

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**Filozofická fakulta**  
**Ústav filosofie a religionistky**

**Role Dumuziho/Tammûze jako pastýře a krále ve vztahu  
k mezopotámské sémantice prostoru na přelomu 3. a 2. tis. př. n. l.**

**Petra Loulová**  
**Bakalářská práce**

**Vedoucí práce: Mgr. Evelyne Koubková**

**Obor: Religionistka**

**2018**



Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny užití prameny a že jsem tuto práci nevyužila v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného titulu.



## **Poděkování**

Ráda bych vyjádřila veliké díky své vedoucí Mgr. Evelyne Koubkové za všechnu její pečlivou práci s reflexí tohoto textu a za odbornou i psychickou podporu při psaní.



## **Abstrakt:**

Mezopotámský bůh Dumuzi (Tammûz) vystupuje v rolích pastýře, krále, partnera bohyně a „umírajícího boha“. V prvních dvou jmenovaných rovinách Dumuzi ztělesňuje v Mezopotámii oblíbenou metaforu krále jako pastýře lidu. Tato práce, zabývající se zdroji přelomu 3. a 2. tisíciletí př.n.l, si proto pokládá otázku, co lze z dumuzidovských motivů vyčíst o mezopotámském ideálu krále. Soustředí se na způsob, jímž tyto vyjadřují vztah krále-pastýře ke krajině a jejím významům, tedy zejm. k představám města a okolní divoké stepi.

Text se inspirovuje strukturalismem v jeho nejzákladnějším přístupu, v němž lidská mysl pořádá svět do významuplných struktur, a to především v protikladu města a stepi. Rozebírá dumuzidovský obraz pastýře a krále, vztah těchto postav ke krajině mimo dumuzidovské souvislosti a hledá v těchto představách paralely. Krále nachází zejména jako udržovatele bezpečného města, pastýře pak jako prostředníka mezi městem a stepí. Dumuzi obvykle umírá jako pastýř ve stepi, skrze kontakt se zdejšími nebezpečím. Královská souvislost je zde implicitně obsažena v posmrtném zničení Dumuziho salaše, která je zjevně metaforou pro město závislé na skutcích krále. Práce shledává, že Dumuziho příběh vyjadřuje rizika kontaktu s chaosem, např. ve formě cizího prostoru, do něhož král pro svou zemi nutně vstupuje. Vzhledem k tomu, že se tato projevují spíše ve vztahu k Dumuziho pastýřské než královské stránce, ba že se královská ideologie okamžiku Dumuziho smrti jaksi vyhýbá, navrhuje také, že pastýřský aspekt krále bere symbolicky nebezpečí na svá bedra.

## **Abstract:**

Mesopotamian god Dumuzi (Tammûz) appears in the roles of shepherd, king, lover of a goddess and a „dying god“. The first two aspects show Dumuzi embodying popular Mesopotamian metaphor, presenting the king as his people's shepherd. The thesis, regarding sources of the turn of 3rd and 2nd millennia BCE, inquires, what could Dumuzi's character express about the Mesopotamian ideal of king. It centers on Dumuzi presenting the relation of shepherd-king to the meaningful landscape, mostly the city and the surrounding wild steppe.

The text is inspired by structuralism in its basic approach, presenting human mind as arranging the world in meaningful structures, especially in the opposition of city and steppe. It examines images of shepherd and king in Dumuzi's scheme, the relation of these to landscape outside Dumuzi's context and the parallels in these concepts. The king appears mostly as keeper of the safe city, the shepherd then as a mediator of city and steppe. Dumuzi dies usually as a shepherd through contact with steppe's dangers. The royal concept appears implicitly in the doom of the dying Dumuzi's sheepfold, apparently symbolizing the city, dependent on king's activity. The thesis infers that Dumuzi's story expresses the risks of contact with chaos, e.g. as the strange space, necessarily

undergone by king for his land. Given that these appear mostly in relation to Dumuzi's shepherd more than kingly aspect and that royal ideology even avoids the moment of Dumuzi's death, the thesis proposes the possibility of king's shepherd aspect carrying the danger symbolically on its shoulders.



# Obsah

ÚVOD.....	1
Představení tématu.....	1
Historie bádání.....	4
Metodologie.....	6
ROVINY DUMUZIHO/TAMMŮZE.....	8
Dumuzi a Inanna, Dumuzi a Ištar.....	8
Dumuziho smrt.....	10
Dumuzi jako král.....	15
Dumuzi jako pastýř.....	19
DUMUZI V PROSTORU.....	21
Město a step.....	21
Král jako stavitel řádu.....	23
Pastýř na prahu stepi.....	26
Pastýřská metaforika v Mezopotámii.....	28
Pastýřská metafora v Dumuziho pojetí a král v chaosu.....	30
Dumuziho smrt a jeho vztah s Inannou a Ištar.....	32
ZÁVĚR.....	34
BIBLIOGRAFIE.....	37
Primární prameny.....	37
Sekundární prameny.....	39



# ÚVOD

## Představení tématu

Dumuzi je bytostí, která už více než jedno století přitahuje pozornost badatelů svou mnohvrstevnatostí, schopností propojovat nejrůznější kontexty a pravděpodobně také jistým dramatickým tónem, který se k ní váže. Tato komplexní povaha s sebou však nese i mnohou nejednoznačnost. Na základě nám známých pramenů není snadné rozhodnout, jakou konkrétní roli a pro jak rozsáhlé vrstvy obyvatelstva dotýčný v Mezopotámii měl. Vedla se také diskuze o tom, zda byla původní Dumuziho identita božská či lidská (a také proto prozatím setrvávám u neutrálních označení). Není tedy divu, že se Dumuzi stal předmětem nejrůznějších výkladů. Také tato práce je zamýšlena jako pokus o jednu dílčí interpretaci jeho významu, která bude souviset s Dumuziho vztahem k prostoru, a to zejména skrze dvě z jeho rolí, krále a pastýře. Kým tedy tato postava je?

Z různých možných jmen a přízvisek se zde uchýlím k původně sumerské a dnes často používané variantě *Dumuzi*, v nejklassičtějším, ač později zpochybňovaném překladu Hanse von Zimmera „dobrý“ či „správný syn“. Velmi často je Dumuzi označován také pozdější semitskou odvozeninou *Tammúz* či nejstarším textově doloženým přízviskem, *Ama'ušumgal'anna*. Vyskytuje se také pod jménem *Damu*, podle některých autorů však spíše ve specifických souvislostech, což vedlo až k úvahám o původně oddělené identitě této postavy.<sup>1</sup>

Dumuzi je ve svých mnohých podobách bohem, je tak označován ve velkém množství původních pramenů, v nichž jeho jménu předchází příslušný determinativ, a od nejstarších výskytů se různé podoby jeho jména objevují v seznamech bohů po boku božstev v historických dobách už relativně jednoznačných. Má však neobvykle blízko k lidským obrazům a rolím, které smrtelníci nesou, a stal se tak předmětem úvah o zbožštěných historických či alespoň legendárních lidských postavách. Nejobvyklejší inspirací pro taková tvrzení bývají i některé z rolí a narativů, jimž se zde budu věnovat výrazněji: Dumuzi se objevuje mimo jiné jako postava královská a jsou to právě králové, kteří mívají mezi lidmi k božskému statusu nejbližší. V jistém smyslu lidsky by mohl působit také fakt, že je Dumuzi bohem umírajícím. Když však umírá bůh – nebo i král –, není to nikdy smrt běžného druhu.

S královskou funkcí souvisí také další pro naše téma podstatná pozice, kterou Dumuzi zastává a která se stala v moderní akademické literatuře prakticky jeho druhým jménem: Dumuzi je pastýř. Jako pastýř pobývající se svými stády na prahu divoké stepi je popisován v narativních textech a

<sup>1</sup> Například JACOBSEN, T., „Inanna and Bilulu“. *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), str. 162-163, pozn. 6. Jacobsen tu odkazuje také na předchozí autory s podobným názorem.

pastýřským přízviskem jej označují dobové prameny nejrůznějšího typu. Důležité může být také to, že právě v této roli Dumuzi obvykle přichází o život. Pastýřský kontext, zejména ve spojení s jeho smrtí a narážkami na jeho možný opakovaný návrat v rámci ročního cyklu, se často stával podnětem pro interpretaci Dumuziho jako boha vegetace, symbolizujícího cyklus rostlinného zemědělství. Zejména v počátcích byli pro to inspirací také jiní oplakávaní a moderními Evropany podobně interpretovaní starověcí bohové východního Středomoří, jako Usir či Adonis. Některé dobové motivy užívané v argumentaci pro takový výklad zůstávají velmi nápadné – například Dumuziho pravidelné sezónní střídání v podsvětí s jeho oddanou sestrou Geštinannou –, nicméně rozsah a význam Dumuziho vegetačních souvislostí se stal již mnohokrát předmětem pochybností.

S Adonidem má nicméně Dumuzi společný také zájem bohyně o svou osobu, ač Dumuziho vztah k ní bývá poněkud odlišný. Velmi často je popisován jako milenec a manžel sumerské bohyně Inanny, případně s ní ztotožněné bohyně, v textech psaných východosemitskými jazyky známé jako Ištar. Tento pár oplývá motivy až nesnesitelně romantickými, setkáváme se s ním v kultu, kde obě božstva působí společně pro potřeby člověka, ale také v méně idylických chvílkách, kdy je to právě Inanna či Ištar, v jiných textech smrtí svého partnera tolik zarmoucená, která Dumuziho zkázu způsobuje.

Hned na začátku jsem zmínila diskutovanou nejednoznačnost, týkající se jeho významu pro mezopotámskou společnost. Otázky ohledně Dumuziho role pro mezopotámského člověka vyvolávalo relativně nízké množství dokladů o kultu, přičemž o nějakém kultu chrámovém či státem podporovaném se jich dostává ještě méně. Velká část těch rituálních projevů, o nichž informace jsou, ať už jde o apotropaickou funkci v zařikávaních nebo o občasné zmínky o Dumuziho/Tammúzově vlastním svátku, podle některých novodobých autorů působí dojmem spíše „lidovým“ či nějakým způsobem „neoficiálním“.<sup>2</sup>

Je možné, že Dumuziho účast na standardním městském až státním kultu je oproti jiným známějším božstvům poněkud řidší a možná také více vázaná jen na určitá historická období (výrazná je zde zejména doba tzv. sumerské renesance na konci 3. tisíciletí), nicméně je doložena. Zejména v sumerských městech se setkáváme s několika doklady o Dumuziho vlastních chrámech, a to od raně dynastické doby až po období starobabylonské – po celé toto období zřejmě fungoval chrám v Bad-tibiře, poměrně dobře doloženy jsou také chrámy v Ummě a Ğirsu.<sup>3</sup> Jediný chrám

---

2 Např. KUTSCHER, R. „The Cult of Dumuzi/Tammuz“ in *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*. Jacob Klein, Aaron Skaist, ed. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1990, str. 30; ALSTER, B. „Tammuz/Dumuzi“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13–5./6. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, str. 436; pro pozdější doby WIGGERMAN, F. A. M., „The Image of Dumuzi. A Diachronic Analysis“ in *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter, David P. Wright, eds. Bethesda: CDL Press, 2010, str. 341.

3 Viz KUTSCHER, R. „The Cult of Dumuzi/Tammuz“, str. 29–44.

zmiňovaný v pozdějším než starobabylonském období, který se měl nacházet v Aššuru, považuje R. Kutscher spíše za pouhou célu.<sup>4</sup> Zásadní jsou také zmínky o zvláštní roli v královském kultu, kterému se budu šířeji věnovat v dalších kapitolách. S přihlédnutím k poměrně obsáhlým textovým zdrojům je tak snad možné usuzovat, že Dumuzi měl v mezopotámském myšlení jisté místo, a to v různých společenských vrstvách. Konec konců, i naše doklady o onom „lidově působícím“ kultu jsou písemné a pocházejí ze společnosti, v níž je gramotnost záležitostí intelektuální elity. Budu tedy své úvahy formulovat jako pokus o interpretaci myšlení těch, kdo měli na starosti tvorbu konkrétních textů, případně těch, kteří ji zadávali nebo kterým připadaly již vytvořené texty natolik relevantní, že se je rozhodli opisovat a uchovávat.

Vzhledem k neobvyklé pestrosti obrazů spojených se zvoleným objektem nemám v úmyslu nabídnout komplexní vševysvětlující výklad. Půjde pouze o jeden možný pohled na určitou skupinu Dumuziho aspektů a jejich vazbu k aspektům dalším. Mým cílem zde je navrhnout dílčí interpretaci Dumuziho povahy, tedy jednu z možností, které si s sebou nesl a které mohly být příležitostně využívány a rozvíjeny či pro danou chvíli ponechány bez povšimnutí.

