, jako obraz vzájemné závislosti lidí a bohů.

Potopa je připomenutím této vazby a jejím jediným zpochybněním. To potvrzuje i závěr příběhu potopy v Gilgamešovi, kde namísto omezení plodnosti lidstva je na podnět boha Ey rozhodnuto, že k podobné univerzální zkáze už nikdy nemá dojít. Propříště se mají využívat mírnější prostředky, směřující k individuálním trestům namísto kolektivních. Prvotní rozhodnutí stvořit lidstvo je tak skrze potopu potvrzeno jako definitivní a správné.

roles between gods and humankind, and the fusion of the divine and the human.“ *Ibid.*, s. 43.

29 „No account of the creation of the world is found in the Atrahasis Epic; it is concerned exclusively with the story of Man and his relationship with the gods, and this is hinted at in the incipit ‘When the gods, man-like, ...’“ A. R. Millard, „A New Babylonian ‘Genesis’ Story“, s. 117. Jak je vidět i v této citaci, nepanuje konsensus ohledně označení látky o Atraḫasīsovi, resp. ohledně toho, zda jde o mýtus nebo epos. Podle mne je označení těchto kategorií kulturně relativní, ale upřednostňuji zde označení mýtus. Pojem epos reflektuje ústřední postavení lidského hrdiny v tomto narativu, podle mne se však jedná spíše o vztah božského a lidského světa na obecnější rovině, tedy o látku mytického charakteru.

30 Wê-ila je přepis Lamberta s Millardem, Ilaweila je jiné čtení týchž znaků prosazované Wilckem.

31 Překlad přejatý z Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010, s. 269.

32 Ve starověké Mezopotámii spočíval kult především ve výživě bohů. Právě v Mýtu o Atraḫasīsovi je dobře vidět závislost bohů na této výživě. Bez lidských obětí sice nezemřou, ale přinejmenším notně hladoví (mluví se o křečích, kterými trpí).

2.2 Kontext vyprávění o potopě ve standardní verzi Eposu o Gilgamešovi

Kromě partikulárních rozdílů v narativu o potopě mezi Mýtem o Atraḫasīsovi a Eposem o Gilgamešovi, které mohou být ovlivněny také fragmentárností především prvního z dochovaných textů, spočívá hlavní posun ve středu zájmu. Slovy Ruth E. Simoons-Vermeer:

„V G[ilgamešovi] je příběh vyprávěn z pohledu Ūta-napištiho: Důraz a centrum pozornosti je na něm, na jeho reakcích a na jeho emocích. V A[traḫasīsovi] je důraz kladen na bohy: Vypravěč obsírně rozebírá to, jak se cítí, co si myslí a proč jednají. Přestože záměr oněch dvou verzí je různý, obsah je více méně totožný.“³³

Když Ūta-napišti (ekvivalent Atraḫasīse) přežil potopu, byl bohy obdařen věčným životem a usídlen mimo tento svět, doslova *ina pī nārāti*,³⁴ „při ústí řek“. Na tomto místě má evidentně možnost přímého kontaktu se svým osobním bohem Eou, jemuž je tak neustále nablízku.³⁵ Gilgameš podstoupí obtížnou a nebezpečnou cestu, aby od Ūta-napištiho získal tajemství věčného života. Nezíská však život, pouze vyprávění o tom, jak jím byl kdysi obdařen Ūta-napišti. Protože potopa se již nemá opakovat, nikdy už nenastane takto výjimečná situace, v níž by Gilgameš mohl nabýt věčný život. Musel by sám projít potopou, k čemuž však nemůže dojít.

Přesto Gilgameš neodchází s prázdnou – sdělení, kterého se mu dostane, je samo o sobě výjimečné. „To je příběh, který svému návštěvníkovi Ūta-napišti rád sdělí, přestože je to ‚tajné‘ a ‚tajemství bohů‘ ... Tyto výrazy znamenají, že vyzrazením daného příběhu Gilgameše zasvěcuje do znalostí, které leží mimo oblast běžného lidského dosahu.“³⁶ Právě pro tuto moudrost je Gilgameš opěvován už v úvodu eposu (I i 6–8)³⁷:

[*naph*]ar nēmeqi ša kalāmi ī[*huz*]
[*nī*]širta imurma katimti iptu
[*u*]bla tēma ša lām abūb[*i*]

33 „In G. the story is told from Utnapištim's point of view: The emphasis and spotlight are on him, on his reactions and on his emotions. In A. the emphasis is given to the gods: The storyteller dwells at length on how they feel, what they think and why they act. Although the aim of the two versions is different, the contents are more or less the same.“ Ruth E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian Floodstories: A Comparison and Interpretation“, *Numen* 21.1 (1974): s. 28.

34 XI iv 205–206.

35 Všechny řeky pramenily v *apsú*, podzemním sladkovodním oceánu a kosmické doméně boha Ey. K asociaci lokalizace Ūta-napištiho a *apsú* viz A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. 1, s. 520–521 a tamtéž uvedená další literatura. Bůh Ea je zobrazován s proudy vody, které vyvěrají z obou jeho ramen a jsou ztotožňovány s Eufratem a Tigridem. Jedním z jeho epitet bylo *Naqbu*, „Zdroj“. Viz Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale University Press, 1976, s. 111. Pro ztotožnění *ina pī nārāti* s bájnou zemí Dilmun, kam je po potopě umístěn Ziusudra v sumerské verzi (Eridu Genesis), a případně s reálnou lokalitou – pobřežím Perského zálivu u dnešního Bahrajnu – viz Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011, s. 104–105.

36 „This is a tale that Ūta-napišti gladly tells his visitor, though it is a ‘secret matter’, a ‘mystery of the gods’ (8–10). These phrases mean that by divulging his story he makes Gilgameš privy to knowledge outside a man’s normal attainment.“ A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. 1, s. 508–509. Zmíněné výrazy se nacházejí na řádcích XI i 9–10.

37 U citovaných pasáží uvádím řádkování dle klasické textové edice: A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Protože se řádkování českého překladu liší, uvádím je v poznámkách.

„[veš]kerou moudrost [si osvojil] beze zbytku.
[Taj]emné věci uviděl a odhalil skryté,
přinesl o tom zvěst, co před potopou se stalo.“³⁸

Gilgamešovo dobrodružné a obtížné hledání nevyvrcholí tím, že by v cíli své cesty dostal věčný život, který toužil získat. Naučí se však pokoře vůči bohům a řádu světa, jemuž se musí podrobit, čímž nabyde zcela výjimečné moudrosti.³⁹

2.2.1 Gilgamešova prostřednická funkce

Je nutno vzít v úvahu, že Gilgameš není obrazem obyčejného člověka, ale archetypem krále, jemuž jsou navíc přisuzovány zcela výjimečné vlastnosti. Je ze dvou třetin bohem a ze třetiny člověkem (I i 48). Gilgameš není postavou, s níž by se mohl každý obyvatel starověké Mezopotámie jednoduše ztotožnit.

V úvodní části eposu se o Gilgamešovi praví (I i 37–46):

„[On], Gilgameš, je dokonalý, hlubokou úctu budí,
[otvív]á cesty k pohořím,
[hlou]bí studny na úpatí hor.
[Pře]kročil moře, oceán širý až k slunce východu,
[proz]koumal (všechny) světové strany, život když hledal,
silou svou [dos]pěl (až) k Utnapištimu vzdálenému,
[obn]ovil svatyně zničené potopou.
[Kdo] z mnohých lidí
[(může) se je]mu vyrovnat v královské moci,
[kdo jako] Gilgameš (může) říct ‚Já jsem král.‘?“⁴⁰

A. George na základě této pasáže rozebírá, k jakým epizodám Gilgamešových dobrodružství odkazují uvedené činy – procházení hor (přesnější překlad verše I i 38 by zněl: otvírá průsmyky v horách), hloubení studen a překračování oceánu. Odhlédneme-li od podrobností, všechny tři skutky mají zjevně podobný symbolický náboj. Jde o překračování či překonávání, zakládání cesty k průchodu. Nejjasnější z těchto tří odkazů je poslední, tedy cesta přes moře, kterou je nepochybně míněna Gilgamešova cesta k Ūta-napištimu přes oceán smrti. Jak už jsem řekla, touto cestou získá vědění, které potom zprostředkovává lidstvu. Svými výjimečnými skutky zakládá téměř nemožné spojení s „předpotopní“ moudrostí, přičemž v této pasáži máme jeho zprostředkovatelskou úlohu artikulovanou hned třemi, na symbolické rovině ekvivalentními činy.

Kromě aktů překonávání a překračování jsou zdůrazňovány Gilgamešovy činy zakládajícího charakteru, ať už v doslovném či přeneseném smyslu. Považuje se za stavitele hradby Uruku, což může implikovat i založení města jako takového, a za obnovitele svatyní po potopě (obnovu a stavbu svatyní je možné vnímat jako ekvivalentní). V přeneseném smyslu pak A. George poukazuje na

38 I i 4–6. Překlad dle *Epos o Gilgamešovi*, přeložili a úvodními studiemi opatřili Jiří Prosecký, Blahoslav Hruška a Marek Rychtařík, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, s. 87.

39 „Moudrost králů tedy nebyla záležitostí sečtěllosti či intelektu. Do velké míry šlo o uznání svrchovanosti bohů a činění skutků, které jim byly příjemné.“ „The wisdom of kings was therefore not a bookish or intellectual affair. It was largely a matter of recognizing the supremacy of the gods and performing deeds pleasing to them.“ Ronald F. G. Sweet, „The Sage in Akkadian Literature“, in John G. Gammie and Leo G. Perdue, *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990, s. 65.

40 I i 35–44. Překlad dle *Epos o Gilgamešovi*, s. 88.

zakládající význam jeho činů při zabíjení (nebeského) býka (VI iv 132–146), při užití plachty pro plavbu (X iv 181–183) a při potápění se na mořské dno (XI vi 287–293), užívaného při lovu perel.⁴¹

Ke Gilgamešově liminální, a tedy prostřednické pozici, která mu umožňuje překračovat i zakládat, odkazuje také jeho původ – má být ze dvou třetin bůh a z jedné člověk, neboť jeho matkou je bohyně Ninsun a otcem zbožštěný král Lugalbanda. Moudrost, kterou přináší od hrdiny potopy, má mnohem širší význam než ve smyslu teoretických znalostí. Gilgameš je především kulturním hrdinou. Jedním z jeho zakládajících činů a zároveň tím, který symbolicky zastřešuje všechny ostatní, je cesta za hrdinou potopy, tedy kontakt s předpotopním světem.

2.3 Babylóniaka

Nyní se budu zabývat popisem potopy u Béróssa. Ke kontextu, v němž se narativ objevuje, se vrátím v kapitole o předpotopním věku, neboť zásadně neovlivňuje význam vyprávění v podobném smyslu, v jakém tomu bylo u Eposu o Gilgamešovi.

Ve druhé knize Babylóniak nacházíme opět tentýž mýtus, jen hrdina přežívající potopu se zde jmenuje Xisouthros (či podle Abydena Sisouthros), což je počtená podoba jména sumerského hrdiny potopy Ziusudry, a bůh Ea je zde nahrazen řeckým bohem Kronem.⁴² Nejnápadnější rozdíl přichází, když Kronos ve snu zjevuje Xisouthrovi přicházející potopu a dává mu instrukce. Ještě před příkazem postavit archu a výčtem, koho a co všechno do ní má naložit, přichází jiný pokyn – zakopat „začátky, prostředky a konce všech spisů“⁴³ v Sipparu, městě slunečního boha. Tento výraz pravděpodobně znamená totéž co „všechny spisy“.⁴⁴

Když se Xisouthra budou lidé ptát, kam se hodlá plavit, má odpovědět: „k bohům, aby se k nim modlil, aby byli k lidem přátelští“.⁴⁵ Tato odpověď zní jinak než Atraḫasisova, ale ve výsledku také říká, že hrdina jde někam, kde bude blíže svému bohu. Autor nezmiňuje rozepří bohů Enlila a Ey, která by snad mohla být pro řecké čtenáře nesrozumitelná, zato opět podtrhuje důležitost kultu. Poté, co potopa opadne, Xisouthros vykoná oběť, načež je se svou ženou a lodivodem vzat mezi bohy.

Béróssos zřejmě ve snaze o koherenci potřeboval ve svém vyprávění další osoby, které přežijí potopu, ale nebudou vzaty na nebesa. Ty vystoupí z archy až později, kdy už nemohou Xisouthra a jeho společníky najít a pouze zaslechnou hlas z nebes, který jim vše vysvětlí a dá jim pokyny. Tito lidé potom také obětují, dle instrukcí vykopou spisy uložené před potopou v Sipparu, obnoví Babylón a postaví mnoho měst a chrámů. Oproti jiným pramenům nechá Béróssos přeživší jak odměnit božským životem, tak i stát se předky nových lidských pokolení tady na zemi, a to velmi jednoduchým způsobem – rozdělí je na dvě skupiny. Hrdinu potopy obdaruje věčným životem, což byl prvek dobře známý z Eposu o Gilgamešovi, ale zároveň zdůrazní kontinuitu lidského rodu i kontinuitu vědění zhmotněného ve spisech, které se stává jedním ze základních kamenů pro obnovenou civilizaci. Po potopě je třeba vykopat spisy v Sipparu, obnovit Babylón a stavět města a chrámy, protože není důležité jen fyzické přežití člověka, ale přežití člověka coby kulturní bytosti. Ztotožníme-li potom spisy, jež je v Béróssově podání třeba uchránit před potopou, s abstraktnějším vědění či moudrostí, zdá se, že právě na tuto moudrost a její zachování je zde kladen přinejmenším stejný, ne-li větší důraz než na lidský život.

41 A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. 1, s. 98.

42 K tomuto ztotožnění došlo pravděpodobně na základě identifikace hlavního boha Babylónu Marduka s Diem. Za Mardukova otce byl považován Ea, za Diova Kronos. Viz Stanley M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, s. 20 (pozn. 49).

43 Překlad dle J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 313.

44 W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atra-ḫasīs*, s. 137.

45 Překlad dle J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 313.

3. Tradice o předpotopních časech

Nyní se budu zabývat tradicí o předpotopních časech. Nejprve se zaměřím na královské seznamy a potom na některé tradice vážící se k jednotlivým předpotopním králům. Nakonec se vrátím k Béróssovu dílu Babylóniaka, v němž dochází k syntéze královského seznamu s jinými druhy tradic.

3.1 Seznamy předpotopních králů

Mezi prameny k tématu potopy patří také seznamy králů, konkrétně tzv. rozšířená verze Sumerského královského seznamu⁴⁶ (dále SKL), Dynastická kronika⁴⁷ a další seznamy zachycující krále před potopou. Původní, kratší verze SKL s největší pravděpodobností neobsahovala ani předpotopní panovníky, ani jakoukoli zmínku o potopě. Teprve později byl SKL o předpotopní část rozšířen. Pozdější vývojovou fází jsou pravděpodobně také seznamy předpotopních králů, které pokračují stručným vyprávěním o potopě, tedy kombinace seznamu a narativu (především tzv. Dynastická kronika). Pozdní zpracování královského seznamu, na nějž také navazuje příběh potopy, nalezneme v Béróssových Babylóniakách. Zároveň je možné sem zahrnout i seznam předpotopních králů a k nim přiřazených mudrců, pocházející ze seleukovského období z Uruku. V této práci se jím ale budu zabývat v oddělené kapitole o mudrcích (viz 4.2).

3.1.1 Podoba Sumerského královského seznamu

SKL ve své klasické, tzv. rozšířené podobě je seznamem vládců Mezopotámie a délek jejich vlády. Panovníci jsou vždy uváděni ve vztahu k městům, z nichž vládnou jednotlivé dynastie,⁴⁸ a na konci každé dynastie je uveden sumář, shrnující počet králů a celkovou dobu jejich vlády. Jakékoli další informace se objevují jen ve formě poznámek⁴⁹ a tvoří kostru dokumentu.

Důležitý je rámec, v němž se zmíněné údaje nacházejí. SKL je uveden konstatováním, že království (ve smyslu instituce) sestoupilo z nebes do města Eridu. Pokračuje výše popsáním seznamem panovníků a délek jejich vlády, který je vždy přerušen, když se království přesune do jiného města. Tento přesun je vyjádřen ustálenou formulí. Takto se přestěhuje mezi pěti různými městy (Eridu, Bad-tibira, Larak, Sippar, Šurupak), což je uzavřeno sumářem počtu měst, celkového počtu panovníků a celkové délky jejich vlády.

46 Budu vycházet z tzv. Weld-Blundellova hranolu (WB 444), nejúplnějšího dochovaného rukopisu. Jeho text a anglický překlad uvádí Jean-Jacques Glassner v *Mesopotamian Chronicles*, Leiden – Boston: Brill, 2005, s. 118–127.

47 Někdy také označovaná jako Babylónská (královská) kronika. *Ibid.*, s. 126–134.

48 J.-J. Glassner upozorňuje na nepřesnost užívání pojmu dynastie v mezopotámském kontextu. Slovo *bala* překládá do angličtiny raději jako „cycle“, k čemuž se ovšem v češtině obtížně hledá ekvivalent. Staří Mezopotámci chápali „dynastii“ spíše na lokálním než rodovém principu, k němuž toto slovo automaticky odkazuje. Viz *Ibid.*, s. 65. Pro zaužívanost pojmu však budu i nadále používat termín dynastie s vědomím jeho nepřesnosti.

49 Jedná se o ojedinělé zmínky o původu některého krále, tedy o jeho rodičích, městu původu, původní profesi, nebo o něčem, čeho král dosáhl za své vlády, tedy o politických a vojenských činech, založení hlavního města či nějakém zvláštním dobrodružství. Toto rozřídění poznámek viz Thorkild Jacobsen, *Sumerian King List*, Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1939, s. 143. Tabulka nacházející se na University of California pod katalogovým číslem UCBC 9 1819 však žádné takové poznámky neobsahuje, vyjma označení božského krále Dumuziho jako pastýře (SIPAD). Viz J. J. Finkelstein, „Antediluvian Kings“, s. 43.

Po sumáři následuje přerušení seznamu potopou. Na řádcích 39–42 se praví:

a-ma-ru ba-ùr RA TA
egir a-ma-ru ba-ùr-ra-ta
nam-lugal an-ta e₁₁-dè-a-ba
kišⁱki nam-lugal-la⁵⁰

„Přehnala se potopa.
Potom co se přehnala potopa,
sestoupilo království z nebes.
Království bylo v Kiši.“

Království po potopě tedy znovu sestoupí z nebes a tentokrát je umístěno v městě Kiš. Dále pokračuje seznam králů úplně stejnou formou jako před tímto přerušením a království se dál přenáší mezi jednotlivými městy.

3.1.2 Stabilita předpotopní části královských seznamů

Seznam předpotopních vládců vykazuje v jednotlivých verzích SKL drobné odlišnosti. Liší se počet panovníků (sedm až deset), jejich jména, pořadí i délky vlády.⁵¹ Veškeré rozdíly mezi opisy dochovanými ze starobabylónského období (1. dynastie z Babylónu) a z pozdně asyrského období, jsou však spíše nepatrné. W. G. Lambert ve svém článku, kde publikoval pozdně asyrský fragment SKL, napsal: „Obecný význam tohoto textu spočívá v tom, že dokazuje, že mezopotámská tradice o předpotopních králích zůstala nezměněná přibližně od roku 1800 do roku 650 př.n.l. Varianty v pozdně asyrské verzi by nepůsobily překvapivě, ani kdyby se nacházely na starobabylónské kopii.“⁵² Vzhledem k podobné míře variací můžeme za jednu z verzí pokládat i seznam králů zahrnutý Béróssem do Babylóniak, k nimž se ještě později vrátím, a prodloužit tak Lambertem určené časové rozpětí přinejmenším do 3.st. př.n.l.

Zajímavá je stabilita pravděpodobně nejarchaičtějšího prvku tradice o předpotopním věku, seznamu pěti „předpotopních měst“.⁵³ Ten se nachází už v sumerském podání o potopě, kde jsou tato konkrétní města (Eridu, Badtibira, Larak, Sippar, Šuruppak) přiřazena k jednotlivým božstvům jako jejich kultovní centra.⁵⁴ Totožný seznam měst situovaných do doby před potopou v tomtéž

50 Th. Jacobsen, *Sumerian King List*, s. 76.

51 Přehledné tabulky srovnávající jednotlivé dochované seznamy předpotopních králů jsou součástí článku J. J. Finkelsteina „Antediluvian Kings“, s. 45–46. Novější podobu takových tabulek, které zahrnují více verzí seznamu a reflektují aktuální stav bádání, lze nalézt v nepublikované disertaci Pavla Čecha, *Královské seznamy starověké Syropalestiny*, Disertační práce, Univerzita Karlova v Praze, 2011, s. 25–26.

52 „The general importance of this text is the evidence it offers that the Mesopotamian tradition of antediluvian kings continued unchanged from c. 1800 to c. 650 B.C. The variants of the Late Assyrian version would not cause surprise had they been found on an Old Babylonian copy.“ Wilfred G. Lambert, „A New Fragment from a List of Antediluvian Kings and Marduk’s Chariot“, in Martinus A. Beek et al. (eds.), *Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Leiden: E. J. Brill, 1973, s. 273.

53 Předpotopním městům věnoval William W. Hallo samostatný článek, kde dokonce tvrdí, že SKL by měl být označován spíše jako seznam měst než králů. William W. Hallo, „Antediluvian Cities“, *Journal of Cuneiform Studies* 23.3 (1971): s. 66.

54 Přestože v dochovaném exempláři Eridu Genesis se nachází dostatečně dlouhá lakuna mezi výčtem předpotopních měst a samotným příběhem potopy, pro původní přítomnost seznamu předpotopních králů na tomto místě nemáme žádné indicie. Pokud se nenalezne jiný exemplář téhož textu, musíme počítat s tím, že obsahoval pouze seznam měst a nikoli panovníků.

pořadí pak nacházíme v SKL i v Dynastické kronice. Pokud se v něm vyskytnou nějaké změny, jsou poměrně snadno vysvětlitelné.⁵⁵

Zajímavé je, že žádné z předpotopních měst nebylo důležitým politickým centrem, což je patrné i z toho, že tato města nejsou vůbec zmiňována v popotopní části SKL. Byla to však města starobylá, jimž bylo třeba přiznat zvláštní autoritu. Eridu, jež bylo do seznamu zařazeno vždy jako první předpotopní město, bylo především kultickým centrem boha Ey. Je tedy možné, že se i v SKL promítá silná tradice o spojení boha Ey s potopou a předpotopním obdobím.

3.1.3 Předchůdci Sumerského královského seznamu

Už Th. Jacobsenovi se podařilo přesvědčivě dokázat, že předpotopní část SKL je až jeho sekundárním dodatkem.⁵⁶ Tento názor je všeobecně uznáván – v jeho prospěch svědčí nejen drobné jazykové odlišnosti předpotopní a popotopní části,⁵⁷ ale i rozsáhlá tradice o potopě a předpotopním věku, která byla pravděpodobně do značné míry nezávislá na SKL.⁵⁸

Později tuto hypotézu potvrdil i nález předchůdce SKL z doby Ur III⁵⁹ (dále označovaný USKL). Na jeho základě se podařilo definitivně určit, kterým řádkem začínala tzv. krátká verze SKL (bez přidané předpotopní části). USKL stejně jako krátká verze SKL začínal až řádkem 41, tedy sestupem království z nebes do města Kiš. Hypotetická přítomnost potopy v SKL již od jeho vzniku tak byla vyvrácena a dnes můžeme s jistotou tvrdit, že přibližně do doby první dynastie z Isinu⁶⁰ v SKL žádná narážka na potopu nebyla začleněna.⁶¹

Právě v této době pravděpodobně došlo k transformaci krátké verze SKL na rozšířenou, tedy k přidání předpotopních panovníků a jejich oddělení od původního seznamu potopou. Zatímco dřívější změny zachovávaly původní uspořádání (předpokládá se přidávání pozdějších králů na konec seznamu tak, aby se udržela jeho aktualita), nebo zahrnovaly přestrukturování seznamu jako celku (při proměně USKL na SKL – viz níže), přidání předpotopních panovníků naopak výrazně zasáhlo do podoby dokumentu.