Seskupení motivů, z něhož budu v tomto výkladu čerpat, se týká zejména zmiňovaných rolí krále a pastýře, případně ve spojení s Dumuziho smrtí. Pojmy pro krále (nebo jiné vládnoucí osoby) a pastýře bývají v Mezopotámii spojeny známou metaforou, v níž je autoritu nesoucí osoba označována za pastýře těch, jimž politicky či duchovně vládne, a zejména těch, o něž má pečovat. Toto přirovnání je známo i z jiných kultur nejen na Předním východě, a nelze opomenout nám blízké užití této metafory v postavě Ježíše Krista. Mezopotámský král byl mimo jiné své role pastýřem svého lidu, jeho úkolem byla jeho ochrana a péče o něj, stejně jako doslovný pastýř ochraňuje své stádo před divokými zvířaty. Taková symbolizace krále je známá z přívlastků vladařů a různých prohlášení o nich, obraz pastýře se ale také objevuje jako jeden z nejstarších ikonografických typů představujících vládce.<sup>5</sup> Z tohoto hlediska je velmi zajímavé, že Dumuzi tuto metafору přímo ztělesňuje, je pastýřem, je ale také králem a je i bohem, s nímž se králové při určitých příležitostech ztotožňovali.

Zjevně tedy zdaleka nemáme co do činění s pouhou slovní hříčkou. Tato metafora měla v mezopotámském myšlení svou podstatnou funkci a takovou důležitost, že vyžadovala vlastní božskou reprezentaci. Domnívám se, že výklad Dumuziho z hlediska této metaforiky, může přinést poznatky například o vnímání reálných králů, nebo spíše o vnímání krále jako ideální role.

Jednou z důležitých rovin obrazu krále je jeho vztah k prostoru, jemuž vládne a v němž může

---

4 KUTSCHER, R. „The Cult of Dumuzi/Tammuz“ in *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*. Jacob Klein, Aaron Skaist, ed. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1990, str. 43.

5 SELZ, Gebhard J. „Guter Hirte, Weiser Fürst“ - Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma“. *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), str. 14.

bezpečně pobývat jeho lid. Ve středně velkém měřítku je takovým prostorem zejména město – bylo jím v dobách a oblastech, kde byla města relativně samostatnými jednotkami, ale i tam, kde se stávala součástí jednoho státního celku, a to zejména vzhledem k povaze prostoru, který se nacházel mezi nimi. V souvislosti s Mezopotámií se v moderních výkladech často hovoří o protikladu bezpečného, spořádaného města a okolní divoké stepi, která obsahuje jak důležité zdroje, tak také potenciální nebezpečí (nemluvě o příležitostech k dobrodružství). Svými charakteristikami tak step velmi dobře odpovídá onomu neřádu, který Mary Douglas popisuje jako destruktivní vůči zavedeným vzorcům, zároveň však obsahující potenciál pro rozvoj řádu.<sup>6</sup>

Tato interpretace mezopotámského prostoru je zjevně inspirovaná strukturalismem, není však možné ubírat se v tomto případě zcela klasickou cestou. Nelze si město a step představovat jako čistou binární opozici řádu a chaosu, už proto, že pokud se step v daném případě nestává obecným symbolem cizího prostoru mimo hradby města, může být pouze jedním z více druhů takové krajiny. Je ale přinejmenším součástí širšího nebezpečného prostoru a bývá z něho uspořádanému městu nejbližší (podrobněji viz níže). Král bývá v moderních popisech mezopotámské sémantiky prostoru umístován do středu města, přinejmenším metaforicky, jako osoba zajišťující stabilitu řádného prostoru a jeho bezpečí, a také jako jeho tvůrce: král je tím, kdo město staví. Domnívám se ale, že právě bůh Dumuzi by mohl znázorňovat jinou vazbu krále k prostoru města.

Bylo řečeno, že král je také pastýřem a pastýř se v mentální mapě světa nachází na samém kraji bezpečného prostoru, ba dokonce až za ním, na pomezí města a stepi. U Dumuziho je důraz kladen zejména na jeho pobyt v této oblasti, pokud je však zároveň králem i pastýřem, je také zároveň na obou zmiňovaných místech, uvnitř i vně města. Pokud je král zároveň pastýřem, jakým způsobem se může skrze tento svůj úkol vztahovat k okraji své sféry? Co by tato prostorová podvojnost mohla o roli krále vypovídat? A jak by s ní mohla souviset Dumuziho smrt? To jsou otázky, jimž bych se v této práci chtěla věnovat. Ještě předtím se ale podívejme na to, jak byl Dumuzi nahlížen v nedávné minulosti.

## Historie bádání

V počátcích se výzkum postavy Dumuziho zakládal jako obvykle hlavně na výkladu jeho různých jmen (význam některých z nich zůstává nejasný dodnes). Ještě dlouho navíc panovaly neshody ohledně toho, která jména lze vůbec s touto postavou identifikovat. Potíže způsobilo například jméno Dumuzi-Abzu, jehož přiřazení k Dumuzimu bylo později zamítnuto, ještě předtím

---

6 DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London & New York: Tylor & Francis e-Library, 2001, str. 95nn.

ale stihlo rozprodit diskuzi o možné Dumuziho androgynitě, neboť Dumuzi-Abzu byla očividně bytostí ženskou.<sup>7</sup>

Zmiňovaný výklad ve smyslu umírajícího a navracejícího se vegetačního božstva byl jedním z nejstarších a zároveň nejdéle vlivných výkladů vůbec. Jeho základem se stala kniha J.G. Frazera z roku 1905, *Adonis, Attis, Osiris*, v níž rozpracovává tento božský typ a v níž se Dumuzi/Tammûz objevuje jako jeden z jeho možných příkladů.<sup>8</sup> Topos mladého umírajícího a zřejmě i znovu povstávajícího boha pak budil pozornost i nadále, s větší či menší důvěrou v symboliku vegetačního cyklu a někdy také v jiných souvislostech: častým tématem bylo možné pravidelné rituální oplakávání a žalozpěvné texty, oboje často vykládáno jako záležitost žen.

K zemědělským cyklům vztáhl Dumuziho smrt také Thorkild Jacobsen, zaměřil se ale takřkajíc na rostlinnou i živočišnou výrobu. V inspiraci Rudolfem Ottem spojuje různé Dumuziho vlastnosti a roviny příběhu s hlubokou lidskou zkušeností numinózní, jehož moc člověk aktivizuje ve chvíli rituálu, a touto zkušeností vysvětluje Jacobsen také různé emoční nádechy těchto aspektů.<sup>9</sup> Jacobsenův Dumuzi se vztahuje k různým objektům a jevům ze zemědělského prostředí, jako je mléko, obilí, datlové palmy či obecněji rostoucí vegetace. Nevyjadřuje ale tyto objekty samotné, nýbrž numinózní sílu, která se v nich nachází a která je poskytuje. K nim příslušící obrazy a narativy pak vypovídají o emočních reakcích člověka na ně, jako je pocit lásky a jistoty či naopak žal nad cyklickou „smrtí“ oné numinózní síly a starost o její návrat.<sup>10</sup> Dumuzi představuje prostou existenci numinózní a jeho proměny v čase, ne však jeho působení – tento jev, který připisuje zejména božstvům starších fází náboženství, nazývá Jacobsen „nepřechodností“ a zdůvodňuje jím také nízký výskyt Dumuziho v kultu.<sup>11</sup>

Ve spojení s Dumuzim byl velmi oblíbený také koncept posvátného sňatku, *hieros gamos*. Zájem o něj započal zejména biblista T. J. Meek, který se zabýval možnou souvislostí s biblickými milostnými texty, převážně s Písní písní, a situoval původ podobných kultických praktik do oblasti Kenaanu. Píseň písní podle něj odkazovala k posvátnému sňatku, a to v inspiraci kultem Tammûze a Ištar, případně dalších s nimi příbuzných božstev. V průběhu času se s proměnami izraelského náboženství měnila i interpretace textu. V jeho pojetí tak „oddávaný“ pár sestával z boha a bohyně

---

7 FRITZ, Michael M. *'.. und weinten um Tammuz' . Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, str. 18.

8 FRAZER, James George. *Adonis, Attis, Osiris*. Volume I. London: Macmillan and Co., 1922. 3. vyd, zejm. str. 6-12. Viz také FRITZ, Michael M. *'.. und weinten um Tammuz' . Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, str. 17.

9 JACOBSEN, Thorkild. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970, např. str. 1 a 94nn.

10 Tamtéž, zejm. str. 77-89.

11 Tamtéž, str. 74nn. K Jacobsenovu přístupu k Dumuzimu obecně viz FRITZ, Michael M. *'.. und weinten um Tammuz' . Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*, str. 29nn.

se vztahem k plodnosti.<sup>12</sup> S tím nesouhlasil S. N. Kramer, který na základě od Meekových dob rozšířenějšího textového korpusu přišel s myšlenkou sňatku bohyně s králem (Meek nicméně také zmiňuje účast krále na rituálu jako zástupce milence<sup>13</sup>). Dumuziho viděl jako historického krále, který měl mít skrze spojení s bohyní Inannou, představovanou kněžkou či chrámovou prostitutkou, za cíl získat od této plodnost a hojnost pro svůj lid. Později mělo dojít k jeho zbožštění a jeho čin se měl stát rituálem provozovaným i dalšími panovníky, kteří se s ním ztotožňovali.<sup>14</sup> Podobné rituály jsou zřejmě skutečně doloženy, byť pouze pro některá období. Jako přenos plodné božské síly na lid skrze krále ztotožněného s božstvem vykládal tyto s Dumuzim spojené rituály i Jacobsen<sup>15</sup> a také Y. Sefati, který podobně jako Kramer zdůrazňuje jako hlavní spojení krále s bohyní, spíše než jeho ztotožnění s Dumuzim, které nicméně také uznává.<sup>16</sup>

Ze svého strukturalistického hlediska se posvátnému sňatku věnuje i Bendt Alster. Alster vidí mýtus jako přemostění opozit a v tomto smyslu je pro něj Dumuzi ideálním typem propojující postavy. Jedním z úkolů krále je propojit smrtelníky s bohy jako osoba sama smrtelná, avšak zbožštěná, a zbožštění dosahuje právě v posvátném sňatku ztotožněním s bohem a spojením s bohyní. Dumuzi je navíc sám spíše polobohem a spojuje tak v sobě tyto sféry, stejně tak jako protiklady života a smrti, role krále a role pastýře, a v neposlední řadě také města a stepi.<sup>17</sup>

Vzhledem ke strukturalistické tendenci této práce může být tedy Alster inspirací, a také jí v prvních fázích byl. Podrobnějšího prostorového rozboru se nám ale ani od něj nedostává, ten se tak stane předmětem tohoto textu. Nyní však přejdu k několika poznámkám o užitém metodologickém přístupu.

## Metodologie

Dumuzi se ve svých různých podobách vyskytoval od raně dynastického až po novoasyrské období, tedy prakticky po dobu dvou tisíciletí. V této práci se zaměřím na přelom třetího a druhého

---

12 MEEK, Theofile James. „Canticles and the Tammuz Cult“. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 39/1 (1922), str. 1-14. K Meekovu přístupu také FRITZ, Michael M. '.. und weinten um Tammuz'. *Die Götter Dumuzi-Ama 'ušumgal'anna und Damu.*, str. 19-20.

13 MEEK, Theofile James. „Canticles and the Tammuz Cult“, str. 6.

14 KRAMER, Samuel Noah. „Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts“. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963), str. 489-490. O Kramerově přístupu také FRITZ, Michael M. '.. und weinten um Tammuz'. *Die Götter Dumuzi-Ama 'ušumgal'anna und Damu.* Münster: Ugarit-Verlag, 2003, str. 37-39.

15 JACOBSEN, Thorkild. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970, str. 9.

16 SEFATI, Yithzak. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs.* Ramat Gan : Bar-Ilan University Press, 1998, str. 48-49. Viz také FRITZ, Michael M. '.. und weinten um Tammuz'. *Die Götter Dumuzi-Ama 'ušumgal'anna und Damu.*, str. 44

17 ALSTER, Bendt. *Dumuzi's Dream.* Copenhagen: Akademisk Forlag, 1972, str. 14-15.



tisíciletí, a v naprosté většině případů se budu věnovat pramenům písemným. Půjde zejména o pozdější sumerské zdroje, tedy ty, které pocházejí z 2. poloviny 3. tisíciletí, tj. hlavně z konce raně dynastické doby a období sumerské renesance. Dalším zdrojem budou texty v akkadštině a jejich dialektech, ať už soudobé nebo ty mladší, pocházející ze starobabylonského období, kde zůstává velmi silný vliv sumerské kultury. Žánrově se budu zabývat texty narativními i rituálními, a také těmi, které dost možná spadají do obou kategorií. Tématicky tedy půjde zejména o sumerskou milostnou poezii a další texty související se vztahem Dumuziho a Inanny, případně přímo s posvátným sňatkem krále a bohyně, narativní texty věnující se Dumuziho smrti, včetně obsáhlé literatury žalozpěvné, a další texty, které zmiňují Dumuziho v zajímavém kontextu, jako Epos o Gilgamešovi či Sumerský královský seznam. Místy bude třeba zmínit i texty pozdějšího data, jako jsou například modlitby a zaříkávání, v nichž se Dumuzi mohl stát příjemcem proseb či ochráncem před zlem. Zahrnuty budou také texty, které mají pro diskutované téma obecnější výpovědní hodnotu, například žalozpěvy popisující zkázu měst, stavební rituály aj.