Byl zde vytvořen jasný předěl v podobě potopy, která se tak stala časovým mezníkem. Neoddělovala legendární krále od historických,⁶² ale jen krále, kteří už v seznamu byli, od jiných,

55 W. W. Hallo, „Antediluvian Cities“, s. 63. Také J. J. Finkelstein, „Antediluvian Kings“, s. 46. Jedná se např. o začlenění dynastie z Larsy ve WB 62, což je patrně důsledek lokální zakotvenosti této verze SKL, nebo o záměnu Eridu a Babylónu u Béróssa, která je vysvětlitelná nejen jeho snahou vyzdvihnout Babylón na privilegovanou pozici, ale i prostou záměnou zápisu města Eridu s jednou z babylónských čtvrtí. Dynastická kronika pouze zaměňuje pořadí Laraku a Sipparu.

56 Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, s. 55–68.

57 Především se jedná o změnu opakující se formulace, kterou je artikulován přenos království z jednoho města do jiného.

58 Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, s. 60–61. Nebo také J. J. Finkelstein, „The Antediluvian Kings“, s. 44–45.

59 Dynastie Ur III vládla cca 2111–2003 př.n.l.

60 Dynastie Isin I vládla cca 2017–1817 př.n.l.

61 Již před nálezem USKL totéž tvrdil William Hallo na základě incipitu nam-lugal, nalezeného Samuelem Kramerem v katalogu textů z Uru. Viz William W. Hallo, „Beginning and End of the Sumerian King List“, *Journal of Cuneiform Studies* 17 (1963): 56–57. Například W. G. Lamberta však nepřesvědčil. Viz W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atra-ḫasīs*, s. 25. Protiargumentem mohl být Seznam králů z Lagaše, považovaný jeho editorem Edmundem Sollbergerem za text ironicky napodobující SKL, neboť lagašští králové nebyli v SKL zahrnuti. Tento seznam začínal tím, že se přehnala potopa, tedy větou totožnou s řádkem 40 v SKL. Edmund Sollberger, „The Rulers of Lagash“, *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967): 279–291.

62 A to v žádném smyslu. Panovníci před potopou mají nereálně naddimenzované délky vlád, tento rys však po potopě nemizí a vyskytuje se ještě nějakou dobu, než začnou počty let klesat. Zároveň to, zda je vláda určitého panovníka reálně dlouhá, ještě neindikuje, zda se jedná o historicky doloženého panovníka nebo ne. Někteří panovníci, které bychom v SKL rozhodně čekali, záhadně chybí, a naopak. Legendární a historické se zde

kteří k nim byli přidáni. O těchto vládcih bylo nejspíš dobře známo, že vládli před potopou, a zároveň někdo z redaktorů cítil potřebu je do SKL zahrnout, aby byl seznam pokud možno kompletní. Potopa tak vstoupila do SKL takřikajíc samozvaně.

3.1.4 Pravděpodobný vývoj Sumerského královského seznamu a jeho důsledky

Piotr Steinkeller, editor nejstarší dosud nalezené verze seznamu, se domnívá, že USKL mohl být sestaven za dynastie z Akkadu,⁶³ která měla ve svém zájmu deklarovat sebe sama jako přímé prodloužení a pokračování předsargonovské dynastie z Kiše. Jak jsem již zmínila, Kiš byl městem, do něhož po potopě sestoupilo království z nebes, což už samo o sobě vypovídá o jeho primátu. Titul král Kiše byl vysoce privilegovaný a často se jím honosili mocní panovníci z různých jiných lokálních dynastií, pokud měli příležitost ho používat. Pro dynastii z Akkadu tedy bylo nanejvýš žádoucí převzít právě moc Kiše do svých rukou.⁶⁴

V tomto kontextu nás nepřekvapí, že předchůdce SKL neměl charakter neustálého putování království mezi městy. Potom, co království sestoupilo z nebes, bylo dlouho a nepřerušovaně umístěno v Kiši, dokud nepřešlo do Akkadu. Nebudu se zde pouštět do detailů týkajících se USKL, důležité je však zaznamenat původně lineární podobu seznamu, který měl dodat legitimitu akkadské dynastii, jež na linii navazovala.

Dílčí recenze v různých dobách sice linearitu lehce narušily, aby dodaly legitimitu i dalším panovnickým sídlům, ale celková transformace z více méně lineárního USKL na SKL proběhla přibližně za dynastie Ur III či Isin I.⁶⁵ Piotr Steinkeller uvažuje takto:

„Kdy se objevila ona fatalistická myšlenka dějin jako zřetězení opakujících se cyklů? Osobně se domnívám, že k tomu nedošlo dříve než v dobách Isinu, kdy šlo především o odezvu na traumatické zkušenosti, které Babylónie zažila s pádem dynastie Ur III. Byla to patrně tato událost, která vyvolala drastickou reevaluaci a reorganizaci stávajících symbolů. Lineární uspořádání událostí už nedávalo smysl: zatímco pád podezřelého Akkadu se dal pochopit, neexistovalo žádné přijatelné vysvětlení pro konec zdánlivě ideálního Uru. A tak musely dějiny dostat cyklický vzorec, v němž království putuje mezi množstvím měst v poměrně pravidelném rytmu a nikdy nezůstane na jednom místě příliš dlouho.“⁶⁶

prapodivně míší a prostupuje. Th. Jacobsen, *The Sumerian King List*, s. 2–3.

63 Dynastie z Akkadu vládla přibližně 2340–2110 př.n.l.

64 O Sargonovi Akkadském se dokonce (nejspíš z podobných důvodů) tvrdilo, že před svým nástupem do úřadu sloužil jako číšník kišskému panovníku Ur-zababovi.

65 Kromě nahrazení linearitu cykličností došlo i k dalším změnám, které odlišují SKL od USKL. Byly přidány sumáře na konci dynastií a poznámky u některých panovníků. Původní dlouhá dynastie z Kiše byla rozdělena na čtyři části, mezi které byly vloženy dynastie z jiných měst.

66 „When did the fatalistic idea of history as a chain of recurring cycles come into being? My own feeling is that this happened not earlier than in Isin times, mainly as a response to the traumatic experiences that the fall of the Ur III dynasty had visited upon Babylonia. It was probably this event that called for a drastic re-evaluation and re-arrangement of the existing symbols. A linear sequencing of events made no sense any longer: while the fall of the suspect Akkade could be comprehended, no existing explanation might have accounted for the demise of the seemingly perfect Ur. And so history had to be given a cyclical pattern, in which kingship circulates among a number of cities in a fairly regular sequence, never staying in one place for long.“ Piotr Steinkeller, „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List“, in Walther Sallaberger, Konrad Volk und Annette Zgoll, *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s. 285–286.

Přemísťování královské instituce mezi jednotlivými městy bylo většinou chápáno jako obraz, jenž na ideové rovině zastírá, že ve skutečnosti byla Mezopotámie rozdrobená na jednotlivé městské státy, které byly ve starších dobách jen málokdy soudržné. Dynastie vládnoucí synchronně z různých center měly proto být zařazeny za sebe, aby království působilo jako jedinečná, nedělitelná, bohy darovaná, a proto také legitimitou obdařená instituce, která je vždy v držení konkrétního panovníka v určitém městě. Ve světle výše zmíněného citátu se však zdá dobře možné, že putování království nemá učinit dojem jednotnosti a stálosti, nýbrž právě naopak – zdůraznit neustálou fluiditu a nestabilitu.

Z mého úhlu pohledu jsou obě dvě interpretace stejně pravděpodobné a nevím, na jakém základě by bylo možné jednoznačně obhájit jednu vůči druhé. Zároveň se domnívám, že navzdory své zdánlivé vzájemné kontradiktornosti se mohou oba dva výklady doplňovat. Nestabilita byla součástí lidské zkušenosti a nemělo smysl ji zapírat. Dala se ovšem zobrazit tak, že se stala základem pro chápání Mezopotámie jako celku a královské instituce jako nedělitelné a posvátné.

Pravděpodobně ne příliš dlouho po ustavení představy putujícího království byl SKL rozšířen o předpotopní část, která byla vystavěná na stejném principu. Uprostřed seznamu se tak objevila potopa, která mohla ještě více zdůrazňovat věčnou nejistotu, pokud se ji seznam opravdu snažil předvést. Jak ale víme z mytického narativu, člověk potopu vždy nakonec přežil díky pomocné ruce boha Ey, a jak nyní vidíme v rozšířené verzi SKL, potopu „přežila“ i královská instituce. Právě to, že království putuje mezi městy úplně stejným způsobem před potopou i po ní, poukazuje ne ke zpochybnění řádu potopou, ale k překonání tohoto zpochybnění. Netvrdím, že šlo nutně o záměr redaktora, jenž potopu a předpotopní krále do SKL vkládal, nicméně v rozšířeném seznamu jako celku mohla mít potopa – i díky dalším rozšířeným představám o ní – charakter nejen zpochybnující, ale zároveň (a především) potvrzující. Královská instituce, zhmotněná v královských insigniích, se během potopy pouze stáhla ze světa do nebes, aby po potopě opět sestoupila na zem.⁶⁷

Rozšířená verze SKL tak artikulovala opět tu samou základní myšlenku, že potopu lze překonat a že lze navazovat na dávné krále před potopou, kteří disponovali předpotopním věděním. Abych toto tvrzení obhájila, uvedu SKL v další podkapitole (3.2) do kontextu tradic o některých předpotopních vládciích.

3.2 Někteří předpotopní králové

Jednotliví panovníci z doby před potopou se objevují i mimo královské seznamy v nejrůznějších typech textů.⁶⁸ Jejich jména nacházíme v litaniích, seznamech božských jmen, omínech, rituálních textech, inkantacích a v jednom apokryfním dopise. Já se zde budu zabývat dvěma panovníky, k nimž existují prameny přesahující pouhou zmínku.

3.2.1 Enmeduranki

Nepochybně je třeba uvést předpotopního krále Sipparu Enmedurankiho (či Enmedurannu), k němuž se váží dva pozoruhodné texty.⁶⁹ První z nich začíná tím, že bohové Šamaš a Adad

67 O královských insigniích uložených v nebi u boha Anua předtím, než království sestoupí z nebes, se hovoří v úvodu Mýtu o Etanovi. Je důvodné se domnívat, že se na tomto místě jedná o sestup království po potopě, neboť Etana byl považován za prvního vládce Kiše. K symbolickému významu jmen panovníků, kteří jsou v SKL umístěni do dynastie z Kiše před Etanu, viz J.-J. Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, s. 60–61. Názor, že se v Mýtu o Etanovi jedná o sestup království po potopě, zastává i J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 339.

68 Stručný výčet viz W. G. Lambert a A. R. Millard, *Atra-ḫasis*, s. 26–27.

69 Oba texty publikoval W. G. Lambert. Ten, kterým se zabývám jako prvním, vyšel nejprve v článku

Enmedurankimu prokázali zvláštní úctu, intronizovali ho (posadili na zlatý trůn) a přijali ve shromáždění bohů,⁷⁰ kde mu pak zjevili tajemství dvou typů divinace – extispicia a lekanomancie.⁷¹ Zmíněný král následně svolal obyvatele Nippuru, Sipparu a Babylónu a učil je těmto uměním. Text poté pokračuje popisem žádoucí kvalifikace kněží-věstců, nazývaných *bārû*, a specifikací předmětů užívaných během rituálu divinace. Specialisté na lekanomancii jsou označeni dokonce jako první potomci Enmedurankiho.

Druhý text, který buď odkazuje na text první nebo na tradici, z níž první text vychází, je promluvou krále Nebuchadnezzara I., který prohlašuje Enmedurankiho za svého předka. W. G. Lambert píše: „Je pochopitelné, že po několika staletích vlády Kassitů chce domácí král potvrdit svou legitimitu. Ale způsob, jakým to činí, je naprosto neočekávaný. Tvrdí, že je potomkem předpotopního krále ze Sipparu.“⁷²

Helge S. Kvanvig si všímá, že obyvatelé tří měst zmíněných v prvním textu, který je jakousi aitiologií tajného vědění kněží *bārû*, nejsou definováni jako příbuzní Enmedurankiho, a proto je zbytečné domnívat se, že uvedený požadavek kvalifikace těchto kněží je míněn jako nutnost biologické příbuznosti s předpotopním králem. Spíše je zde kladen důraz na nepřerušenu kontinuitu předávání učení, které bylo v době před potopou zjeveno Enmedurankimu samotnými bohy.⁷³ V podobném smyslu pak pravděpodobně můžeme rozumět i druhému textu, jenž nemá tvrdit, že by byl Nebuchadnezzar I. skutečným potomkem krále Enmedurankiho, ale to, že je legitimním držitelem královského úřadu pocházejícího od bohů, jenž byl až dosud předáván v nepřerušené linii.

Myšlenka kontinuálního předávání – ať už moudrosti (v tomto konkrétním případě učení jednoho typu kněží) nebo královského úřadu – je v těchto textech vyjádřena nadměrně jasně. Kontinuita je zdůrazněna navzdory potopě, která by teoreticky měla jakoukoli návaznost přetrnout. Zlom je naopak překlenut a to, co potopu přetrvá a může se honosit původem sahajícím až do předpotopní doby, je posíleno a disponuje díky tomu jedinečnou legitimitou.

3.2.2. Šuruppak

Druhým předpotopním panovníkem, kterého krátce zmíním, byl Šuruppak, jenž se vyskytuje pouze v jedné verzi seznamu (označované jako WB 62). Jeho jméno je totožné s názvem města (dnešní Fáry), a proto se badatelé počínají B. Landsbergerem domnívali, že tento král vznikl neporozuměním písařské předloze. Při opisování SKL mělo dojít k záměně města původu krále Ziusudry vyjádřeného slovy *dumu Šuruppak*, tedy doslova „syn Šuruppaku“, se jménem domnělého

„Enmeduranki and Related Matters“, *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967): 126–133 a potom nově doplněný a zrevidovaný v „The Qualifications of Babylonian Diviners“, in Stefan M. Maul (ed.), *Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994*, Groningen, 1998, s. 141–158. Druhý text vyšel ve studii „The Seed of Kingship“, in Paul Garelli (ed.), *Le palais et la royauté, archéologie et civilisation: Compte rendu*, Paris, 1974, s. 427–440. Citace druhé a třetí studie dle H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 101.

70 Někteří autoři mají tendenci ztotožňovat tuto událost s výstupem Enmedurankiho do nebes, mě však tento závěr nepřipadá opodstatněný. Např. Rykle Borger, „The Incantation Series *Bīt mēseri* and Enoch’s Ascension to Heaven“, in R. S. Hess and D. T. Tsumura (eds.), *I Studied Inscriptions from before the Flood*, s. 224–233.

71 Lekanomancii se zjednodušeně označuje mezopotámské věštění z oleje litého do vody, případně naopak z vody lité do oleje. Tento termín se dá ale použít i pro dost odlišné druhy věštění, zejména pohybuje-li se v jiných kulturních kontextech, protože jde o pojem odvozený od řeckého *λεκάνη*, tedy „mísa“.

72 „It is understandable that a native king, after several centuries of rule by the foreign Kassites, would assert his legitimacy. But the terms in which it is asserted are totally unexpected. He declares that he is descended from an antediluvian king of Sippar.“ W. G. Lambert, „Enmeduranki and Related Matters“, s. 127.

73 H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 105.

panovníka, který byl takto uměle dotvořen. Dva králové vládoucí v Šuruppaku, Ubār-tutu a Ziusudra, se tak rozmnožili o třetího, jenž byl vložen mezi ně.

Ať už postava předpotopního krále Šuruppaka vznikla jakkoli, nezůstala zahrnuta pouze v jednom královském seznamu. Časem byla tomuto králi připsána již existující literární skladba, většinou známá jako Šuruppakova naučení, v jejíž standardní verzi se setkáváme s tříčlennou šuruppakou dynastií tvořenou Ubār-tutuem, Šuruppakem a Ziusudrou. Ve své nejstarší podobě, zachované už z raně dynastického období, tato látka Šuruppakovo jméno patrně neobsahovala a představovala pouze soubor rad, jež dává otec synovi. Domnívám se, že sekundární připsání skladby předpotopnímu králi muselo tomuto textu dodávat zvláštní, vyšší status, jinak by k němu nedošlo. I zde tedy nacházíme představu o jisté předpotopní moudrosti, předávané do dalších generací. To, že tato moudrost překlene i potopu, už však není obsahem daného textu, ale pouze záležitostí jeho tradování v „popotopní“ době.

3.3 Béróssova Babylóniaka jako syntéza

V tomto kontextu se vrátím k Babylóniakám, kterými jsem se zabývala už v kapitole o mytickém narativu o potopě (viz 2.3) a jež jsem zmínila také v kontextu královských seznamů (3.1). Nyní je na místě stručně probrat celkovou strukturu Babylóniak tak, jak ji z dochovaných citací známe.

První ze tří knih Babylóniak po úvodní části věnované geografii konstatuje, že prvotní obyvatelé Mezopotámie byli necivilizovaní a žili jako divoká zvířata. Pokračuje vyprávěním o bytosti, zčásti lidské a zčásti rybí, kterou nazývá Óannes. Ta se měla za časů prvního předpotopního krále vynořovat z moře a učit lidi všem aspektům civilizace. Od té doby už prý nebylo objeveno nic důležitého. Dále první kniha Babylóniak pojednává o kosmogonii a antropogonii (které jsou velmi podobné podání v *Enūma eliš*) a o různých znalostech z astronomie a astrologie.⁷⁴

Druhá kniha začíná seznamem předpotopních králů. Ten je velmi podobný SKL, Béróssos do něj však vkládá průběžné poznámky týkající se zjevení Óanna a dalších jemu podobných bytostí, které se objevily později a vysvětlovaly lidem podrobnosti vědění, už předtím zjeveného Óannem. Celkem Béróssos uvádí deset předpotopních králů a tvrdí, že Óannes přišel z moře během vlády prvního z nich, další podobná bytost za vlády čtvrtého, další čtyři bytosti stejného druhu se objevily za šestého a ještě jedna za sedmého předpotopního vládce. U všech těchto rybolidských tvorů uvádí i jejich jména.

Po této „obohacené“ verzi seznamu vládců před potopou navazuje Béróssos samotným příběhem potopy, jehož hrdina se jmenuje Xisouthros. Babylóniaka jsou tedy jedním z děl, která propojují královský seznam a mytické vyprávění.⁷⁵ Po příběhu potopy, který jsem popsala výše, uvádí autor výčet králů po potopě až po krále Nabonassara, žijícího v 8.st. př.n.l., na nějž pak ve třetí knize Babylóniak plynule navazuje a pokračuje v seznamu panovníků až do konce perské nadvlády.

Kromě toho, že do sebe Babylóniaka zahrnuje královský seznam s jeho předpotopní a popotopní fází i vložený narativ o potopě, nachází se v nich zajímavá tradice o rybolidských bytostech, tzv. mudrcích (*apkallu*). Ty Béróssos postavil dokonce do centra podstatné části svého vyprávění a právě touto tradicí se budu zabývat v následující kapitole.

74 Ke zpochybňované autenticitě astronomických a astrologických pasáží Babylóniak viz S. M. Burstein, *The Babyloniaca of Berossus*, s. 31–32 (Appendix 1).

75 Zdroj, z něhož vychází mytická část, není jasný. Nepodařilo se identifikovat žádný dochovaný text jako Béróssův výchozí pramen.

4. Mudrcká tradice

Důvodů, proč se v práci o potopě věnuji mudrcům, tzv. *apkallu* (ze sumerského ab-gal), je několik. Předně jsou tyto postavy často situovány do předpotopního času, resp. některé prameny rozdělují mudrce na sedm předpotopních a další popotopní, což ale stále znamená, že mudrckou tradici k potopě nějakým způsobem vztahují. Pozdější texty mají tendenci přiřazovat mudrce k jednotlivým předpotopním králům, ať už ve smyslu přímého vztahu nebo pouze chronologicky, a tradici tímto způsobem systematizovat. Ačkoli byly představy o mudrcích ve svých počátcích velmi pravděpodobně na potopě a předpotopním věku nezávislé, postupem času se tyto dva proudy částečně propojily. Genetická příbuznost či oddělenost tradic pro mne nehraje důležitou roli, ale jejich vzájemné prostupování značí, že bychom měli při zkoumání první z nich zohlednit i druhou.

Představa o sedmeru mudrců, spjatých s bohem Eou,⁷⁶ resp. s jeho kosmickou doménou *apsû* nebo s jeho kultovním centrem Eridu, sahá přinejmenším do starobabylónského období,⁷⁷ ale k jejímu největšímu rozvoji došlo v průběhu 1. tis. př.n.l., z něž pochází většina materiálu, kterým se budu zabývat.

4.1 Rybolidské bytosti v Babylóniakách

Vraťme se nejprve k Bérósovu podání z 3. st. př.n.l. *Apkallu* jsou zde napůl lidé a napůl ryby, které ráno vystupují z moře, učí dosud necivilizované lidstvo všemožným znalostem, a na noc se opět vrací do vody. Autor je situuje zcela jasně před potopu a přiřazuje je k jednotlivým předpotopním vládcům. Takto zní pasáž o zjevení první z těchto zvláštních bytostí:

„V Babylónu žilo mnoho rozličných národů, které se usídlily v Chaldeji. Žily bez zákonů jako zvěř.

Avšak v prvním roce se z Rudého moře (Perský záliv) vynořil v místech sousedících s Babylónií netvor Óannés (U-An(na)). Celé své tělo měl rybí, nahoře pod rybí hlavou měl narostlou lidskou, jeho nohy byly lidské a vyrůstaly z rybího ocasu. Hlas netvora byl rovněž lidský. Jeho podoba se uchovává ještě dodnes. Netvor celý den pobýval mezi lidmi, aniž by požil nějakého jídla. Vyučoval lidi vědám a umění a rozličným řemeslům, učil, jak zakládat města a chrámy, jak ustanovovat zákony a hranice pozemků; rovněž jim ukázal, jak sít a jak sklízet úrodu a vůbec vše, co člověk potřebuje k dennímu životu. Od té doby již nebylo objeveno nic důležitého.

Po západu slunce se Óannés ponořoval zpět do moře a noc strávil v oceánu; byl to totiž obojživelník. Později se objevilo ještě několik podobných netvorů, o nichž bude řeč v knize o králích. ...⁷⁸

76 Nebo jeho sumerským ekvivalentem Enkim.

77 Nejspíše nejstarší dochovanou zmínku o sedmi mudrcích spojených s městem Eridu najdeme v sumerském chrámovém hymnu ze starobabylónského období. Ze stejné doby pochází i nejstarší dochovaná verze Mýtu o Adapovi, který byl ztotožněn s prvním mudrcem. Tato verze je také v sumerštině, ale dosud nebyla publikována. Postavě Adapy se bohužel pro rozsah této práce nemohu šířeji věnovat. K sumerské verzi Mýtu o Adapovi viz Antoine Cavigneaux and Farouk N. H. Al-Rawi, „New Sumerian Literary Texts from Tell Haddad (Ancient Meturan): A First Survey“, *Iraq* 55 (1993): 91–101. Citace dle J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 330.

78 Překlad přejatý z J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 323–324.

Apkallu jsou numinózní, tedy polobožské bytosti,⁷⁹ které jsou podle Béróssa napůl lidské a napůl rybí a k tomu obojživelné. Snad bychom si ani nemohli přát více liminálních znaků, které tyto tvory už předem definují jako prostředníky mezi božským a lidským světem.⁸⁰ Přicházejí z vody,⁸¹ která je doménou boha Ey, s nímž jsou mudrci soustavně spojováni v dalších textech, a přinášejí lidem moudrost, jejímž pánem je také bůh Ea.

4.2 Strážci řádu v magických rituálech

Dalšími prameny k mudrcké tradici jsou inkantace související s magickými rituály zaměřenými na ochranu domu či léčení nemocného. V těchto textech jsou uvedena jména jednotlivých mudrců a poznámky o každém z nich, které patrně odkazují na tradice, jež se nám nezachovaly. Kromě toho zde najdeme i instrukce ke zhotovení sošek mudrců, které byly během rituálů stavěny do rohů místnosti či k posteli nemocného nebo byly zakopávány v základech domu či pod prahem. Postavy mudrců mohly být vypodobněny i na stěnách. Znamé jsou především novoasyrské palácové reliéfy, kde se objevují coby strážci budovy, a tím i krále.⁸²

Můžeme usuzovat na to, že mudrci disponovali ochrannou, očišťující a léčebnou mocí. Ve skutečnosti jsou tyto aspekty spojené v jedno, neboť mudrci měli dům či tělo nemocného střežit před vnikem démonických bytostí, resp. je vyhánět. Kněží (někdy označovaní zbarveným termínem exorcisté), kteří tyto rituály prováděli, se nazývali *āšipu*. Při výkonu své funkce byli zřejmě s mudrci ztotožňováni a jednali jakoby v jejich zastoupení. „To znamená, že *apkallu* nebyli

79 Někdy se objevují v ikonografii na novoasyrských palácových reliéfech s tíarou s kravskými či býčími rohy, ale jejich jména se nikdy nepiší s božským determinativem dingir. Frans A. M. Wiggermann se domnívá, že rohy se mohly vyvinout ze zdobení rybích žaber. Viz *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*, Groningen: STYX Publications, 1992, s. 76.