Co se týče teoretického přístupu, ve své interpretaci budu vycházet z několika předpokladů:

1. Na inspiraci strukturalismem se zakládá předpoklad, že svět je ve svých různých aspektech, včetně toho prostorového, lidskou myslí členěn na části a prvky a pořádan do systému významů na základě jejich vzájemných vztahů.
2. Obsah mýtu a rituálu vychází z tohoto systému a tyto s ním pracují takovým způsobem, aby umožňovaly kultuře dosahovat různých cílů a zpracovávat potíže, na které její systém naráží. Je otázkou, nakolik má v tomto zejména mýtus aktivní roli a nakolik je pouze vyjádřením funkcí a procesů, které už systém sám obsahuje – a stejně tak nakolik jsou tyto atributy oddělitelné a nakolik je sama formulace aktivitou. To však můžeme pro náš účel ponechat stranou.
3. Vlastnosti a chování postav v mýtu souvisejí s představami o ideální podobě kulturních a společenských rolí, které na sebe přijímají reálné osoby.
4. Tyto postavy mohou dané role představovat, nemusí je ale vyjadřovat v jejich celistvosti, nýbrž pouze v jednotlivých aspektech. Stejně tak se ale mohou vztahovat i k několika rolím zároveň.

Ráda bych teď nastínila konkrétní užití těchto předpokladů. Mým záměrem je pracovat s mentální mapou světa v prostorovém smyslu, to znamená, že se pokusím vyčíst, jak je v našich zdrojích vnímán a členěn svět určitého měřítka. Budu se zabývat tím, jak se k takto popsanému prostoru vztahuje námi zvolená bytost, tedy Dumuzi, a dvě obvykle lidmi nesené role, které Dumuzi představuje, tedy pastýř a král. Dumuzi v sobě bude spojovat vztah k prostoru ze strany dvou různých postav, které bývají silně provázány v metaforice vztahující se k roli jedné z nich –

krále. Domnívám se, že Dumuzi nese určitý aspekt komplexní královské role a že dvojakost jeho vztahu k prostoru světa může vyjadřovat, že jistým způsobem podobnou podvojnost obsahuje i postava krále. Dále se budu zabývat jedním z Dumuziho nejdůležitějších narativních momentů, totiž jeho smrtí. Vzhledem k tomu, že k té dochází převážně v pastýřských kulisách, je možné, že i ona může být součástí pastýřského obrazu v představě krále. Pastýř umírá, jak bych chtěla rozvést níže, často právě proto, v jak nebezpečné části světa pobývá. Pokud jej tedy jeho prostorový vztah ke světu vystavuje nebezpečí, lze položit otázku, zda je tímto motivem vyjádřeno podobné nebezpečí i u krále, tedy pastýře metaforického. Z tohoto důvodu bude důležité, jak se Dumuzi vztahuje ke králům zemřelým.

## ROVINY DUMUZIHO/TAMMŮZE

### Dumuzi a Inanna, Dumuzi a Ištar

Vztah s významnou mezopotámskou bohyní Inannou či její akkadskou paralelou Ištar je jedním z nejdůležitějších témat Dumuziho narativů, v němž se projevuje jeho pastýřská i královská role.

Původně oddělené bohyně Inanna a Ištar splynuly během sumero-akkadské syntézy, jejíž počátek se datuje zhruba do 23. století př. n. l., a to natolik, že je prakticky nemožné je v pozdějších dobách rozlišovat. Období, jemuž se tato práce věnuje, převážně spadá do prvních několika století syntézy, budou ale užity také sumerské texty, jejichž odhadovaný vznik jí obvykle předchází, byť jejich pozdější opisy mohou být už syntézou ovlivněny. Sumerskou Inannu známe už ze zdejší nejstarší písemné historie, tedy z pozdního Uruku (asi 33.-32. st.). Už pro toto období je zřejmě doložen její astrální aspekt, totiž identifikace s planetou Venuší,<sup>18</sup> která zůstává důležitá i po splynutí s Ištarou. Spíše z ikonografie můžeme už pro urucká období vyčíst vazby na zřejmě nejznámější aspekty pozdější Ištar, totiž na lásku a sexualitu, ale také vztah k obecné plodnosti.

Jméno Ištar a jemu podobná se před vznikem Akkadské říše, který jen těsně předchází odhadovanému počátku syntézy, objevuje spíše zřídka, a teprve ve staroakkadských pramenech získává na popularitě. Jde o zmínky v královských nápisech a vyskytuje se také jako prvek v osobních jménech. Některá z nich, jako například *Aštar-qarrād* - „Aštar je bojovnice“ či *Aštar-dannat* - „Aštar je silná“ apod.,<sup>19</sup> vyjadřují další důležitou součást Ištariny povahy, totiž její vztah k válce, ale také k moci, která z ní vyplývá pro stát a krále. Válečný či dokonce násilný aspekt u předakkadské Inanny výslovně nenajdeme, také ona se však místy projevuje jako poněkud

18 SELZ, Gebhard J. „Five Divine Ladies: Thoughts on Inanna(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the Origin of the Title "Queen of Heaven"“. *NiN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 (2000), str. 30 (+ pozn. 4).

19 Tamtéž, str. 32.

temperamentní a nebezpečná bohyně a je také spojena s královskou mocí, byť z trochu jiného úhlu – totiž skrze posvátný sňatek krále a bohyně. Gebhard J. Selz navrhuje možnou, ač podle něj prozatím nejistou spojitost s tímto konceptem už pro ikonografii uruckého období.<sup>20</sup> Později, zejména v době sumerské renesance, se sňatek s bohyní objevuje výslovněji, v ne příliš dobře zmapovaném královském rituálu, v němž se ale pravděpodobně král identifikoval s božstvem, a to alespoň v některých tradicích právě s Dumuzim. Ten je Inanniným a Ištariným milencem a manželem po dlouhou dobu také v mytologii a jejich vzájemný vztah je inspirací pro mnohá přízviska obou božstev.

Povaha Inanny ve vztahu k Dumuzimu je různorodá. V sumerské poezii jsou popisovány počátky Dumuziho a Inannina vztahu, jejich raná zamilovanost, námluvy, zasnuby a samotný sňatek.<sup>21</sup> Podstatné je pro nás to, že i v této poezii je Dumuzi popisován jako pastýř, který pobývá ve své „salaši“. Inanna zde vystupuje jako mladičká dívka z vyšších vrstev, která nadšeně sní o svém vyvoleném a snaží se připravit na život vdané ženy. Představa, že Dumuzi byl dávnou láskou Inanny/Ištar, která je vzhledem ke své povaze nepřekvapivě spojována i s jinými partnery, přetrvává i nadále. Ještě ve Standardní babylonské verzi Eposu o Gilgamešovi Gilgameš v monologu k bohyni Dumuziho jmenuje s přízviskem „manžel tvého mládí“.<sup>22</sup> V tomto monologu Gilgameš odmítá milostný návrh bohyně a argumentuje výčtem milenců, které spojení s ní přivedlo do záhuby. Dumuzi je prvním z nich.

Po Dumuziho smrti nacházíme Inannu obvykle jako truchlící a nešťastnou.<sup>23</sup> Je to také ona a další ženy z jeho rodiny, tedy jeho matka a jeho sestra Geštinanna, kdo přichází do jeho domova v pastvinách a zjišťuje, že je Dumuzi po smrti nebo že přinejmenším zmizel.<sup>24</sup> Epos o Gilgamešovi a další zdroje však také zmiňují jinou variantu účasti bohyně na Dumuziho úmrtí: Inanna/Ištar je tou, která jeho smrt způsobuje. Tento motiv se objevuje například v sumerském textu o Dumuziho smrti, který přeložil S. N. Kramer.<sup>25</sup> Jeho nejznámější verzi je však závěr mýtu o sestupu Inanny či Ištar do podsvětí, text, který má své varianty v sumerštině i akkadštině a popisuje cestu bohyně do říše mrtvých za zdejší vládkyní a její sestrou Ereškigal. Inanna/Ištar je lstí zbavena své moci a po neúspěšném pokusu o svržení Ereškigal je v podsvětí uvězněna. Různými způsoby pak dochází k

---

20 SELZ, Gebhard J. „Five Divine Ladies: Thoughts on Inanna(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the Origin of the Title "Queen of Heaven"“. *NiN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 (2000), str. 31.

21 Viz JACOBSEN, T. „Dumuzi Texts“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 1-84.

22 PROSECKÝ, J. „Standardní babylonská verze“ in *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 129, řádek VI/46.

23 Např. JACOBSEN, T. „The Wild Bull Who Has Lain Down“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 47-49.

24 Např. JACOBSEN, T. „Recognition“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 50-52.

25 KRAMER, Samuel N. „The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version“. *Anatolian Studies* 30 (1980), str. 5-13.

jejímu osvobození, Ereškigal nakonec svolí k propuštění, ale požaduje náhradu. Tou se už v sumerském Inannině sestupu stává Dumuzi: Inanna ho v hněvu určí jako svou náhradu v podsvětí poté, co zjistí, že ji na rozdíl od zbytku světa neoplakával a užíval života.<sup>26</sup> V mnohem pozdějším Sestupu Išтары do podsvětí (k dispozici jsou opisy hlavně ze 7. století, byť evidentně navazují na příběh sumerského textu) je tato scéna méně podrobná a poněkud nejasná, zřetelně z ní nevyplývá ani Dumuziho vina. Je však jmenován na konci kompozice a zjevně se má stát Ištariným náhradníkem.<sup>27</sup> Takový konec je zajímavý zejména s přihlédnutím k tomu, že Dumuzi se stává alter egem krále, který přinejmenším v novosumerském období (22.-21. století) zřejmě prováděl rituál posvátného sňatku s touto bohyní. Pokud bylo navíc toto spojení chápáno jako pozitivní nebo dokonce v jistém smyslu nezbytné, neméně pozoruhodné je také odmítnutí bohyně králem Gilgamešem právě z důvodu nebezpečí, které tato svým milencům přináší. O tom ale případně později.

Nebylo by vhodné opomenout také další velmi zajímavou souvislost, přestože se týká spíše pozdějších dob. Dochovala se apotropaická zařikávání, v nichž jako hlavní postavy, o jejichž pomoc prosebník žádá, vystupují právě Dumuzi (Tammûz) a Ištar, a to jako partneři.<sup>28</sup> Některé z těchto textů odkazují na to, že Dumuzi určitým způsobem přechází mezi světem živých a zászvětím, že je přinejmenším pro čas rituálu či svátku přítomen, a že by si zlo z našeho světa mohl při návratu odnést do podsvětí.<sup>29</sup> Nejen tyto souvislosti Dumuziho smrti pojedná více následující podkapitola.

## Dumuziho smrt

Pokud je tématizován přímo moment Dumuziho smrti a události bezprostředně předcházející a následující, hovoří o něm texty převážně jako o pastýři, a to nejen pomocí přízvisek, ale také skrze obrazy, jimiž je příběh formulován. Již bylo řečeno, že Dumuzi umírá ve stepi, většinou přímo na své salaši, byť se předtím často snaží smrti vyhnout skrýváním se v jiných částech okolních pastvin. S rovinou výslovně královskou, a ne jen naznačenou pastýřskou metaforou, je pak spojena spíše

26 SLADEK, William R. *Inanna's Descent to the Netherworld*. The Johns Hopkins University, PhD., 1974 Language and Literature, gene. Ann Arbor: [s.n.], 1974, str. 179, zejm. řádky 348-358.

27 PROSECKÝ, J. „Sestup Išтары do podsvětí“ in *Slova do hlíny vepsaná*. Praha: Academia, 2010, str. 133, zejména řádky 126–138.

28 F. A. M. Wiggermann řadí většinu manuskriptů těchto textů do období pozdního 2. až 1. tisíciletí, je však možné jejich předobrazy datovat už do starobabylonského období – viz WIGGERMANN, Frans A. M. „The Image of Dumuzi. A Diachronic Analysis“ in *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter, David P. Wright, eds. Bethesda: CDL Press, 2010, str. 343. Wiggermann v těchto názorech odkazuje na W. Farbera (FARBER, Walter. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi - Attī Ištar ša ħarmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner, 1977, str. 13 (CBS 10944, MB) a 101 (MA).) a W.G. Lamberta (LAMBERT, W. G. „Review of Farber, *Beschwörungsrituale*“). *Archiv für Orientforschung* 26 (1978–1979), str. 108.).

29 FARBER, Walter. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi - Attī Ištar ša ħarmaša Dumuzi*, str. 121.

jiná fáze smrti, neboť zde Dumuzi vystupuje jako dávno mrtvý, zavedený obyvatel zászvěti, ať už se ke královské roli vztahuje skrze vazby s živými králi, nebo je za krále sám označován (často si však pastýřské přízvisko ponechává i tam). Jako zászvětní božstvo však Dumuzi funguje i mimo specificky královskou sféru, byť je s ní často nadále propojen vztahem k Inanně.