80 „Tento svět je obydlen nedokonalými smrtelnými lidmi; jiný svět obývají nesmrtelní ne-lidé (bohové). Kategorie boha je tak vytvořena jako binární opozice k člověku. Ale to je nepraktické. Vzdálený bůh v jiném světě může být logicky pochopitelný, není však emocionálně uspokojivý. Aby bohové k něčemu byli, musí být nablízku, proto náboženství vytváří kontinuální přechod mezi tímto a jiným světem. Ale všimněme si, jak to dělá. Mezera mezi logicky odlišnými kategoriemi, tímto a jiným světem, je naplněna tabuizovanou ambivalencí. Tuto mezeru překonávají nadpřirozené bytosti vysoce ambivalentní povahy – vtělená božstva, panenské matky, nadpřirozená monstra, která jsou napůl lidská a napůl zvířecí. Tyto ambivalentní bytosti okraje jsou obdařeny zvláštní mocí prostředkovat mezi bohy a lidmi.“ „This world is inhabited by imperfect mortal men; the other world is inhabited by immortal nonmen (gods). The category god is thus constructed as the binary antithesis of man. But this is inconvenient. A remote god in another world may be logically sensible, but it is emotionally unsatisfying. To be useful, gods must be near at hand, so religion sets about reconstructing a continuum between this world and the other world. But note how it is done. The gap between the two logically distinct categories, this world/other world, is filled in with tabooed ambiguity. The gap is bridged by supernatural beings of a highly ambiguous kind – incarnate deities, virgin mothers, supernatural monsters which are half man/half beast. These marginal, ambiguous creatures are specifically credited with the power of mediating between gods and men.“ Edmund Leach, „The Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse“, in Eric H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, Massachusetts: The M. I. T. Press, 1964, s. 39.

81 Ea je sice pánem sladkovodního oceánu, nicméně v mnoha případech se zdá být irrelevantní, jestli je v souvislosti s ním zmiňována slaná nebo sladká voda. Žádné božstvo, které by bylo spjato se slanou vodou v opozici vůči sladkovodnímu Eovi, v Mezopotámii nenajdeme; podobné rozlišení se nachází pouze v *Enūma eliš* v podobě primordiálních monster Apsúa a Tiāmat.

82 Termín *apkallu* byl používán pro tři spjaté, avšak odlišné typy bytostí: rybí *apkallu*, ptačí *apkallu* a lidské *apkallu*. Já se zde budu zabývat pouze prvním druhem těchto apotropaických postav, neboť k rybím *apkallu* existují doklady kladoucí je do širších souvislostí. Zatímco rybí *apkallu* pocházejí z Babylónie, další dva druhy se vyvinuly v Asýrii a dost možná byly dodatečně napojeny na existující tradici o babylónském typu. Na zmíněných palácových reliéfech se často vyskytují právě ptačí *apkallu*. Viz F. A. M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits*, s. 75.

pouze význačnými mudrckými postavami náležícími minulosti; byly to mocné transcendentní síly působící v současnosti.⁸³

Jinou možností legitimizace kněze *āšipu* bylo prohlásit některého z mudrců za svého předka. S podobným postupem jsme se setkali už při legitimizaci kněží-věštců *bārû* coby potomků předpotopního krále Enmedurankiho.

Způsob konstrukce návaznosti na předpotopní dobu začne být jasnější, podíváme-li se blíže na konkrétní texty. Prvním z nich je úvodní inkantace 3. tabulky sbírky *Bīt mēseri*⁸⁴ („Dům (rituálního) odloučení (doslova ‚uzavření‘)⁸⁵), která se dochovala ve zlomcích z 1. tis. př.n.l. Zde je dochován výčet sedmi mudrců, následovaných dalšími čtyřmi odlišného charakteru. Sedmeru prvních postav jsou připsány rybí rysy:

„Sedm jich je, skvělých ryb, mořských ryb,
sedm mudrců, již v řece stvořeni byli, již řád nebes a země střeží.“⁸⁶

Zbylí čtyři mudrci jsou však popsáni odlišně:

„(Dohromady) čtyři mudrci lidského rodu, jež Ea, pán, obdařil velkým rozumem.“⁸⁷

Než učiním nějaký závěr, podívejme se ještě na tzv. urucký seznam,⁸⁸ pocházející z roku 165 př.n.l. z Uruku. Jména mudrců, která jsou zde uvedena společně s panovníky, za jejichž vlády působili, velmi dobře korespondují se jmény mudrců uvedenými v *Bīt mēseri*. Můžeme tedy usuzovat na stejnou základní tradici, z níž oba texty vycházejí.⁸⁹ I zde najdeme sedmero mudrců oddělených od dalších, kteří následují,⁹⁰ ovšem tento přeryv je explicitně ztotožněn s potopou. Prvních sedm postav je označeno jako *apkallu*, po potopě následují mudrci nazývaní *ummānu*. Pouze první a možná i druhý mudrc po potopě je ještě označen jako *apkallu*.⁹¹ *Ummānu*, někdy chápán jako zcela ekvivalentní pojem k *apkallu*, byl především titulem učenců různého druhu, moudrých mužů, ale i šikovných a zkušených řemeslníků, neboť praktické znalosti byly od teoretických neoddelitelné. Možná se tedy jedná spíše o snahu vytvořit návaznost mezi mytickými bytostmi a význačnými osobnostmi, které působily v rozličných úřadech na královském dvoře či ve spojení s ním.

83 „This implies that the *apkallu* were not only great figures of wisdom in the past; they were powerful transcendent forces in the present.“ H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 155.

84 Erica Reiner, „The Etiological Myth of the ‘Seven Sages’“, *Orientalia* 30 (1961): 1–11; R. Borger, „The Incantation Series *Bīt mēseri* and Enoch’s Ascension to Heaven“, s. 224–233; F. A. M. Wiggermann, „TEXT III: *bīt mēseri*“, in id., *Mesopotamian Protective Spirits*, s. 105–118.

85 Překlad názvu přejatý z J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 320.

86 Překlad přejatý z *Ibid.*, s. 321.

87 Překlad přejatý z *Ibid.*, s. 321.

88 Jedná se o tabulku W 20030, 7, kterou publikoval Johannes J. A. van Dijk, „Die Inschriftenfunde“, in Heinrich J. Lenzen (ed.), *XVIII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus dem Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk Warka, Winter 1959/60*, Berlin: Verlag Gebr. Mann, 1962, s. 39–62. Citace dle J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 321.

89 V poněkud volně pořečtené formě nacházíme korespondující jména mudrců i u Béróssa.

90 „Je zde jasné odlišení statutu mudrců v těchto dvou seznamech, přestože v *Bīt mēseri* a v urucké tabulce je to vyjádřeno jinak.“ „There is a clear division in rank between the scholars of the two lists, although this is expressed differently in *Bīt mēseri* and the Uruk tablet.“ H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 111.

91 Podle H. S. Kvanvig k tomu mohlo dojít na základě silné tradice počtu sedmi *apkallu* před potopou, kterou se autor pokusil sloučit s vlastní znalostí více než sedmi *apkallu*. „The reason for this inconsistency could be that there existed a tradition where the number seven was fixed to the *apkallu*, while the different authors could not deny that there had been other *apkallu* beside these.“ *Ibid.*, s. 111.

Distinkce mezi mudrci před a po potopě, resp. mezi sedmi prvotními a ostatními je patrná z obou uvedených textů. Mudrci jsou odlišeni svým označením (*apkallu* či *ummānu*) nebo charakterem (rybí a lidský) a jsou přiřazeni k vládcům, jejichž seznam také postupuje od legendárních předpotopních panovníků přes další legendární vládce po potopě až k historickým osobnostem. Vpravdě liminální postavu pak představuje poslední mudrc uvedený v *Bīt mēseri*, o němž je řečeno, že je mudrcem jen ze dvou třetin.⁹²

Postavy mudrců jsou tedy rozděleny do dvou skupin, resp. odlišeny na předpotopní a popotopní, ale zároveň jsou zahrnuty do jediného seznamu, čímž je zdůrazněna jejich vzájemná návaznost, ještě posílená jakousi „odstupňovaností“ od mytických počátků k současnosti. Na základě takové kontinuity se mohly různé druhy královských rádců, kněží, věštců, lékařů a jiných učených specialistů odvolávat na původ svého učení u mudrců z doby před potopou a dodat tak svým znalostem, považovaným čím dál víc za tajná učení jednotlivých „cechů“, patřičnou autoritu. Na stejném principu fungovalo pravděpodobně i výše zmíněné ztotožňování se kněžů *āšipu* s mudrci během provádění určitých rituálů.

4.3 Zprostředkovatelé božské přítomnosti v chrámu

Neměl by vzniknout dojem, že mudrci náleželi jen do oblasti magie a vymítání démonů, zvláště vzhledem k nepatřičné zabarvenosti těchto termínů. Měli důležitou úlohu i v klasické chrámové bohoslužbě. Díky své prostřednické funkci dokázali uzpůsobit kultickou sochu, tedy lidskou rukou vytvořený artefakt, tak, aby mohla sloužit jako příbytek božské entity.

Odkaz k tomuto aktu lze nalézt v Mýtu o Errovi. Marduka zde přemlouvá bůh Erra, aby opustil Babylón, čemuž Marduk vzdoruje, neboť když to učinil naposledy, nastala potopa. Mardukovy královské insignie, oděv a tvář potom působily zašle, a proto si je nechal očistit a rozjasnit. Mudrce, kteří patrně tuto obnovu vykonali, poté odvedl do *apsů* a nedovolil jim vyjít. Zároveň utajil i umístění stromu *mēsu* a kamene *elmešu*, materiálů k výrobě kultovních soch. Jeho proslov k Errovi je zakončen výrokem (I 162):

„Kde je sedmero mudrců z Apsú, čistých ryb, již jako Ea, pán jejich,
velikou moudrostí obdařeni jsou, a kteří mé tělo čistí?“⁹³

Dalším pokračováním mýtu se zde nebudu zabývat. Pro mne je důležitá uvedená funkce mudrců související s rituálem uvádění božstva do jeho kultické sochy. Tento obřad měl dvě fáze, omývání úst (*mīs pī*) a otevírání úst (*pīt pī*). Socha se musela nejprve očistit od všeho lidského, aby do ní poté bylo uvedeno božstvo.

Nyní můžeme tento mytologický odkaz propojit s fakty, jež nám jsou známá o pravomocech jednotlivých druhů kněží a o tomto rituálu. Zodpovědnost za jeho správné provedení nesli totiž již výše zmínění kněží-exorcisté *āšipu*, kněží-věštcí *bārû* a dále také *kalû*, rituální zpěváci. Všichni tito kněží se při výkonu daného rituálu opět běžně identifikovali s mudrci.

Domnívám se, že tuto funkci mohli mudrci zastávat z toho důvodu, že šlo o spojení lidského (vytvořeného artefaktu) s božským (božskou přítomností). Jak už jsem ukázala výše, měli *apkallu* příkladně liminální pozici, z níž mohli toto propojení zprostředkovat. Tak jako střežili oddělení

92 To nám může připomenout, snad ne zcela neoprávněně, Gilgameše, jenž byl ze dvou třetin bůh a z jedné člověk. I hrdina známého eposu byl, jak jsem ukázala, liminální postavou. Tak např. Amar Annus, „On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions“, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 19.4 (2010), s. 282.

93 Překlad přejatý z J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 377.

lidské a numinózní sféry ve chvíli, kdy zapuzovali démony z lidského příbytku či z těla nemocného, tak mohli také umožnit prolnutí obou světů, ovšem jen tam, kde to bylo žádoucí. Mudrci byli strážci hranic, na nichž sami stáli, a proto je dokázali překračovat.

4.4 Zhmotněné incipity

Je značně pravděpodobné, že jména mudrců nebyla součástí tradice od jejích počátků a vznikla až v pozdním období. William Hallo vyslovil domněnku, že některá z nich mohla být odvozena z incipitů, pod nimiž byly známé důležité spisy,⁹⁴ což odpovídá tradici, podle níž byli někteří mudrci pokládáni za autory významných textů.

Z dochovaných pramenů⁹⁵ můžeme soudit, že vědění obsažené ve spisech prošlo jakýmsi odstupňovaným řetězcem předávání. Na jeho začátku měl stát samotný bůh moudrosti Ea, který zjevil tajné učení mytickým mudrcům, *apkallu*, jimž ho nadiktoval k zapsání. Tyto texty se potom předávaly v rámci společenství povoláných specialistů, *ummānu*, od legendárních postav až do současných dnů.

Podle Karla van der Toorna nastal na konci 2. tis. př.n.l. v Mezopotámii zásadní posun ve vývoji od orální k chirografické kultuře, kdy psaný text přestal být pouze paralelou k ústnímu podání a jednoznačně převážil. Text se v té době stal nositelem autority namísto mistra či učitele, a tak významné spisy potřebovaly legitimizaci podobně jako kněží.⁹⁶ To, že se psané látky staly nositelem vědění, je dobře patrné i z Béróssova podání, podle nějž bylo během potopy třeba zachovat nejen lidský rod, ale i spisy, jež Xisouthros zakopal v Sipparu. Vzhledem k tomu, že nepochybně obsahovaly znalosti zjevené prvním mudrcem Óannem, byly také navázány na předpotopní mudreckou tradici.

Tento přechod je možné sledovat i ve vývoji Eposu o Gilgamešovi, který dostal ke konci 2. tis. př.n.l. svou klasickou podobu o jedenácti tabulkách.⁹⁷ Jednou z tehdy přidaných pasáží je prolog, podle nějž Gilgameš zapsal svá dobrodružství pro další pokolení na tabulku z lapisu lazuli. Protože můžeme Gilgameše dosadit do podobné funkce kulturního hrdiny přinášejícího lidem božskou moudrost, jakou plní mudrci, koresponduje i jeho funkce zapisovatele „moudrostí“ s mudrci coby autory různých spisů. Protože v jedenáctitabulkové verzi eposu se stává jasným vyvrcholením Ūta-napištiho vyprávění o potopě,⁹⁸ je právě moudrost sdělená deifikovaným hrdinou potopy oním božským sdělením (či zjevením), a tedy také hlavním obsahem díla, které Gilgameš údajně zapsal.

94 W. W. Hallo, „On the Antiquity of Sumerian Literature“, *Journal of the American Oriental Society* 83.2 (1963), s. 175–176. Některá další jména mudrců mohou být odvozena ze jmen předpotopních králů, což zřejmě vzniklo během prolínání obou tradic.

95 Především viz W. G. Lambert, „A Catalogue of Texts and Authors“, *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962): 59–77. Citace dle H. S. Kvanvig, *Primeval History*, s. 111.

96 Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 2007, s. 218.

97 Další vývoj už nezasahoval do textu jedenácti tabulek, pouze k nim byla přidaná tabulka dvanáctá, založená na sumerské skladbě Gilgameš, Enkidu a podsvětí. To, jak přidání dvanácté tabulky ovlivnilo celkový význam eposu, rozebírá Abusch Tzvi, „The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay“, *Journal of the American Oriental Society* 121.4 (2001), s. 620–621. Na rozdíl od tohoto autora se však domnívám, že je třeba zdůraznit, že celkové vyznění jedenáctitabulkové verze je i po přidání dvanácté tabulky stále přítomné, pouze doplněné o novou vrstvu významů.

98 A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. 1, s. 508.

5. Význam potopy jako časového mezníku

Viděli jsme, že dochované písemnictví starověké Mezopotámie jeví po dva tisíce let stálou tendenci vztahovat se k potopě. To, co všechny dostupné prameny, ať už celé texty či pouhé zmínky, spojuje, je pojetí potopy coby časového mezníku. Nyní se pokusím odpovědět na otázku, jakou má takový mezník funkci.

5.1 Kvalitativní odlišnost času před a po

Časové úseky, které potopa odděluje, nejsou pojímány jako nějaký zlatý věk v opozici vůči dnešní době. Pokud lze v nějakém smyslu určit kvalitativní odlišnost času před a po potopě, tento rozdíl je buď minimální nebo je přinejmenším minimálně tematizován.

Jediný pramen, který by mohl poukazovat k rozdílnosti předpotopního a popotopního věku, je Mýtus o Atraḫasīsovi, za předpokladu že přijmeme interpretaci, podle níž je teprve po potopě ustavena přirozená smrtelnost lidstva. Ta je však v mezopotámském myšlení natolik základním rysem lidské existence, že mi nepřipadá pravděpodobné, aby byla přidána až dodatečně, po jisté době fungování lidské společnosti, která již nesla veškeré základní rysy civilizace. I kdyby byl Mýtus o Atraḫasīsovi aitiologií lidské konečnosti, podle mne je třeba ho chápat synchronně a ne ve smyslu odlišnosti období před a po jisté změně.⁹⁹

Žádné další prameny zásadní odlišnosti času před a po potopě z mého hlediska nenavědčují. Rozšířená verze SKL například ukazuje, že oba věky můžeme chápat jako části dějin, o nichž lze vypovídat stejným způsobem. V obou částech existuje na zemi instituce království, která se přesouvá mezi jednotlivými městy, a délky vlád panovníků jsou nereálně nadsazené před potopou i nějakou dobu po ní. Je zcela zřejmé, že potopa neodděluje žádné dva nezaměnitelné druhy králů.

K podobnému charakteru obou věků odkazuje i Epos o Gilgamešovi. Když se Gilgameš setká s hrdinou potopy, diví se, že Ūta-napišti je stejný člověk jako on (XI i 1–4). To, co je odlišuje, nespočívá v jejich podstatě, ale v překlenutí mezníku, které učinili. Níže objasním, že ho překlenuli oba, ovšem každý z nich zcela odlišným způsobem.

Co se týče textů využívajících vztah k předpotopní době pro jistou legitimizaci, domnívám se, že obrat k předpotopním postavám neznamena obrat k něčemu, co v dnešním světě nemůže nastat, ale k tomu, co se tehdy událo poprvé. Předpotopní postavy mohou mít funkci archetypální či zakládající, často i ve smyslu založení vztahu mezi lidským a božským světem, který je díky tomuto ustavení možný i v době po potopě. Nejedná se však o žádnou charakteristiku předpotopního času, která by po potopě vymizela, ani naopak.

5.2 Překlenutí mezníku

Pokud je má hypotéza správná a potopa skutečně odděluje dva věky, které nejsou zásadně kvalitativně odlišné, je na místě se ptát, proč mohl být tento mezník pro mezopotámskou kulturu důležitý. Domnívám se, že potopa nemá časové úseky ani tak oddělovat, jako poskytnout malou, téměř nereálnou možnost mezník mezi nimi překlenout, tedy přežít potopu či jinak řečeno projít skrz ni.

⁹⁹ Podobně např. v Mýtu o Adapovi je Adapa už na počátku vyprávění smrtelníkem a mýtus pouze vysvětluje, proč smrtelným je a zůstane.

Potopa je jedinečnou událostí, která se již nemá nikdy opakovat. Pokud tedy lidský rod či lidská kultura – resp. její konkrétní prvek – potopu přežije, nebude už nikdy znovu v takové míře ohrožen. Proto může překonání potopy znamenat paradoxně potvrzení a posílení.

5.2.1 Fyzické překonání

Možnosti překlenutí mezníku jsem schematicky rozdělila do dvou typů. Toto dělení nemá být rigidní, jde spíše o vrstvy významu, které se v motivu potopy zdůrazňují a které se mohou navzájem prostupovat. První typ jsem nazvala fyzickým překonáním mezníku. Mám zde na mysli především situaci známou z narativů o potopě, kdy je lidstvo odsouzené k záhubě, ale hrdinovi příběhu a těm, kdo ho doprovází, se podaří díky pomoci boha Ey uniknout. Přeživší zde doslova projdou skrz potopu a stanou se výjimkou, díky níž je možno říct, že lidstvo bylo *téměř* vyhlazeno.

Pomoc boha Ey, který jedná proti společné vůli celého shromáždění bohů, je zajímavým motivem, u něž bych se ráda zastavila. Bůh Ea zdánlivě narušuje konání svých božských kolegů, ve skutečnosti však jedná v jejich zájmu, neboť díky své moudrosti dohlíží dál a do širších souvislostí. Podle Ruth E. Simoons-Vermeer je Enlilův plán potopy s Eovým plánem záchrany lidstva komplementární a teprve společně tvoří jediný božský plán, neboť bez potopy by lidstvo nemohlo být zachráněno.¹⁰⁰

Ea má úlohu trickstera,¹⁰¹ jenž dává věci do pohybu, a jeho vzdorné chování jako by bylo ospravedlněno moudrostí, nad níž má patronát. Ea neusiluje o vládu, představovanou Enlilem a Anuem, ale je jejím nezbytným komplementem.¹⁰² Tím, co ho zařazuje do tzv. nejvyšší triády mezopotámského pantheonu po bok dvou velkých vládců, je suverenita, s níž jedná – i proti jejich vůli, ovšem vždy v jejich zájmu.¹⁰³ Nenahraditelný typ moci, kterou disponuje, se projevuje i v tom, že tvoří (společně s mateřskou bohyní) lidstvo,¹⁰⁴ čímž k němu zároveň získává úzký vztah. Je pouze logické, že právě stvořitel člověka se stane i jeho zachráncem.

Představuje-li vláda Anua a Enlila ideální řád, Ea disponuje mocí, která tento řád napájí. Ne nadarmo je jedním z Eových epitet *naqbu*, zdroj.¹⁰⁵ Je nejen pramenem vodních toků, které mu v ikonografii prýští z ramen, ale obecně zdrojem moci, která nutně pramení mimo strukturu, do níž se vlévá. Proto se Eovo jednání projevuje jako narušování řádu daného konsensem božského shromáždění, přestože nakonec působí v jeho prospěch. Zároveň je to vždy Ea, který dokáže nalézt východisko, nastane-li neřešitelná situace. Ea dokáže z dané situace vykročit a vnést do ní řešení „zvenčí“.

100 R. E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian Floodstories“, s. 34.

101 M. Lang, „Floating from Babylon to Rome: Ancient Near Eastern Floodstories in the Mediterranean World“, s. 218.

102 Ea představuje „nepostradatelný doplněk vlády“, „the indispensable complement of governing“. Jean Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 1992, s. 249.

103 „Ea může takto jednat, pokud je to nutné, tak dokonce i proti vůli vládce, pod podmínkou, že je to v zájmu vládce a jeho poddaných. Nepovstává proti němu a protože nemá moc, nepoužívá sílu a rozkazy, ale vypočítavost, obratnost a lstivost.“ „Ea can act this way, if necessary even against the will of the ruler, on condition that it is in the interest of the latter and his subjects. He does not stand up against him, and not having the power he does not use force and command, but he does use calculation, *savoir-faire*, and cunning.“ *Ibid.*, s. 242.

104 Role stvořitele lidstva je Eovi poněkud překvapivě ponechána i v *Enūma eliš*, přestože kompetence dalších bohů zde přejímá nový říšský patron Marduk.

105 Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, s. 111.

Slovy Mary Douglas:

„Neřád narušuje řád, ale také poskytuje zdroj řádu. Řád znamená omezenost; ze všech možných prvků byl učiněn omezený výběr a ze všech možných vztahů byly použity jenom některé. Neřád je tedy neomezený, nebyl v něm vytvořen žádný řád, ale jeho potenciál řád vytvářet je nevyčerpatelný. A proto přestože chceme vytvářet řád, neznamená to, že neřád jednoduše zavrhneme. Víme, že je destruktivní pro existující řád, ale také že má svůj potenciál. Neřád symbolizuje nebezpečí a zároveň moc.“¹⁰⁶

Domnívám se, že obraz neřádu, který narušuje a tím zároveň posiluje řád, vystihuje potopu. Tehdy vstupuje neřád do kosmu, aby zpochybnil podobu jeho uspořádání, ale nakonec ji potvrzuje tím, že je překonán. Potopa je prezentována jako prostředek k vyhlazení lidstva, ale ve výsledku působí jako potvrzení jeho existence, která už nemá být znovu v takovém měřítku ohrožena, a navíc jako zdůraznění vzájemné závislosti bohů a lidí. Mýtus ukazuje neudržitelnou situaci, která by nastala, kdyby se „uvolnilo spojení nebes a země“,¹⁰⁷ aby o to pevněji toto spojení ustavil.