Dumuziho smrt staví do pastýřských kulís například zmiňovaný text publikovaný v roce 1980 S. N. Kramerem, v němž můžeme číst: „*[Your ewes have been seized, your lambs have been carried off,] how you walk about! [Your she-goats have been seized, your kids have been carried off,] how you walk about!*“<sup>30</sup> a v podobném duchu text pokračuje. Okamžikům těsně před a po Dumuziho smrti se věnují také některé texty, které T. Jacobsen řadí do svého souboru sumerské poezie, a také tyto se odehrávají ve stepi, zmiňují Dumuziho pastýřství či jeho zkázu ilustrují, podobně jako Kramerův text, na zničení jeho salaše.<sup>31</sup> Zřejmě nejznámějším z nich a zároveň ze zdrojů věnujících se Dumuziho smrti obecně, je text nazývaný konvenčně Dumuziho sen.<sup>32</sup> Jde o sumersky psaný text, v němž bůh už tak v nedobré náladě uléhá ve stepi ke spánku, v němž se mu zdá vskutku zlý sen. Jeho sestra Geštinanna mu posléze tento sen vykládá jako špatné znamení, předzvěst jeho smrti, zničení jeho domova – tedy i jeho ovčína – a truchlení, které čeká jeho rodinu. Dumuzi se snaží zamezit naplnění předtuchy ukryváním ve stepi. Zatímco mu však sestra zůstává oddaná, je zrazen přítelem, který prozradí místo jeho pobytu tajemným bytostem, které se ho pokouší najít a zničit. Během Geštinannina výkladu snu jsou tito nazýváni lupiči, od chvíle, kdy se v příběhu objevují osobně, překládá Jacobsen příslušný pojem jako „rangers“. V textu jsou popisovány těmito slovy, která jako by měla vyjadřovat jejich nelidskost – ale zřejmě také odlišnost od „běžných“ božstev:

*„...they knew not food, knew not drink, ate not flour strewn (as offering), drank not water, libated (as offering), accepted not pleasant greeting gifts, filled not, as a sign of affection, a spouse's lap (with gifts), kissed not that sweet thing, a child, set not tooth into the pungent garlic; they were men who ate no fish, men who ate not onions.“<sup>33</sup>*

Následuje nicméně další pasáž, v níž se o nich hovoří jako o obyvatelích několika sumerských měst, avšak ne příliš sympatických a poněkud kriminálních (Jacobsen vykládá jistou formulaci jako narážku na loupeživou činnost).

30 KRAMER, Samuel N. „The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version“. *Anatolian Studies* 30 (1980), str 9, řádky 3-4.

31 JACOBSEN, T. *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, zejm texty na stranách 28-84.

32 JACOBSEN, T. „Dumuzi's Dream“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 28-46., viz také ALSTER, Bendt. *Dumuzi's Dream*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1972.

33 JACOBSEN, T. „Dumuzi's Dream“, str. 36, řádky 111-118.

Následující část, v níž se Dumuzimu za pomoci slunečního boha a jeho švagra Utua několikrát podaří uprchnout a ukrýt se na jiném místě, kde je však vždy znovu odhalen, svou strukturou nápadně odpovídá závěru Inannina sestupu do podsvětí. Také proto je občas Dumuziho sen chápán jako varianta tohoto závěru, ačkoli taková úvaha se nabízí i bez paralel ve způsobu vyprávění. Tento obraz je nicméně u vyprávění o smrti tohoto božstva obvyklý, Utuova pomoc, navíc stejného druhu, je popisována také v některých žalozpěvech, jako i v eršemmě (žalozpěvný žánr), která zjevně začíná jako Inannin pláč za mrtvého manžela a její podíl na jeho smrti není zmiňován.<sup>34</sup> Ať už ale takovému výkladu důvěřujeme, nebo ne, i Dumuziho vrazi jsou v Inannině sestupu popisováni velmi podobnými slovy jako v Dumuziho snu a jde tu výslovně o bytosti pocházející ze zászvěti, které na zemi doprovázejí Inannu při výběru náhradníka. Dalo by se tedy předpokládat, že ani v Dumuziho snu nepůjde o obyčejné lidské lupiče. Je ale také možné, že kategorie nebezpečných osob a bytostí, jejichž podstata tkví hlavně v tom, kde působí, tedy ve stepi, v horách a podobně, ve výsledku poněkud splývají – a že ani lupič ve stepi není alespoň v literatuře vnímán jako tak docela „obyčejný“. Jak ještě uvidíme, step je spojená s přítomností různých démonických a nejen se zászvětím spojených bytostí.

Step a na ni navazující horské oblasti jsou však také zdrojem nebezpečí jiného druhu, pobíhá zde množství divokých zvířat, která však také mohla nést zvláštní symbolické významy. V jednom ze žalozpěvů, v nichž se Inanna snaží vypátrat svého muže, je za jeho zmizení zodpovědný doslova „bizon“, který ho měl odtáhnout do hor. Jacobsen vysvětluje, že představa ohrožení, které hrozilo pastýřům obecně, byla v Sumeru posílena myšlenkou propojení horských oblastí se zászvětím. Říká pak: „The bison, since bisons roamed the foothills in antiquity, stands for the mountains, and so for Death.“<sup>35</sup> Christopher Woods popisuje také další rovinu symboliky bizona, která by s obrazem smrti v horách mohla souviset. Bizoni či jacísi „bizoní muži“ bývají spojeni se slunečním božstvem a vyskytují se jako varianta ikonického obrazu dvou pahorků na obzoru, mezi nimiž vychází slunce.<sup>36</sup> Slunce v noci prochází říší mrtvých, bizoni stojící na obzoru tedy v podstatě stojí na jejich hranicích.

V každém případě se nakonec Dumuzi smrti nevyhne. Dumuziho sen končí jeho dopadením, které se po dlouhém ukrývání ve stepi odehrává přímo v Dumuziho salaši. Následuje popis toho, jak zmiňovaní vrazi rozvrací a ničí jeho domov, a závěrečná mrazivě shrnující formulace: „*Dumuzi*

---

34 COHEN, Mark E. *Sumerian Hymnology – The Eršemma*. Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1981, str. 80n.

35 JACOBSEN, T. „The Wild Bull Who Has Lain Down“ in *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 47.

36 WOODS, Christopher. „At the Edge of the World: Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia“. *Journal of the Ancient Near Eastern Religions* 9/2 (2009), str. 189.

*lived there no more, the winds only swept the fold.*<sup>37</sup>

Následky Dumuziho smrti lze rozdělit na ty bezprostřední, tedy zejména reakci jeho rodiny, a dlouhodobé, jejichž některé verze byly podnětem pro diskuze o možném cyklickém povstávání z mrtvých. Události bezprostředně následující po Dumuziho úmrtí jsou častým tématem textů žalozpěvného ladění, pokud mají alespoň částečně narativní formu. Jeho žena Inanna, sestra Geštinanna či jeho matka zjišťují, že jejich muž/bratr/syn zemřel, nebo alespoň že zmizel a že jeho salaš je prázdná, ba dokonce zničená. Právě fakt, že se vždy jedná o ženské příbuzné, byl někdy spojován s (novodobou) představou, že oplakávací rituály za Dumuziho náležely ženám. V *Reallexikon der Assyriologie* Bendt Alster pod heslem Tammuz/Dumuzi píše „The origin of the mourning aspect of the D. cult seems to be a traditional mourning rite in which women could have expressed their sympathy for any young man who had disappeared or, like Adonis, died too young to raise a family.”<sup>38</sup>

Souvislost s reálným oplakáváním nachází také Uri Gabbay v žalozpěvných motivech hymnů prvního tisíciletí psaných zvláštním sumerským dialektem, zvaným emesal.<sup>39</sup> I s dalšími staršími žalozpěvy spojuje Gabbayovy texty takřka mytologické schéma, které ve studovaných modlitbách nachází. V jejich žalozpěvných pasážích, týkajících se zničených měst, identifikuje 4 obecné role obsazované různými božstvy – byť některými častěji než jinými. Kromě boha způsobujícího zničení města (nejčastěji Enlil) a boha, který za město posléze bojuje, hraje důležitou roli také truchlící bohyně (běžně bezejmenná, zřejmě jde ale obvykle o bohyni s daným městem spojenou) a bůh, jehož spolu s městem oplakává – tímto bohem může být často jmenovitě Dumuzi či Damu.<sup>40</sup> Gabbay podobně jako Alster říká, že tento motiv odráží smutek skutečných žen nad smrtí jejich mužů a synů.<sup>41</sup> Podobné schéma božských rolí se vyskytuje také ve starších žalozpěvech za zničená města, převážně z první poloviny 2. tisíciletí, které tvoří v podstatě samostatný žánr a většina z nich je psána ve standardní sumerštině a nikoli emesalu. Mark E. Cohen také zmiňuje, že na rozdíl od emesalových hymnů – konkrétně žánru balag – se městské žalozpěvy vztahují k reálným historickým zničením měst.<sup>42</sup> Oplakávání měst v těchto žánrech a jejich souvislost s naším tématem budou ještě zmíněny níže.

37 JACOBSEN, T. „Dumuzi's Dream“ in *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 46.

38 ALSTER, Bendt. „Tammuz/Dumuzi“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 13–5./6*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, str. 437.

39 GABBAY, Uri. *Pacifying the Hearts of the Gods. Sumerian Emesal Prayers of the First Millenium BC*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. Přestože se Gabbay zaměřuje převážně na texty 1. tisíciletí, pracuje také s korpusem starobabylonského období.

40 Tamtéž, str. 36-38.

41 Tamtéž, str. 38.

42 COHEN, Mark E. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, vol. I*. Potomac, Maryland: Capital Decisions Limited, 1988, str. 38.

Vrátíme-li se k textům věnujícím se Dumuzimu specificky, vidíme příbuzné mrtvého boha, jak se jej snaží najít, truchlí za smrt tak mladého a nadějného muže, místy se ale také pokouší „smlouvat s osudem“. To znamená, že se některá z žen občas snaží Dumuziho získat zpět – nebo ho prostě touží najít tak úpěnlivě, že se za ním vydává až do říše mrtvých. Tak činí například Geštinanna, jíž samotný zemřelý Dumuzi vysvětluje, že se společně s ní nemůže navrátit do světa živých, a prosí ji, aby o jeho smrti informovala jejich matku, aby tato mohla zajistit řádný pohřeb jeho bezprizornému tělu.<sup>43</sup> Naproti tomu v jiných zdrojích vede Geštinannina cesta do podsvětí k její vlastní smrti, jako například v závěru Inannina sestupu do podsvětí. Na Dumuziho žal nad sestřiným osudem tu pak Inanna reaguje pravděpodobně právě oním rozhodnutím, podle nějž se budou oba sourozenci v zászvěti střídat: „*You (Dumuzi will spend) one half of the year and your sister (will spend) one half of the year (in the netherworld). [On the day that you] designate, on that day you [will arise]. On the day that your sister designates, on that day she [will arise].*“<sup>44</sup>

Tím se dostáváme k dlouhodobým důsledkům. Varianta, v níž výslovně dochází ke střídání s Geštinannou jednou za půl roku, není vlastně moc obvyklá, zjevně však byla v moderních výkladech velmi vlivná. Je pravdou, že vzhledem k výskytu v tak rozšířeném mýtu této verzi nelze upřít význam; kromě toho je myšlenka půlročního střídání božstev spojených se zemědělskou oblastí velmi nápadná a byla by silným argumentem pro vegetační interpretaci. Představa Dumuziho návratu do světa živých se však vyskytovala i v jiných formách a s některými jejími podobami pracoval i rituál – Dumuzi, respektive Tammúz se například mohl vracet pouze na den či několik dní svého svátku, jak navrhuje například J. A. Scurlock při výkladu textu K 164,<sup>45</sup> nebo jak možná vyplývá ze zmíněných zařikávacích rituálů publikovaných Walterem Farberem.<sup>46</sup> V druhém případě je Tammúzova smrt zjevně využívána k lidem prospěšným účelům, neboť jeho účast na zlo zahánějícím rituálu se zakládá na představě, že si zemřelý bůh zlo ze země odnese do zászvěti. V obou případech jde ale o spíše pozdější texty.<sup>47</sup>

Bez ohledu na frekvenci návratu ale Dumuzi tráví podstatné množství času v říši mrtvých a máme i určitou představu jak. V textu, který popisuje smrt Ur-nammy, urského krále z 21.-20. století, dotyčný na cestě podsvětím Dumuzimu dokonce obětuje, a to mimo jiné zlaté žezlo, ve verzi

43 JACOBSEN, T. „Vain Appeal“ in *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 53-55.

44 SLADEK, William R. *Inanna's Descent to the Netherworld*. The Johns Hopkins University, PhD., 1974 Language and Literature, gene. Ann Arbor: [s.n.], 1974, str. 181, řádky 407-409.