Bůh Ea jednoznačně není původcem potopy,¹⁰⁸ a přesto jeho funkce zvláštním způsobem souvisí s její funkcí. Není zapotřebí hledat ve vodách potopy vody podzemního oceánu *apsú*, Eovy domény. Ea není pánem záhuby, ale záchrany v potopě – a z tohoto hlediska je třeba chápat i potopu samotnou. Jde o vlom neřádu do řádu, který ovšem umožní řádu jeho znovuustavení takovým způsobem, aby ve chvíli svého „rozvolnění“ načerpal moc, která se nachází jen mimo něj samý. Ea sice nezpůsobí potopu, ale přemění ji právě v takový vlom neřádu, jenž řád obohatí a posílí.

Případ, který jsem nazvala fyzickým překonáním mezníku, spočívá v přímém kontaktu s neřádem. Tento kontakt je bytostně nebezpečný, ale řád z něj vyjde nabytý novou mocí. Na základní úrovni se jedná o přežití člověka, tedy hrdiny potopy, jehož nově nabytá moc se v některých verzích projevuje jako obdarování věčným životem, tedy v podstatě deifikací.

S určitou opatrností lze fyzické překonání mezníku posunout i na rovinu kulturních institucí. V rozšířené verzi SKL například pozorujeme, že královská instituce jakožto božská nesetřvala během potopy na zemi, ale stáhla se do nebes, odkud poté znovu sestoupila. Pravděpodobně se tak zachoval dojem její čistoty a neposkvrněnosti. Zároveň ovšem potopu nějakým způsobem překlenula, což jí podle mne dodalo moc. Království tedy „přežilo“ potopu, ale konkrétní historický panovník se může pouze odvolávat na své předchůdce z doby před potopou – sám potopou fyzicky neprošel. V tomto smyslu už SKL náleží následujícímu způsobu vztahování se k potopě, který jsem nazvala symbolickým překlenutím.

5.2.2 Symbolické překlenutí

Symbolickým překlenutím mezníku mám na mysli nepřímý kontakt s neřádem, kdy nedochází k získání věčného života, ale k nabytí moudrosti. Tato moudrost je jiným typem moci, kterou člověk

106 „Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power.“ M. Douglas, *Purity and Danger*, s. 117.

107 Právě tak popisuje Marduk potopu v Mýtu o Errovi (I 133, 136). Překlad dle J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 376.

108 Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago: The University of Chicago Press, 1946, s. 244–245.

získává překlenutím mezníku. Často je symbolické překlenutí sekundárně využíváno pro konstrukci kontinuity, z níž mohou určité osoby či spisy čerpat autoritu a legitimitu. Základním principem je zde vztažení se k předchůdcům, od nichž vede – navzdory mezníku – nepřerušovaná linie.

Funkcí potopy není oddělovat dobu před a po ní. Jakkoli se takové tvrzení může zdát paradoxní, podle mne má tyto časy především propojit, resp. zpochybnit kontinuitu a tím ji potvrdit. Začleněním potopy jako dějinného mezníku je možné zdůraznit kontinuitu, která přestane být samozřejmostí a stává se něčím těžce, ale přece dosažitelným. Jan Assmann říká, že konstrukce kontinuity leží v základu ustavení kolektivní identity.¹⁰⁹ (Ponechme zatím stranou, o jaký kolektiv se zde jedná.) Já k tomu dodávám, že konstrukce kontinuity přes mezník, který musí být obtížně překlenut, je vysoce efektivní variantou téhož.

Symbolické překlenutí mezníku je možné připsat Gilgamešovi ve standardní verzi Eposu. Tento hrdina výjimečných schopností a zvláštního původu je oslavován, neboť přinesl do lidského světa, do ustaveného řádu, moudrost z doby před potopou. Tím, že se dostal do kontaktu s hrdinou potopy, nemohl získat věčný život, protože potopou fyzicky neprošel. Místo života však dostal alespoň moudrost,¹¹⁰ kterou dokázal lidem zprostředkovat, tzn. dodat řádu moc, jež se nachází jen mimo něj.

Gilgamešova nebezpečná cesta nevede pouze do dálky v geografickém smyslu, ale i ve smyslu chronologickém – před potopou.¹¹¹ Na další rovině pak vede z lidského do božského světa, neboť Gilgameš je ze své podstaty prostředníkem mezi těmito dvěma sférami. Překonává jinak nepřekročitelné vody smrti a prostředkuje lidstvu poznání, které je jinak nepřístupné.¹¹² Díky tomu je považován za kulturního hrdinu a archetypálního krále, jenž stojí nad všemi opozicemi, a proto mezi nimi umožňuje kontakt.

Moudrost, kterou získá, pramení zároveň v božském světě, geograficky ve vzdálených oblastech za oceány a chronologicky v době před potopou. Překonání vzdálenosti v čase i prostoru je zřejmě posíleno překlenutím mezníku aquatického charakteru, který stojí hrdinovi v cestě. Předpokládám, že voda mohla evokovat neuchopitelnost, absenci forem, ale také plnost jejich možností, a byla proto ideálním obrazem neřádu tak, jak ho ve výše zmíněném citátu definovala Mary Douglas. V mezopotámském kontextu se dá navíc voda chápat jako ryze liminální živel, jako jakási „přestupní stanice“ mezi zemí a nebem, jinak řečeno mezi lidským a božským světem.¹¹³

Další příklady symbolického překlenutí potopy zahrnují sekundární využití tohoto motivu. Nejčastěji jde o konstrukci kontinuity kněžských úradů až do doby před potopou, buď

109 „Imaginace národního společenství je odkázána na imaginaci kontinuity, která sahá do hloubek času.“ Jan Assmann, *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor, 2001 (něm. orig. 1992), s. 117. V kontextu starověké Mezopotámie je pojem národa pochopitelně zcela nevhodný.

110 Motiv získání moudrosti, ale ne věčného života najdeme i v Mýtu o Adapovi. Tomu je v nebi Anuem nabídnut oděv, olej na pomazání těla, chléb a voda. Adapa se řídí pokyny boha Ey, a tak přijme pouze první dvě věci, čímž se připraví o věčný život zhmotněný v chlebu a vodě. K symbolickému významu všech čtyř nabízených statků, z nichž oděv a olej symbolizují moudrost a chléb a voda jsou chlebem a vodou života, viz Mario Liverani, „Adapa, Guest of the Gods“, in id., *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London: Equinox, 2004, s. 3–23.

111 Ke splývání časových a prostorových kategorií viz Nicolas Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Ancient Near East*, Midsomer Norton, Bath: Sheffield Academic Press, 2001.

112 „Moudrost, kterou sděluje Úta-napišti, je mimo dosah obyčejných smrtelníků. Je z doby před potopou – tedy chronologicky vzdálená – a z míst za oceánem a vodami smrti, ze světa bohů. Pokud není zjevena, zůstává tato moudrost skryta.“ „The wisdom Utanapishti discloses is out of reach for ordinary mortals. It is from before the Flood – that is, chronologically remote – and beyond the ocean and the waters of death, from the realm of the gods. Unless revealed, this wisdom remains hidden.“ K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 214.

113 Shlomo Izre'el, *Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death*, The United States of America: Eisenbrauns, 2001, s. 139–140.

k předpotopnímu králi Enmedurankimu nebo k předpotopním mudrcům. U mudrců je navíc dobře patrný celý řetězec odstupňovaný od mytických postav až k reálným kněžím a tato kontinuita je k tomu podpořena imaginární přítomností mytických mudrců při výkonu rituálů, kdy jsou s nimi kněží ztotožňováni. Podobná kontinuita překlenující potopu posiluje také autoritu známých spisů, o něž se většinou opět opírají různé druhy kněží při výkonu své profese.

Co se týče legitimizace královské moci za pomoci překlenutí mezníku, kromě královských seznamů můžeme zmínit jednotlivé tradice o předpotopních kráľích, na něž se mohli vládci odvolávat. Velmi zajímavý může být také dochovaný projev krále Aššurbanipala, v němž se vychloubá svou nebývalou moudrostí, znalostmi, schopnostmi diskutovat s největšími učenci a řešit úlohy, které se zdají neřešitelné, či číst texty, které téměř nikdo číst nesvede. Poté říká: „Studoval jsem nápisy na kameni z doby před potopou, které jsou nejasné, nesrozumitelné a zmatené.“¹¹⁴

Tato slova krále Aššurbanipala je možné dát do kontextu mnoha ne tak obširných, zato však četných výroků mezopotámských vládců o jejich moudrosti.¹¹⁵ Aššurbanipal je ale jednou ze tří výjimek historie mezopotámského královského úřadu svou gramotností.¹¹⁶ Naprostá většina podobně se vychloubajících králů neuměla číst a psát, a tak víme poměrně bezpečně, že se při výkonu svého úřadu neobešli bez zástupu odborníků různého druhu, ovládajících znalosti, jimž byl přisuzován božský původ.

Moudrost na ideové rovině představovala nutnou výbavu krále, byl to onen „nezbytný doplněk vlády“,¹¹⁷ pramenící v oblastech mimo běžný řád. Proto pokud se králové chtěli hlásit k tomu, že disponují moudrostí, odvolávali se na svůj vztah k Eovi nebo k *apkallu* či k nim sami sebe přirovnávali. Král Aššurbanipal dosáhl téhož výsledku, když se odvolal na svou schopnost symbolického překlenutí potopy. Takové překlenutí se mohlo stát, jak můžeme vidět, pouhou řečnickou figurou, která byla ekvivalentním zástupcem výroků jiného druhu. Ani v těchto případech však motiv neztratil nic ze svého potenciálu. Potopa představovala časový mezník jedinečného charakteru, jehož překlenutí dodávalo moc, která se mohla manifestovat jako autorita a legitimita.

5.3 Základ kolektivní identity

Potopa byla zapracována do obrazů konstruované kontinuity, na nichž byla postavena řada kulturních institucí, především pak kněžské úřady a poněkud jinak i úřad královský. Pokud se však Jan Assmann domnívá, že podobně konstruovaná kontinuita se stává základem pro kolektivní identitu, v tomto případě nemáme jakoukoli jistotu, že by potopa sloužila pro ukotvení identity obyvatelstva starověké Mezopotámie jako celku.

Epos o Gilgamešovi byl sice (nejen) na území Mezopotámie velice rozšířený, nicméně epizoda kontaktu s Ůta-napištim pravděpodobně nepatřila mezi nejoblíbenější.¹¹⁸ Gilgamešův čin symbolického překlenutí potopy byl natolik vzdálen běžné lidské zkušenosti, že mohl být opěvován coby čin archetypálního krále, jenž byl ze dvou třetin bohem, ale ne jako čin lidského hrdiny, s nímž se běžní posluchači mohli spíše ztotožnit. Takový hrdina měl i lidské slabosti a chyby, a tak asi právě proto se epizody s hrdinskými činy staly častými náměty zobrazení a byly také častěji opisovány.

114 *hiřaku miřilti abnī řa lām abūbi řa kaku saku ballu*. Viz R. F. G. Sweet, „The Sage in Akkadian Literature“, s. 56.

115 Pro množství citací tohoto druhu pocházejících od různých mezopotámských panovníků viz *Ibid.*, s. 51–57.

116 *Ibid.*, s. 65.

117 Viz pozn. 102.

118 Za nejoblíbenější epizodu je považovaná výprava do cedrového lesa. Viz např. A. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Vol. 1, s. 18.

U dalších pramenů, které jsem uvedla k symbolickému překlenutí, je zřejmé, že sloužily zájmům úzce profilované skupiny lidí – určitému typu kněží, kteří byli zároveň učenými odborníky a královskými rádci, nebo panovníkům. Mluvila jsem o tom, že dané texty jim měly dodat autoritu a legitimitu, ovšem je na místě se ptát, v jakém smyslu. Tato legitimizace mohla mít ohlas v široké společnosti nebo mohla sloužit jenom sebevědomí příslušníků dané elity.