45 SCURLOCK, J. A. „New Light on the Mourning Rites for Dumuzi?“. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 86 (1992), str. 59.

46 V mnoha z těchto zařikávacích je možnost proseb vůči Dumuzimu silně vázána na konkrétní den či dny, v němž je Dumuzi/Tammúz schopen je vyslyšet, např. FARBER, Walter. „Tafel IIa“ in *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi - Attī Ištar ša ħarmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner, 1977, str. 141, řádky 3-7 a 16, nebo tamtéž, „Tafel IIb“, str. 189, řádky 1-3.

47 Ke stáří textů publikovaných W. Farberem viz výše poznámka 28.



ze Súsy pak také pastýřskou hůl. Činí tak u paláce, který má Dumuzi v říši mrtvých k dispozici.<sup>48</sup> J. A. Scurlock říká, že se Dumuzi stal po smrti součástí jakéhosi Ereškigalina dvora, podobně jako jiní králové, ba dokonce, stejně jako Gilgameš, soudcem mrtvých.<sup>49</sup> Takovou představu vyjadřuje už jeden ze sumerských příběhů tohoto krále, v němž byl Gilgameš ještě Bilgamesem – jde o text Bilgamesova smrt. Blahoslav Hruška překládá příslušnou pasáž takto: „*Bilgames i jeho duše zemřou a odejdou ze světa. (Bilgames) stane se správcem podsvětí a bude bdít nad dušemi, soudit bude pře a vynášet rozsudky. Tvůj výrok, (Bilgamesi), platit bude jako slovo Ningišzidy a Dumuziho!*“<sup>50</sup> V zászvětí tedy Dumuzi vystupuje už zřetelněji nejen jako pastýř, ale také jako mrtvý král a má zde také zvláštní postavení, které králi po smrti přísluší.

## Dumuzi jako král

Dumuzi se po smrti stává jedním ze zemřelých králů, jako skupiny, která měla i v zászvětí oproti jiným lidem zvláštní postavení. Sám je však spolu s dalšími v zászvětí hierarchii ještě o něco výše, má zde jistou moc a je to zřejmě právě ona, která mu umožňuje stát se v textu Ur-nammova smrt zemřelému panovníkovi až jakýmsi patronem – archetypální mrtvý král má pomoci králi právě zemřelému. Dumuzi měl ale význam také pro krále živé a také oni k němu (alespoň dle ideologických představ) měli cítit nějakou vazbu.

Dumuzi je zmiňován v tak zvaném *Sumerském královském seznamu*.<sup>51</sup> Tento text popisuje, jak si různá sumerská města během času vzájemně předávala status královského sídla, a vyjmenovává krále jednotlivých zdejších dynastií. Pokrývá dávnou minulost před mytickou potopou, postupně se dopracovává k časům v době vzniku už spíše legendárním, až ke králům, kteří zemřeli v nedávné minulosti. Seznam, který máme k dispozici v šestnácti opisech, byl navíc zřejmě během času aktualizován. Původ textu se odhaduje do doby třetí urské dynastie, tedy kolem 21. st.,<sup>52</sup> Piotr Steinkeller dokonce usuzuje, že text musel vzniknout už za vlády akkadské dynastie (tj. 24.-22. století).<sup>53</sup> Vláda králů zaznamenaných v některých verzích však podle moderní datace spadá až do

48 FRITZ, Michael M. '... und weinten um Tammuz'. *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, str. 160.

49 SCURLOCK, J. A.. „Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia“ in *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Jane Hill et al., ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, str. 152.

50 HRUŠKA, Blahoslav. „Bilgamesova smrt“ in *Epos o Gilgamešovi*. Jiří Prosecký, ed. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 320, řádky 80-83.

51 JACOBSEN, T. *The Sumerian King List*. Chicago: Chicago University Press, 1973.

52 The Sumerian King List – Livius [online]. 2006, poslední revize 21.8.2016. <<http://www.livius.org/sources/content/anel/266-the-sumerian-king-list/?>>.

53 STEINKELLER, P. „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List“ in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*. Walther Sallaberger, Konrad Volk und Annette Zgoll. Wiesbaden:

18. století. Tento text je zajímavý tím, že propojuje „mytickou“ minulost s dobovou současností a prezentuje je jako jednu dlouhou linii historie. Tak i králové, o nichž pojednává, se vzájemně stávají svými předchůdci a následovníky, ba co víc, jako následníci mytických králů, tedy i jako následníci Dumuziho, byli vnímáni také žijící příslušníci zmíněných dynastií.

Jméno Dumuzi se v seznamu vyskytuje dvakrát, pro nás je pravděpodobně podstatnější první výskyt, v němž je mu připsáno přízvisko „pastýř“: „*divine Dumuzi(d), a shepherd, reigned 36,000 years.*“<sup>54</sup> Tento Dumuzi je posledním ze tří králů předpotopní dynastie v Bad-tibiře, která je také jedním z měst, v nichž se nacházel Dumuziho chrám – pro ten zdejší máme přitom doklady už od raně dynastické doby až po dobu starobabylonskou.<sup>55</sup> Extrémní délka jeho vlády je v seznamu pro krále vládnoucí před potopou typická. Po potopě délky vlád prudce klesají, a tak i druhý zmíněný Dumuzi, tentokrát „rybář“, vládne pouhých sto let.<sup>56</sup>

Představu návaznosti vyjadřuje také text, který Jacobsen podle prvního řádku nazývá *In the Desert by the Early Grass*. Tato dlouhá kompozice patří k textům vztahujícím se k Dumuziho smrti, popisuje události těsně po ní, oplakávání a hledání zemřelého ze strany jeho rodiny, obsahuje také několik žalozpěvných pasáží. V jedné z nich čteme opět jakýsi seznam zemřelých mužských postav – zpočátku jde podle Jacobsena o výčet hrobů, v němž mají spočívat různé Dumuziho lokální manifestace, postupně ale přechází k zemřelým králům třetí urské a isinské dynastie. Tito, jak říká Jacobsen, měli Dumuziho ztělesňovat v rituálu posvátného sňatku.<sup>57</sup> To byl velmi důležitý způsob, jakým se králové k Dumuzimu vztahovali, nicméně oba dva uvedené příklady o posvátném sňatku výslovně nehovoří (byť v druhém textu je Inanna samozřejmě zmíněná jako truchlící žena). Nelze tedy vyloučit myšlenku jakéhosi symbolického následnictví až ztělesnění Dumuziho reálnými králi také v jiných souvislostech než v rámci posvátného sňatku s bohyní, který ale nadále zůstává souvislostí velmi důležitou.

Jak vyplývá z historie výzkumu, posvátný sňatek krále jako Dumuziho s bohyní Inannou byl pro badatele v minulosti jedním z nejzásadnějších problémů. Z hlediska tématu této práce může být také zajímavý, pokud je chápán jako způsob zajišťování ochrany a blahobytu města, jemuž král vládne. Tímto směrem by ukazovalo také srovnání se zmiňovanými žalozpěvy za zničená města, v nichž se králi nakloněná bohyně přimlouvá za obnovu jeho města a jeho vlády nad ním u dalších

---

Harrassowitz, 2003, str. 282.

54 JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*, str. 73, řádek I/15.

55 Viz KUTSCHER, Raphael. „The Cult of Dumuzi/Tammuz“ in *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*. Jacob Klein, Aaron Skaist, ed. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1990. Str. 29–44.

56 JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*, str. 89, řádky III/14-16. Jacobsen zde překlad „rybář“ uvádí pouze v poznámce pod čarou (č. 125, na předchozí stránce) s tím, že je nejistý. Jiné edice ho však předpokládají, jak Jacobsen v poznámce uvádí, a můžeme jej najít také v českém překladu: PROSECKÝ, Jiří. „Sumerský královský seznam“ in *Když království sestoupilo z nebes*. Praha: Academia, 2015, str. 71, řádek 109.

57 JACOBSEN, T. „In the Desert By the Early Grass“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 58 a str. 77, zejm. řádky 262nn.

božstev.

Jak je uvedeno výše, G. J. Selz na základě urucké ikonografie navrhuje možnost Inannina posvátného sňatku s panovníkem už od 4. tisíciletí, podobně uvažuje i Jacobsen, který ale dobová vyobrazení spojuje výslovně s Dumuzim.<sup>58</sup> Uvažovalo se také o tom, že sumerské texty o sňatku Dumuziho a Inanny jako mladých božstev byly užívány během rituálu. Skutečné provádění rituálu posvátného sňatku, v němž by se panovníci s Dumuzim ztotožňovali, je ale věrohodně doloženo až pro některé krále dynastií z Uru a Isinu na konci třetího tisíciletí, přičemž není docela jasné, jak konkrétně rituál vypadal a jak často k němu docházelo. Objevily se návrhy, které spojovaly posvátný sňatek s novoročním svátkem či s inauguračními rituály, v nichž by bohyně královský status stvrzovala, apod.<sup>59</sup> Většinou nezůstaly bez zpochybňujících reakcí, nicméně legitimizační funkce spojení s bohyní je jistě možná. Nutno dodat, že tato by se s výše zmíněnou funkcí zajišťování města nevyklučovala, ba naopak že se doplňují. Bez krále, který nemá legitimitu, a to zejména v očích bohů, nemůže jejich přízeň získat ani jeho město a nelze mu tedy zajistit blahobyt.

Dumuzi nebyl jediným bohem připomínaným v posvátných sňatcích. Selz zmiňuje paralelu božských sňatků významných pro novosumerské období například mezi božstvy Ningirsuem a Babou či Nanše a Nindarem, připomíná pak ale také krále E'anatuma, který měl sám sebe označovat v překladu jako „*the best man (ku-li) of the god <sup>d</sup>lugal-URUxGANÁ-tenû, the beloved husband of Inana-K*“. Toto božstvo Selz vnímá jako lagašskou variantu či manifestaci Dumuziho a říká, že dotyčný král se dále zval jeho „dítětem“ a tvrdil, že svou královskou moc získal právě od něj.<sup>60</sup>

Způsob, jakým se Dumuziho královský aspekt vztahuje k dalším rovinám jeho povahy, je zajímavě selektivní. Viděli jsme, že největší důraz na Dumuziho královský aspekt je kladen v rituálu posvátného sňatku a tam, kde je jakýmsi archetypálním královským předkem, a proto také dávno zemřelým obyvatelem podsvětí. Texty související s rituálem královského posvátného sňatku hovoří o láskyplném spojení božstev, případně bohyně a krále, a také o výhodách, které ze spojení s bohyní mohou plynout pro krále i zemi, a to i pokud do tohoto korpusu zařadíme milostnou poezii o Dumuzim a Inanně, tak jako to dělal např. S. N. Kramer.<sup>61</sup> Král od bohyně získává vládu a díky ní je

58 JACOBSEN, Thorkild. „Fourth Millennium Metaphors. The Gods as Providers: Dying Gods of Fertility“ in *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale University Press, 1976, str. 24 a 26.

59 Těmito otázkami se zabýval už velikán S. N. Kramer, který nejprve usuzoval na každoroční konání rituálu posvátného sňatku během novoročního svátku, později své tvrzení upravil s tím, že takovou informaci zdroje výslovně neposkytují – viz. FRITZ, Michael M. *Und weinten um Tammûz. Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003, str. 39. Také Y. Sefati sice bere v potaz, že rituál vykazuje lokální odlišnosti, součástí novoročního svátku byl však podle něj alespoň ve velkých centrech. Pro spojení s korunovační ceremonií nevidí Sefati v textech doklady – viz SEFATI, Yithzak. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan : Bar-Ilan University Press, 1998, str. 47-48. Viz také FRITZ, Michael M. *Und weinten um Tammûz. Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu.*, str. 44.

60 SELZ, Gebhard J. „The Divine Prototypes“ in *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Nicole Brisch, ed. Chicago: The University of Chicago, 2008, str. 21.

61 KRAMER, Samuel Noah. „Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts“. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963), str. 490.

schopen dát zemi prosperitu a plodnost:

*„Over all Sumer and Akkad give him the staff (and) the crook, may he exercise the shepherdship of the black-heads (wherever) they dwell, may he make productive the fields like the farmer, may he multiply the sheepfolds like a trust-worthy shepherd, under his reign may there be plants, may there be grain, at the river, may there be overflow (...)“.*<sup>62</sup>

Bohyně krále doprovází také ve válce:

*„When I proceeded to the front of the battle, as one who brings forth its bright light, I come. When I take my stand at the rear of the battle, as one who .... I come. When I enter Enlil's house, as its outstanding "woman of the kur", I come. I uttered angry words against the foreign lands, seated my husband before me, uttered a challenge in(?) the house of the gods(?) (...)“*<sup>63</sup>

Královské souvislosti prakticky nenacházíme v těch momentech, v nichž spojení s bohyní nese nebezpečí – byť je pravda, že tento motiv vynechávají i žalozpěvy, neboť ty Dumuziho manželku představují jako truchlící a ne tak výslovně nebezpečnou – a vinnou jeho smrti – jako zmiňované mýty. Její podíl na Dumuziho smrti ale tyto texty nemusí vylučovat, neboť pouze zdůrazňují jiné momenty a souvislosti.

Zajímavé ale je, že se Dumuziho královská role naprosto minimálně spojuje se samotným momentem smrti obecně, s Inannou nebo bez ní. Pokud se v královské souvislosti jeho smrt tematizuje, nacházíme Dumuziho jako boha dávno zemřelého, spíše než právě umírajícího. Dumuzi – král je už váženou osobou v říši mrtvých a předchůdcem a patronem aktuální dynastie. To neznamena, že by se Dumuziho královský aspekt vyhýbal okamžiku smrti stoprocentně: vynořuje se například ve zmiňovaném výčtu zemřelých mužů, částečně historických králů, ve skladbě zvané Jacobsenem *In the Desert by the Early Grass*. Dokonce i slavný *Dumuziho sen* nazývá boha prchajícího před zkázou „králem“.<sup>64</sup> Domnívám se ale, že lze přesto říci, královská ideologie klade důraz mimo kritický okamžik, kromě toho i v prvním jmenovaném textu má královská smrt nuanci minulosti a historické návaznosti.

Scurlock říká: „(...) kings who celebrated the Sacred Marriage with Inanna were hoping for all

62 Tamtéž, „CT XLII, no. 4“, str. 502, řádky obv. col. ii 17-22.

63 Tamtéž, „CT XLII, No. 13“, str. 504, řádky 25–33.

64 Viz ALSTER, Bendt. *Dumuzi's Dream*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1972, např. str. 65, řádek 110, který Alster překládá jako „Those who moved against the king were a mixed group of men (...)“ (fráze podobné tomuto řádku se pak v následujících pasážích opakují). Jacobsen nicméně výraz král zasazuje do věty jinak, překládá: „The men who went after him for the king were a motley crew (...)“, viz JACOBSEN, Thorkild. „Dumuzi's Dream“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 35.

the rewards of connection with the divine without having to suffer Dumuzi's speedy and untimely death in the process."<sup>65</sup> Tato interpretace by zmiňenému rozložení motivů v textech královské tematiky odpovídala a dala by se využít i v jiných okamžicích ztotožnění, než je posvátný sňatek. Královský úřad se s Dumuzim výslovně spojuje jen v některých momentech – ve sňatku s bohyní tam, kde tato královská není nebezpečná, nýbrž prospěšná, a ve smrti tam, kde je Dumuzi už dávno zemřelým důstojným a takéž prospěšným královským předkem. V obou případech tedy mimo samotný okamžik smrti – a dalo by se říci, že tuto tíhu bere na svá bedra Dumuzi – pastýř.

## Dumuzi jako pastýř

Na konec jsme si ponechali Dumuziho nejběžnější identitu. „Pastýř“ je Dumuziho přízviskem prakticky ve všech souvislostech, nazývá ho tak Sumerický královský seznam, rituální texty, žalozpěvy a také texty vztahující se k Inanně, pokud jejího muže zmiňují. A vzhledem k tomu, že si ani novodobí badatelé nenechají ujít příležitost k užití pojmenování „Dumuzi – pastýř“, jako by tato tradice pokračovala dodnes.

Celá tato práce se však opírá o předpoklad, že pastýřství je pro diskutované božstvo víc než jen přízviskem, že je pro něj život – a umíranou – identitou. Dumuzi žije se svými stády na své salaši ve stepi – byť některé texty naznačují, že sem odchází pouze v některých obdobích. Ve velmi specifickém textu, který S. N. Kramer nazývá „The Jolly Brother“, se Dumuzi vydává do stepi z domova, který sdílí se svou ženou Inannou, již tvrdí, že se o svou salaš musí postarat, a to dokonce „pro ni“. Nakonec tu však tráví čas se svou sestrou Geštinannou, užívaje darů svého dobře zásobeného a plodného stepního domova, načež v poslední pasáži, po níž zachovaný text končí, vzdělává svou sestru v incestních sexuálních aktivitách svých ovcí.<sup>66</sup> Je zřejmě nutné poznamenat, že ačkoliv se tato práce soustředí zejména na způsob, jakým step Dumuzimu přináší smrt, po dlouhou dobu je mu také domovem a zdrojem blahobytu. V jednom z milostných textů o jeho mladé lásce s Inannou přichází k jejímu domu s dary vskutku pastýřskými, tedy s množstvím mléčných výrobků.<sup>67</sup> V jiném pak Inanna vyjadřuje nadšení nad svým vyvoleným takto: „*He is the man of my heart! The man my heart told me! Not wielding a hoe, heaping up piles of grain, getting the grain*

---

65 SCURLOCK, J. A. „Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia“ in *Experiencing Power; Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Jane Hill et al., ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, str. 170.

66 KRAMER, Samuel N. „The Jolly Brother: A Sumerian Dumuzi Tale“. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1973), str. 243-251.

67 JACOBSEN, Thorkild. „Dumuzi's Wedding“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 21-22, řádky i27'-i30'.

*to the barn, a farmer whose grain is in hundreds of piles, a shepherd whose sheep are laden with wool!*<sup>68</sup>

Místy zdroje také naznačují, že představa Dumuziho pastýřského života mohla zahrnovat i sounáležitost s dalšími místními pastýři, že tedy nebyl ve stepi osamoceným předobrazem. Ve vyprávění o jeho snaze uniknout smrti bývá zrazen svým přítelem – v Dumuziho snu není tento blíže identifikován, zdá se ale, že pobývá ve stejné oblasti jako Dumuzi, tedy ve stepi. Ve výše zmiňované eršemma je pak zrádný přítel výslovně představen jako další pastýř v přímé řeči démonů, kteří se Dumuziho chystají polapit: „*The lead-kid of his friend will . . . with us. Let us grab him among the rear sheep! The ram of his friend will . . . with us. Let us grab him among the shepherds! The sheep-herder, his friend, will . . . with us.*“<sup>69</sup>

Pomocí obrazů z pastýřského prostředí texty nakonec symbolizují i Dumuziho smrt. Specifický je v tomto Dumuziho sen, kde k takové symbolizaci dochází dokonce na dvou úrovních – jednak ve vyprávění samém, ale také ve snu. Dumuzi popisuje sestře svůj sen takto:

*„On my pure embers water was poured in my presence, the owner’s marks of my pure churns had been removed, my pure cups that hang on pegs had been taken d[own] from the pegs, and I had lost my staff. An owl had caught a lamb in the sheepcote, a falcon had caught a sparrow in the reeds of the fence. My bucks and goats were dragging, to my (horror,) their lapis lazuli beards in the dust, my rams, to my (horror,) were raking the ground with their big horns. The churns lay on their sides, poured out no milk, the cups lay on their sides, Dumuzi lived there no more, the winds only swept the fold.”*<sup>70</sup>

Užité symboly hovoří o zničení celého jeho domova, o utrpení Dumuziho zvířat. Zásadní je ale také, že jistým způsobem poukazují ke ztrátě vlády nad salaší. Dumuzi přichází o pastýřskou hůl, předmět, který můžeme chápat jako atribut pastýřské funkce a který měl své místo i v pastýřských obrazech představujících královskou roli, jak ještě bude zmíněno níže v podkapitole věnující se specificky pastýřské metafoře. Podobný význam ztráty kontroly mohou mít i jiné symboly, výmluvné je například odstranění majitelových značek z máselnic.

Závěrečné dopadení je částečně paralelní k popisům snu, částečně pak také ke Geštinannině výkladu:

---

68 JACOBSEN, Thorkild. „Bridal Sheets“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 15, řádky 49-54.

69 COHEN, Mark E. „Eršemma no. 97“ in *Sumerian Hymnology – The Eršemma*. Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1981, str. 82, řádky 93-97.

70 JACOBSEN, T. „Dumuzi’s Dream“ in *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 31-32, řádky 31-40.

*„As the first ranger entered fold and pen, he threw the pegs of the rack for milk jugs onto the brazier. As the second one entered fold and pen, he threw the staff onto the brazier. As the third one entered fold and pen, he removed the owner's marks of the pure churns. As the fourth one entered] fold and pen, he poured water on the holy brazier in his presence. As the fifth one entered fold and pen [he took down] the cups hanging on pegs from the pegs. As the sixth one entered fold and pen the chums lay on their sides, poured out no milk. As the seventh one entered fold and pen the cups lay on their sides, Dumuzi lived there no more, the winds only swept the fold.“<sup>71</sup>*

Pokud je celý tento obraz chápán jako metafora pro určité představy o králi, mohl by obsahovat velmi výmluvné symboly.

## DUMUZI V PROSTORU

### Město a step

Na základě mezopotámských pramenů je možné město a step chápat jako dvě součásti krajiny stojící v protikladu. Je zřejmé, že step je vnímána jako divoký a nebezpečný prostor, oblast, která není pod kontrolou člověka. Naproti tomu město je uspořádané, stojí a rozvíjí se skrze lidskou činnost, samozřejmě s podporou bohů. Již však bylo naznačeno, že čistá binární opozice by jejich vztah nevyjadřovala úplně přesně, už proto, že step nemusí být jediným nebezpečným prostorem a stává se pak spíše městu nejbližším druhem cizí, od domova odlišné a ohrožující krajiny. Je ale možné tento pojem chápat také jako symbolické vyjádření cizího světa za hradbami, v tom případě by se jejich vztah binární opozici blížil o něco více. Předchozí tvrzení lze tedy formulovat tak, že *šēru*, akkadský výraz pro step, podobně jako sumerský ekvivalent *e d i n*, je jen jedním z termínů pro cizí krajinu, zřejmě však s jinými blízkými pojmy nebude zcela synonymní. Další podobný a často zmiňovaný výraz tohoto typu označuje hory: ze stepi i hor mohou pocházet stejná nebezpečí, jako jsou démoni nebo divoká zvířata, mohou se zde odehrávat stejné události a podobně. Rozšířená představa navíc za hory – nebo i přímo do nich – umísťovala říši mrtvých,<sup>72</sup> jak naznačuje i výše uvedený citát T. Jacobsena, a podobné konotace mohla mít step také. V tomto působí oba pojmy

71 JACOBSEN, T. „Dumuzi's Dream“ in *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 45-46, řádky 250'-260'.

72 Viz např. KATZ, Dina. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press, 2003, např. str 48nn.

poněkud nerozlišeně a mohou se v některých kontextech zaměřovat, nejsou ale stoprocentně shodné: pokud jsou jmenovány hory i step, mohou se hory implicitně nacházet až za stepí, tedy na ni navazovat, jako v textu, v němž Dumuziho smrt způsobuje bizon.

Ani jedna z obou krajin nicméně nemá čistě negativní konotace. V první řadě se stávají zdrojem důležitých a/nebo vysoce ceněných surovin. Gilgameš do hor vyráží, aby získal přístup k cedrovým lesům. Step je, vzhledem k tématu očividně, vlhkým zdrojem pastvy pro domácí zvířenu. Kromě toho právě v Dumuziho příbězích vidíme, že mohla být i domovem.

Na horizontální úrovni se nicméně obecně objevuje podezření vůči všemu cizímu a vzdálenému, a to nejen ve smyslu divoké přírody. Přestože mezopotámská města, respektive říše, s jinými národy a státy komunikovaly, cizinec mohl být symbolem nebezpečí. V sumerštině i akkadštině existují výrazy, jejichž význam zahrnuje jak cizí, tak nepřátelské – akkadské *nakru* lze přeložit přesně těmito slovy, sumerské *l ú - k u r / l ú - k ú r* může být také termínem pro cizince, avšak zejména ve druhém způsobu zápisu označuje spíše nepřítele.<sup>73</sup> Dětem ubližující démonka Lamaštu je v apotropaických textech 1. tisíciletí popisována jako žena přicházející ze stepí či jiných vzdálených krajin, ale často také výslovně jako žena cizí národnosti, sutejské, elamské apod.<sup>74</sup>

Specifičnost stepí spočívá v její bezprostřední blízkosti městu. Proto se někdy projevuje také spíše jako oblast, která je nebezpečná svou návazností na jiné nebezpečné prostory a do které z těchto prostor nebezpečí proniká, tak jako bizon, který přichází zabít Dumuziho do stepí právě z hor, kam ho posléze odtáhne. Také někteří s podsvětím spojení démoni mohou step navštěvovat právě proto, že je jim prostorově blízká a není před nimi chráněná. Zároveň je však některým z nich domovem – jedna z Dumuziho eršem nám tak jeho vraha představuje jako „*the-one-of-the-steppe*“.<sup>75</sup>

Ať však chápeme step jako nebezpečnou samu o sobě, nebo jako most mezi městem a vzdáleným nebezpečím – nebo jako oboje naráz –, je zjevně vnímána jako od města odlišná a od něj oddělená. Před ní nebo před cizí krajinou obecně se město musí chránit. Jak ještě podrobněji rozvedu níže, město je pojato jako uspořádaný prostor, který vzniká a rozvíjí se stavbou. Jedním z nejdůležitějších prvků stavby města je hradba – ta mu přináší ochranu, ale také zřetelnou symbolickou hranici. Podobně B. Pongratz-Leisten popisuje hradbu mezopotámského města jako hraniční oblast mezi vnitřním a vnějším, uspořádaným a neuspořádaným, a v ní vybudované brány

---

73 SELZ, Gebhard J. „Raum, Raumordnung und sozio-politische Identitäten im frühen Mesopotamien“ in *Raum-Ordnung: Raum und sozio-politische Ordnungen im Altertum*. Sebastian Schmidt-Hofner, Claus Ambos, Peter Eich, eds. Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2016, str. 305.