Právě druhé z těchto stanovisek zastává Karel van der Toorn, když říká:

„Paradigma zjevení¹¹⁹ i etika tajnosti byly písarské konstrukty sloužící k přesvědčení učenců té doby o platnosti jejich spisů a o privilegovanosti jejich profese. Nebylo třeba přesvědčovat lid; starověcí Mezopotámci chodili za svými specialisty stejně jako se my zarputile obracíme na lékaře, terapeuty a právníky, ať už naše problémy vyřeší nebo ne. ... Zjevení bylo konstruktem písarů pro publikum z řad písarů, stejně jako písari určili jiným písarům zachovávání tajemství kvůli prospěchu všech, kdo patřili k písarské profesi.“¹²⁰

Vztáhnu-li nyní toto stanovisko na svou tezi o rozdělení motivu potopy na fyzické a symbolické překlenutí mezníku, ukáže se tato teze v novém světle. Vysvětlila jsem, že potopa podle mne hraje především roli časového mezníku, jehož překonání znamená jednak prostředkování mezi opozicemi a jednak zdroj moci, který je možné využít pro potvrzení autority a legitimacy. Dává dobrý smysl, že takové sekundární využití potopy se uplatnilo především mezi společenskými elitami.

Rozšířenost Mýtu o Atraḡasīsovi pak svědčí o tom, že paralelně k čerpání moci ze symbolického překlenutí byla potopa rozšířeným motivem i z jiných důvodů. Domnívám se, že pro běžný lid (z nějž ovšem elity nijak nevyklučují) byla potopa významná především tehdy, když pomáhala ustavit úlohu člověka ve vztahu k bohům. Toho jsme byli svědky v jednom z nejrozšířenějších mýtů starověké Mezopotámie, Mýtu o Atraḡasīsovi – tedy v případě, který jsem nazvala fyzickým překonáním mezníku.

119 Autor zde má na mysli odvozování původu spisu až k samotnému bohu Eovi, který text nadiktoval některému z mudrců (pozn. EK).

120 „Both the revelation paradigm and the ethics of secrecy were scribal constructs to convince the scholars of the time of the validity of their written lore and of the privilege of their profession. There was no need to persuade the public; the ancient Mesopotamians consulted their specialists as doggedly as we turn to our doctors, therapists, and lawyers, whether they solve our problems or not. ... Revelation was a construct of scribes for an audience of scribes, just as scribes enjoined secrecy on other scribes for the benefit of all who belonged to the scribal profession.“ K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, s. 221.

6. Závěr

Ve své práci jsem se snažila ukázat, že motiv potopy měl pro kulturu starověké Mezopotámie zvláštní význam. Pracovala jsem s různými typy primárních pramenů, ne jen s mytickými narativy, abych zjistila, v jakých se objevuje kontextech. Ukázalo se jako nereálné zahrnout do práce tohoto rozsahu veškeré dochované zmínky o potopě od počátku 2. tis. př.n.l. a jsem si vědoma toho, že můj výběr je nutně subjektivní. Na druhou stranu věřím, že se mi podařilo zahrnout podstatnou část dostupných textů a především vyvodit z nich smysluplný náhled na zvolenou problematiku.

Svůj prvotní předpoklad, že potopu je možné považovat za konstitutivní prvek kolektivní identity starověkých Mezopotámců, jsem v průběhu práce musela přehodnotit (viz 5.3). Zjistila jsem, že vztáhnout podobné tvrzení na všechny prameny bez rozdílu by bylo značně problematické, z čehož nakonec vyvstalo rámcové dělení pramenů na dva základní typy. Zatímco k textům, jejichž téma jsem označila jako fyzické překonání potopy (viz 5.2.1), se v určitém smyslu mohli vztahovat obyvatelé Mezopotámie bez ohledu na společenské postavení, druhý typ, který jsem nazvala symbolickým překlenutím potopy, měl patrně význam především pro společenskou elitu.

Toto dělení však neznamená, že bych byla nucena zcela rezignovat na určení rysů, které mají všechny prameny týkající se potopy společné. Došla jsem k závěru, že potopa vždy vystupuje jako svého druhu časový mezník, který je průlomem chaosu do řádu. Neodděluje dva kvalitativně rozdílné věky, neboť je sama o sobě onou odlišnou kvalitou. Tento vlom neřádu je jedinečnou událostí, která paradoxním způsobem přispívá k fungování řádu, jenž potvrzuje a posiluje. K obhajobě tohoto vysvětlení jsem použila antropologický koncept antistruktury v podání Mary Douglas.¹²¹

Analogickou úlohu, jakou má potopa vůči světovému řádu či kultuře, zastává podle mé interpretace i bůh Ea v rámci pantheonu. Tímto způsobem vysvětluji jeho všudypřítomnost v pramenech, které jsem zpracovávala. V mytických narativech Ea zachraňuje hrdinu potopy, *apkallu* jsou s ním explicitně spojováni a dokonce i v SKL je prvním předpotopním městem Eridu, Eovo kultovní centrum.

Potopa je primárně časovým mezníkem, nicméně koresponduje zároveň i s geografickou hranicí aquatického charakteru, která oddělovala svět naplněný řádem, kosmos, od jiných světů, kde sídlili bohové (především viz 2.2.1). Proto skutečné přežití potopy, fyzické překonání, může vést k překlenutí hranice mezi lidským a božským, tedy k deifikaci.

Během potopy je vše smíšené, po ní je znovu nastolen řád a určena hranice. Ať jde o hranici časovou, geografickou nebo o hranici mezi sférami, je propustná jen velmi obtížně a za určitých podmínek. Na této hranici (či hranicích, neboť jsou záměnné na základě vzájemné korelace) stojí liminální postavy, které ji zároveň střeží i prostředkují mezi tím, co by bylo jinak oddělené. V tomto smyslu je Gilgameš podobný mudrcům. To, co jsou tyto postavy schopné prostředkovat, však již není život jako při fyzickém překonání potopy, ale moudrost, kterou je vztahem k těmto postavám možné získat a sekundárně využít k posílení vlastní autority a legitimacy drženého úřadu.

Potopa se tedy v písemnictví starověké Mezopotámie ukazuje jako významný prvek nejen co do četnosti, s jakou se objevuje v dochovaných pramenech, ale i co se týče symbolického potenciálu a různých vrstev významu, jež do sebe dokáže pojmout. Zároveň se domnívám, že při studiu kultury a náboženství starověké Mezopotámie ve vymezeném období je potopa nezanedbatelným motivem, jehož šíří bychom měli reflektovat.

121 Totéž lze ovšem vystihnout i bez zapojení teorie antistruktury: „Archaičtí lidé si dobře uvědomovali výhody, jež přinášelo pečlivé uspořádání lidské společnosti a okolního světa, neztráceli však ze zřetele, že řád není samospasitelný a že nikdy nemůže být totální. ... [R]eprezentace chaosu, upozornění na něj, či dokonce jeho kontrolované a časově omezené znovunastolení zvyšovaly žádoucnost řádu, a tím i jeho sílu.“ Tomáš Vítek, Jiří Starý a Dalibor Antalík (ed.), *Řád a chaos v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 39.

Bibliografie

Abusch, Tzvi. „The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay.“ *Journal of the American Oriental Society* 121.4 (2001): 614–622.

Annus, Amar. „On the Origin of Watchers: A Comparative Study of the Antediluvian Wisdom in Mesopotamian and Jewish Traditions.“ *Journal for the study of the Pseudepigrapha* 19.4 (2010): 277–320.

Assmann, Jan. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor, 2001 (něm. orig. 1992).

Bottéro, Jean. *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1992.

Burstein, Stanley M. *The Babyloniaca of Berossus. Sources and Monographs on the Ancient Near East. Sources from the A N E. Vol. 1, fascicle 5*. Malibu: Undena Publications, 1978.

Čech, Pavel. *Královské seznamy starověké Syropalestiny*. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze, 2011.

Chlup, Radek. „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache.“ *Religio: Revue pro religionistiku* 19.1 (2011): 51–83.

Chlup, Radek. „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I–II.“ *Religio: Revue pro religionistiku* 13.1 (2005): 3–28; 13.2 (2005): 179–197.

Davila, James R. „The Flood Hero as King and Priest.“ *Journal of Near Eastern Studies* 54.3 (1995): 199–214.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London – New York: Routledge, 2002 (1966).

Dundes, Alan (ed.). *The Flood Myth*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Epos o Gilgamešovi. Přeložili a úvodními studiemi opatřili Jiří Prosecký, Blahoslav Hruška a Marek Rychtařík. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003.

Finkelstein, Jacob J. „The Antediluvian Kings: A University of California Tablet.“ *Journal of Cuneiform Studies* 17.2 (1963): 39–51.

Gammie, John G. and Leo G. Perdue (eds.). *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

George, Andrew. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. Vols. 1–2. Oxford – New York: Oxford University Press, 2003 (1999).

- Glassner, Jean-Jacques. *Mesopotamian Chronicles*. Leiden – Boston: Brill, 2005.
- Hallo, William W. „Antediluvian Cities.“ *Journal of Cuneiform Studies* 23.3 (1971): 57–67.
- Hallo, William W. „Beginning and End of the Sumerian King List.“ *Journal of Cuneiform Studies* 17 (1963): 52–57.
- Hallo, William W. „On the Antiquity of Sumerian Literature.“ *Journal of the American Oriental Society* 83.2 (1963): 167–176.
- Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.
- Hess, Richard S. and David T. Tsumura (eds.). *I Studied Inscriptions from before the Flood*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994.
- Horowitz, Wayne. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2011 (1998).
- Izre'el, Shlomo. *Adapa and the South Wind: Language Has the Power of Life and Death*. The United States of America: Eisenbrauns, 2001.
- Jacobsen, Thorkild. *The Sumerian King List*. Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1939.
- Jacobsen, Thorkild. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven – London: Yale University Press, 1976.
- Kilmer, Anne Draffkorn. „The Mesopotamian Concept of Overpopulation and Its Solution as Reflected in the Mythology.“ *Orientalia* 41 (1972): 160–177.
- Kvanvig, Helge S. *Primeval History: Babylonian, Biblical, and Enochic: An Intertextual Reading*. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Lambert, Wilfred G. and Alan R. Millard. *Atra-ḫasīs: The Babylonian Story of the Flood*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999 (1969).
- Lambert, Wilfred G. „A New Fragment from a List of Antediluvian Kings and Marduk's Chariot.“ In Martinus A. Beek et al. (eds.). *Symbolae biblicae et mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*. Leiden: E. J. Brill, 1973, s. 271–280.
- Lambert, Wilfred G. „Enmeduranki and Related Matters.“ *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967): 126–133.
- Lang, Martin. „Floating from Babylon to Rome: Ancient Near Eastern Floodstories in the Mediterranean World.“ *KASKAL: Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 5 (2008): 211–231.

- Leach, Edmund. „The Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.“ In Lenneberg, Eric H. (ed.). *New Directions in the Study of Language*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, 1964, s. 23–63.
- Lévi-Strauss, Claude. „Struktura mýtů.“ In Id. *Strukturální antropologie I*. Praha: Argo, 2006, s. 182–204 (angl. orig. 1955).
- Liverani, Mario. „Adapa, Guest of the Gods.“ In Id. *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. London: Equinox, 2004, s. 3–23.
- Moran, William L. „Some Considerations of Form and Interpretation in Atra-ḫasīs.“ In Francesca Rochberg-Halton (ed.). *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1987, s. 245–255.
- Prosecký, Jiří. *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia, 2010.
- Reiner, Erica. „The Etiological Myth of the ‘Seven Sages’.“ *Orientalia* 30 (1961): 1–11.
- Simoons-Vermeer, Ruth E. „The Mesopotamian Floodstories: A Comparison and Interpretation.“ *Numen* 21.1 (1974): 17–34.
- Sollberger, Edmund. „The Rulers of Lagash.“ *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967): 279–291.
- Steinkeller, Piotr. „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List.“ In Sallaberger, Walther, Konrad Volk und Annette Zgoll (eds.). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, s. 267–292.
- Van der Toorn, Karel. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 2007.
- Vítek, Tomáš, Jiří Starý a Dalibor Antalík (ed.). *Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2010.
- Wiggermann, Frans A. M. *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts*. Groningen: STYX Publications, 1992.
- Wilcke, Claus. „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List.“ In H. Behrens et al. (eds.). *Dumu-é-dub-ba-a: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: University Museum, 1989, s. 557–571.
- Wyatt, Nicolas. *Space and Time in the Religious Life of the Ancient Near East*. Midsomer Norton, Bath: Sheffield Academic Press, 2001.