74 FARBER, Walter. *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2014, str. 8-9.

75 COHEN, Mark E. „Eršemma no. 165“ in *Sumerian Hymnology – The Eršemma*. Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1981, str. 89, řádek 14.



jako zóny přechodu, kterým je třeba zvláštní ochrany.<sup>76</sup> Fakt, že ve skutečnosti byly i oblasti za hradbou v jistém smyslu součástí města, zásobovaly je zemědělskými produkty a že existovala sounáležitost obyvatel na obou stranách zdi, tuto symboliku ochrany a oddělení nijak neruší. Může mít ale vliv na vnímání stepi, která se tak stává jakousi hraniční krajinou mající vztah jak k městu, tak k cizím a dalekým nebezpečím.

Zmiňovaný koncept stavby města bych ráda podrobněji rozvedla v následující části, v níž se budu věnovat vztahu královské postavy k prostoru města a okolí, neboť je pro tento vztah zásadní.

## Král jako stavitel řádu

Tuto podkapitulu bych ráda uvedla citátem, v němž Pietro Mander popisuje svůj koncept mezopotámského státu jako uspořádaného prostoru a pozici krále v něm: „The kingdom as realm of order (Cosmos), expanding from a “Center”, to be protected against the turbulence of Chaos; the Center as meeting point between mankind’s horizontal plan and the vertical axis soaring to the godly heavens. Should the axis break, no defense is left for the kingdom, inevitably invaded by raging Chaos. Unmistakably, the temple and the king are social icons of the Center where the horizontal plan intersects with the vertical axis. Acting as poles, the two institutions enable a two-way communication system - therefore implying the king’s position at the Center of the Cosmos.“<sup>77</sup>

Představa mezopotámského chrámu jako středu světa má už dnes dlouhou historii (známý byl touto interpretací už M. Eliade), byla ale také zpochybňována.<sup>78</sup> Mander svůj koncept zakládá na vysoké míře oddělenosti božského světa a hlavně rozložení sfér lidí a bohů podle vertikální osy. Zejména v pozdějších dobách existuje v Mezopotámii představa světa členěného na sféry umístěné nad sebou, nicméně právě téma této práce zahrnuje také jiné vidění světa, v němž se vyskytují bohové přebývající v podstatě v našem světě (byť Dumuzi sám je alespoň oddělen od naší doby potopou) nebo, v případě těch zászvětních, za naším horizontem.

Zdá se ale, že chrám skutečně fungoval jako místo kontaktu mezi lidmi a bohy, počínaje obětní praxí, která zajišťovala boží přízeň, nezbytnou pro existenci města a státu. Umístění chrámu do samého středu města by zřejmě bylo problematické, je ale určitě důležité, že stál uvnitř hradeb a tím

---

76 PONGRATZ-LEISTEN, Beate. *Ina šulmi ĩrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akĭtu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1994, str. 25.

77 MANDER, Pietro. „Space-Time Connections in Aspects of Kingship in Ancient Mesopotamia“. *Anthropology and Philosophy* 3 (1999), str. 7.

78 Např. SMITH, Jonathan Z. *To Take Place. Toward Theory in Ritual.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, zejm. str. 16-17. Eliade podle Smithe svůj výklad zakládá na názvu jednoho konkrétního chrámového okrsku, jehož překlad Smith navíc považuje za chybný.

bylo město ochraňováno, tím mu byl zajišťován řád, závislý na boží přízni. Chrámy tedy fungovaly v podstatě jako určité pars pro toto – jedna budova svou činností zajišťovala řád všech ostatních budov příslušného prostoru. Za touto velmi zjednodušenou formulací se skrývá záměr: Mander totiž srovnává pozici a funkci krále a chrámu a myslím, že právě v tomto ohledu srovnatelné jsou. Král je oním zástupcem celé společnosti, který pro tuto zajišťuje řád a nese za její celek odpovědnost. Jeho činnost se zjevně odehrává uvnitř města, neboť se zajišťováním kultu snaží udržovat s bohy dobré vztahy pro celý svůj domov, a také tím, že své město udržuje stavbou – ve stavbě chrámu se oba tyto úkoly spojují. Cílem této práce je ukázat, že k této prostorové představě existoval ještě jeden, paralelní obraz, vyjadřovaný právě bohem Dumuzim. Ráda bych teď ale podrobněji načrtla významy stavby města.

Zmiňovaná představa města jako uspořádaného prostoru silně souvisí s tím, že bylo město vystavěno a nadále se stavbou rozvíjí. Symbolika stavby má v Mezopotámii široké souvislosti: boží právě takto tvoří svět, přinejmenším v jeho uspořádané formě, byť jí může předcházet jiná, chaotická forma existence. Pravděpodobně nejznámější kosmogonický mýtus Mezopotámie, Enúma eliš, popisuje původní stav světa jako mísení dvou personifikovaných pravodstev, která se nakonec pouští do války se svým potomstvem. Po skončení konfliktu vítězný bůh Marduk buduje a pořádá celý svět z ostatků vodní pramatky, vrcholem jeho díla je město Babylon, prezentované zde jako Mardukův příbytek, v němž „upevní svou vládu“,<sup>79</sup> jako svatyně a poradní místo bohů. Stavba města je důležitou událostí také v jiných kratších verzích stvoření světa, jako je mýtus o Charabovi,<sup>80</sup> ale také v několika rituálních textech, kde je stvoření světa připomínáno při stavbě chrámu. Například ve výrazně pozdějším textu, datovaném do poloviny 1. tisíciletí př.n.l. je stav před a po Mardukově stvořitelské činnosti odlišen právě tím, že po ní města, domy a svatyně stojí, zatímco před ní nikoli.<sup>81</sup>

V tom lze vidět silný argument pro souvislost chrámu s existencí řádu. Vyprávění o stvoření světa ve stavebních textech je ale zajímavé také propojením stavební činnosti bohů a lidí, kteří jako by tak v budování světa pokračovali. Nejde přitom jen o poetickou úvahu, ale o jasně vyslovenou představu: lidstvo je v několika textech stvořeno bohy právě proto, aby po nich převzalo jejich práci. Tento obraz je naznačen v Enúma eliš,<sup>82</sup> v sumerském mýtu Enki a Ninmah,<sup>83</sup> nejznámější je ale zřejmě jeho verze z Eposu o Atrachasisovi.<sup>84</sup> V tomto mýtu jde právě o práci na budování světa, kterou už těžce pracující bohové nechtějí dále snášet a kterou předávají lidem, místy je k lidskému

---

79 PROSECKÝ, Jiří. „Enúma eliš“ in *Slova do hlíny vepsaná*. Praha: Academia, 2010, str. 57, řádek V/124.

80 Tamtéž, „Mýtus o Charabovi“, str. 71-75.

81 Tamtéž, „Marduk stvořitel (Zaklínání při založení chrámu), např. str. 78-79, řádky 5-16.

82 Tamtéž, „Enúma eliš“, např. str. 58, řádky VI/5-8.

83 Tamtéž, „Mýtus o Atrachasisovi“, str. 257-258.

84 Tamtéž, např. str. 268-269, řádky I/174-197.

budování v menším měřítku dokonce přirovnávána, řeky Eufrat a Tigris jsou „kanály boží“ a podobně.<sup>85</sup> Stavbou, která se téměř vždy odehrává v rámci města, se tedy člověk podílí na budování celého světa a je to původní smysl jeho existence. Odpovědnost za to, že bude stavba pokračovat, a to v souladu s přáním bohů, nenese nikdo jiný než zástupce lidí, král.

Důrazu, který byl na královu stavební činnost kladen, jsme si vědomi také proto, že sami králové velmi rádi zdůrazňovali, co vše pro své město vystavěli a jakou radost tím udělali svým bohům. Dochovalo se množství královských nápisů, v rámci probíraného období zejména z doby sumerské renesance, které pojednávají o stavebních úspěších panovníka, nebo je alespoň používají jako jakýsi přívlastek: „Král XYZ, který postavil to či ono,..“ a podobně. Stavebními nápisy je pověstný zejména lagašský král Gudea z 22. století, jehož písaři vyprodukovali neobvyklé množství textů hovořících o jeho stavební činnosti.

Obraz krále jako stavitele podporuje i mytologie. V sumerském textu o smrti Bilgamese (tedy pozdějšího Gilgameše) bohové vítající jej v zásvětí shrnují úspěchy jeho vlády:

*„Pokud jde o tebe – všude jsi byl a znáš dobře cesty, cedrové kmeny jsi přivezl z ciziny, Chuvavu v lese udatně zabil, hraniční stély vztyčil, na věčné časy ses proslavil.<sup>86</sup> Také jsi božstvům založil chrámy a spatřil místo, kde Ziusudra přebývá. Božskou moc Sumeru, jež dávno upadla v zapomnění, obřady i zvyky jsi v zemi své obnovil. Jak ruce se omývají i ústa, jsi stanovil. Tys to byl, kdo po potopě všechno řádně řídil.“<sup>87</sup>*

Záslužné činy Bilgamese, za něž ho chválí sami bohové a které mu také mohou být útěchou ve smrti, zde sestávají ze získání zdrojů z dalekých krajin, které ho stálo úspěšný boj s tamním nebezpečím, budování Uruku a také zajišťování řádu skrze správné rituální chování k bohům. Zajímavé je, že v souvislosti se stavbou jsou výslovně zmíněny právě chrámy.

Nejnámější Gilgamešovou stavbou je ale městská zeď Uruku. V úvodu tak zvané Standardní babylonské verze eposu se píše: „Zbudoval hradbu Uruku hrazeného, posvátné Eanny přečistou pokladnici. Pohleď na onu hradbu, vlys(?) její podoben (napnuté) šňůře, uzři podnoží její, jemuž stejně nestvoří nikdo.“<sup>88</sup>

V textech Gudei i dalších stavebně plodných králů se nejčastěji hovoří o stavbě chrámů,

---

85 PROSECKÝ, Jiří. „Mýtus o Atrachasisovi“ in *Slova do hlíny vepsaná*. Praha: Academia, 2010, str. 263, řádky I/21-22.

86 Andrew George překládá tento řádek takto: „...having set up monuments for future days,...“ GEORGE, Andrew. „The Death of Bilgames“ in *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*. London: Penguin Books, 2000, str. 198, řádek M 55.

87 HRUŠKA, Blahoslav. „Bilgamesova smrt“ in *Epos o Gilgamešovi*. Jiří Prosecký, ed. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 320, řádky 52-61.

88 PROSECKÝ, Jiří. „Standardní babylonská verze“ in *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 87, řádky I/9-12.

zdůrazňována je ale právě i stavba městských zdí a o něco méně také zavlažovacích kanálů. Král svému městu stavbou zajišťuje zdroje, ochranu a možnost kontaktu s bohy a udržení jejich přízně. Má toho na starosti opravdu hodně.

Ochrana města či státu samozřejmě nespočívá jen ve stavbě zdí. Králové jsou také válečníky a byť jsou dlouhé popisy válečných tažení známe spíše z novoasyrského období, také králové 3. tisíciletí si zakládali na záznamech svých vítězství. Válečná činnost měla jistě ochranné konotace, ale souvisela také s dalším zmiňovaným úkolem, totiž zajištěním zdrojů. O Akurgalovi, lagašském králi 25. st., tedy čteme: „...*Elam and Subartu, the lands of timber and goods, he defeated.*“<sup>89</sup> Gilgamešova dobrodružná výprava a boj s mýtickým obrem pro získání zdroje vzácných dřevin může být metaforou pro tuto činnost.

## Pastýř na prahu stepi

Běžným sumerským slovem pro pastýře, které se také objevuje v Dumuziho přízviscích, byl pojem *s i p a*. Tento termín mohl podle H. Waetzoldta podobně jako jeho akkadský ekvivalent *rē'û* označovat pastýře různých typů a různých pozic ve správní hierarchii, „*allgemein der H(irt), Tierwärter, Herden- und Viehhofverwalter, im engeren Wortsinn der Schaf- und Ziegenh(irt)*“.<sup>90</sup> Zejména na základě hlavního způsobu využití chovaných zvířat (např. chov pro mléko, vlnu apod. vs. chov tažných zvířat) vykonávali pastýři svou práci v oblastech bližších či vzdálenějších osídlení.<sup>91</sup> Vzdálenější oblasti by zřejmě lépe odpovídaly představě divoké stepi, ale i v oblastech stepních se projevovala silná vazba na centrální dění, neboť tu své úředně spravované pastviny měly některé důležité instituce, a to zejména chrámy. Pastviny tedy nezahrnovaly jen pastýře odpovídající betlémské představě, ale také osoby úředně zdatné, které měly na starosti správu zdejších stád. Také tyto mohly být označovány pojmem *s i p a*, jak tvrdí R. McC. Adams, vztahuje přitom své úvahy zejména k oblasti Ummy v době třetí urské dynastie, v podstatě pouze o nich máme výraznější množství skutečných informací: „...close inspection of the types of actions reportedly taken strongly suggests that whatever involved directly working with animals was left almost entirely in the hands of anonymous lower orders of the population about whom the texts tell us almost nothing at all.“<sup>92</sup>

89 CDLI – *Archival View of P431075* [online]. Přeložil Daniel A. Foxvog.

<[https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P431075](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P431075)>, řádky 588-590.

90 WAETZOLDT, Hartmut. „Hirt A“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 4*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972-1975, str. 421.

91 Tamtéž.

92 ADAMS, Robert McC. „Shepherds at Umma in the Third Dynasty of Ur: Interlocutors with a World Beyond the Scribal Field of Ordered Vision“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49 (2006), str. 148.

Pokud texty poskytují více informací o Dumuziho pastýřství, naplňuje v nich mladý bůh pojem s i p a „v užším smyslu“, jako pastýř ovcí a koz. Vzhledem k tomu, že do pastvin v příbězích „odchází“ on sám i jeho příbuzné, aby se tu dozvěděly o jeho zmizení či smrti,<sup>93</sup> jeho pole působnosti bude zřejmě v oblastech, které jsou od ostatního osídlení vzdálenější. Dumuzi vystupuje jako romantický typ pastýře trávícího čas v pastvinách ve stepi, stejně tak je ale, jak je zřejmé z Dumuziho snu, prezentován jako majitel a správce salaše, ba jako svobodný pán. Hierarchie, které se mohou skrývat za pojmem s i p a , působí tedy v jeho postavě poněkud nerozlišeně, a podobně je tomu i pokud je metafora pastýřství rozvinuta v královské souvislosti: král je ochránce stáda a zařizuje pro své stádo vše potřebné. Jinými slovy vše je jeho zásluha, ale také zodpovědnost.

Bylo by možné navrhnout, že podobně jako král i pastýř měl svou realitu a svůj literární obraz. Pastýř jako postava v příbězích, a to nejen v Dumuziho případě, je obvykle tím druhem pastýře, který přebývá nejen mimo město, ale také dále od osídlení, je obyvatelem stepi. Příkladem budiž opět Epos o Gilgamešovi: příběh o postupné civilizaci Enkidua, který za Gilgamešem do města Uruku přichází z divočiny, je nesmírně zajímavý a obsažný v mnoha ohledech. Z hlediska probíraného tématu je však zásadní ta skutečnost, že ve Standardní babylonské verzi vede nevěstka Šamḫat Enkidua za účelem polidštění právě k pastýřům, kteří ho před vstupem do Uruku učí lidským způsobům. Jsou tu jakýmsi předstupněm města a civilizace, jsou její součástí, avšak stojí vně – a z Enkiduova hlediska jsou mezistupněm, spojnicí mezi městem a divočinou. Na paralelní Pennsylvánské tabulce přesvědčuje Šamḫat Enkidua k cestě k lidem (tedy právě pastýřům na blízké salaši) slovy, která Jiří Prosecký překládá jako „*Pojď, zvedni se ze země, na níž (jen) pastýř obcuje(?)*.“<sup>94</sup> Touto zemí je právě step a Enkidu musí projít „přes“ pastýře samotné, aby ji mohl opustit.

Na těchto příkladech i na příkladu Dumuziho se projevuje, že domácí vztah pastýřů vůči stepi není jen „složitější realitou“, která obrušuje hrany ideálních představ, nýbrž že tento jejich přístup je obsažen i v literárním zpracování pastýřského života. Znamená to, že step není vnímána absolutně negativně? Možná by v této chvíli bylo zajímavější neptat se, jaká je step, nýbrž jací jsou pastýři. V pastýřských příbězích vnímá čtenář step z pastýřského úhlu pohledu, jsou to oni, kteří dokáží tak nebezpečné prostředí zpracovat způsobem prospěšným celé společnosti. Pro Enkidua byli pastýři spojnicí mezi divočinou a civilizací, a to na rovině prostoru i jeho vlastního vývoje. To, že jsou „civilizovanými“ lidmi, spojenými jak s městem, tak s divočinou, jim dává zvláštní pozici, v níž

93 Viz např. KRAMER, Samuel N. „The Jolly Brother: A Sumerian Dumuzi Tale“. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1973), str. 243-251, kde do pastvin odchází Dumuzi sám; cesta ženských příbuzných pak např. JACOBSEN, T. „Recognition“ in *The The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987, str. 50-52.

94 PROSECKÝ, Jiří. „Pennsylvánská tabulka“ in *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 187, řádky 62-63.

mohou usmířovat tyto protiklady a „obrušovat“ jejich hrany už svou prostou existencí.

## Pastýřská metaforika v Mezopotámii

Ještě před pokusem o výklad toho, jak se řečené představy mohou propojovat v postavě Dumuziho, ale také na jejich propojení ve zmiňované metafoře vládce jako pastýře (neboť i Dumuzi je zde nahlížen jako její ztělesnění), bych ráda vložila stručný přehled výskytu této metaforiky v Mezopotámii, se zaměřením na diskutované období.

Idea krále jako pastýře se v Mezopotámii pravděpodobně vyskytovala už od raných dob. K pastýřské metaforice zřejmě může odkazovat už panovnický titul *n a m e š d a* (*n a m . š i t a*), který se objevuje v textech 4. tisíciletí, a který W. G. Lambert překládal jako „pán kyje“<sup>95</sup> – pastýř mohl i v pozdějších dobách třímat nějaký podobný nástroj, zbraň či hůl, tedy předmět blízký pro nás už typické pastýřské „berle“. Bylo již také zmíněno, že podle G. J. Selze se pastýř objevuje i v ikonografii jako nejstarší typ vyobrazení vládce. Ve třetím tisíciletí se pastýřská metaforika postupně stává velmi významnou, její nejběžnější formou jsou přízviska historických (i legendárních) králů, doplněná místy tím či oním adjektivem. Už ve 24. století král města Ummy, Lugal-zagesi, vyjadřuje naději, že navždy zůstane tím nejlepším pastýřem.<sup>96</sup> Velmi bohatá je na takové zmínky doba sumerské renesance. Urský král Šulgi o sobě prohlašuje „*I am Šulgi, good shepherd of Sumer.*“<sup>97</sup> Kromě „dobrých“ pastýřů se mezi králi velmi často vyskytovali také pastýři „praví“, jako lagašský vládce Gudea: „*The good shepherd Gudea is wise and able too to realise things.*“<sup>98</sup>

Pastýřský přídomek je užíván ve větách vyjadřujících velmi různé činnosti a vlastnosti panovníků, v každém případě je ale pastýřství krále vyjádřením vlády nad danou krajinou, a to často i doslova – mnohé sumersky psané texty používají pro panovníkův úkol v obecném smyslu výraz „*n a m . s i p a*“, který by se právě slovem „pastýřství“ dal přeložit.<sup>99</sup> Chvalozpěv isinského krále Iddin-Dagana tak začíná takto: „*Iddin-Dagan, in his majestic location An has decided a great fate for you, has made the just crown shine for you, has raised you to shepherdship over the Land, has*

95 SELZ, Gebhard J. „Guter Hirte, Weiser Fürst“ - Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma“. *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), str. 14-15.

96 ZÓLYOMI, Gábor. *The Vase Inscription of Lugal-Zagesi and the History of His Reign*. Seminář CEU-IAS, 23. 1. 2013, str. 1.

97 *A Praise Poem of Shulgi (Shulgi C): Translation* [online]. 2000. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24203.htm>>, řádek 105 (dle transliterace, v překladu je pouze označen oddíl řádků 85-111).

98 EDZARD, Dietz Otto. „Cylinder A“ in *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, Volume 3/1*. Gudea and His Dynasty. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997, str. 73, řádky VII/9-10.

99 *S i p a* je sumerský výraz pro pastýře, *n a m* je pak prefix pro tvorbu abstraktních pojmů.

*placed the foreign lands at your feet.*<sup>100</sup> Tento úryvek vychází z principu, který platí pro královský úřad obecně, a to z jeho podmíněnosti přízni božstev. Výše byla uvedena představa, že král jako zástupce svého lidu zodpovídá za to, že si bohové k jeho městu či zemi udrží pozitivní vztah. V tomto ohledu je ale velmi výrazná propojenost osudu města a osudu krále jako jednotlivce, neboť aby město vůbec mělo šanci si náklonnost bohů udržet, svého krále potřebuje, a to takového, jemuž samotnému jsou bozi nakloněni. Bohové přitom nemusí krále jen „průběžně schvalovat“, je nutné, aby ho už na samém počátku k „pastýřství“ vyvolili, tak jak to ukazuje uvedený citát i některé další texty.

Souvislost boží přízně vůči králi a městu je velmi silná ve zmiňovaných městských žalozpěvech, které oplakávají zkázu konkrétních měst nebo říší a doufají v jejich obnovu, a stejně tak i v emesalových žalozpěvech podobné tematiky. Právě v prvním z těchto žánrů je také velmi explicitní králův „pastýřský“ vztah k prostoru jeho města či země. Nejen že on je zde pastýřem, ale i jeho (zničené) město nese příslušné označení: „*Like a shepherd's sheepfold it has been uprooted.*“<sup>101</sup> Za ovčín či salaš považují město i některé balažy.<sup>102</sup> Takové přízvisko pro města používají navíc i další texty, Uruk tak na několika místech označuje Standardní byblyonská verze Eposu o Gilgamešovi: „(...) *he* (t.j. Gilgameš) *who is shepherd of Uruk-the-Sheepfold (...)*“<sup>103</sup> Doplňme pak, že se v městských žalozpěvech mohou k celému městu či ke svým chrámům a svatyním jako ke „své“ salaši vztahovat také bohové - „*Enlil has abandoned the shrine Nibru and has let the breezes haunt his sheepfold.*“<sup>104</sup> (Velice nápadný je zde vítr foukající prázdnou budovou, obraz velmi podobný dramatickému konci Dumuziho snu). Bohové jsou přitom nazýváni pastýři i v některých dalších textech, právě bůh Enlil je takto nazýván poměrně často,<sup>105</sup> přičemž u něj by toto přízvisko mohlo souviset s jeho zvláštním vztahem ke královské roli,<sup>106</sup> ale i jiní, jako například solární bůh Utu.<sup>107</sup>

100 *A Praise Poem of Iddin-Dagan (Iddin-Dagan B): Translation* [online]. 2000.

<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr2532.htm>>, řádky 1-4.

101 *The Lament for Urim: Translation* [online]. 1999. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr222.htm>>, řádek 131 (dle transliterace, v překladu je pouze označen oddíl řádků 123-132).

102 Např. COHEN, Mark E. „It Touches The Earth Like a Storm“ in *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, vol. I*. Potomac, Maryland: Capital Decisions Limited, 1988, str. 137, řádek 60.

103 GEORGE, Andrew. „Edition of the Standard Babylonian Epic.“ in *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2003, str. 543, řádek I/71. Jiří Prosecký překládá: „*On pastýřem je Uruku hra[zeného]*“ (PROSECKÝ, J. „Standardní babylonská verze“ in *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 89, řádek I/71), Georgeův překlad mi ale připadá výslovnější. Slovo *supūru*, které je v textu užito, je ve slovnících běžně překládáno jako ohrada pro zvířata, ovčín apod.

104 *The Lament for Urim: Translation* [online]. 1999. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr222.htm>>, řádek 4 (dle transliterace, v překladu je pouze označen oddíl řádků 1-8).

105 Například *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: A tigi to Nergal (Nergal C)* [online]. 2000.

<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.15.3#>>, řádek 42: „*Enlil, shepherd of the black-headed*“

106 Viz např. NÖTSCHER, Friedrich. „Enlil“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 2*. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1938, str. 384.

107 Např. *Lugalbanda in the mountain cave: translation* [online]. 1999.

Pastýřství tedy mezi bohy zjevně nepatří jen Dumuzimu, je ale v jeho případě obvykle poněkud výslovnější. Popsali jsme, jakým způsobem Dumuzi jako ztělesnění pastýřské metafory představuje obě její složky, a také některé způsoby, jimiž tyto role v ní obsažené fungují v prostoru města a stepi. Tyto charakteristiky se nyní pokusím propojit, tedy najít v představě Dumuziho pastýřství spojitost s prostorovou představou krále, nastínit, jakou její podobu vyjadřuje, případně čím ji doplňuje, a zauvažovat nad tím, zda by bylo možné navržené královské charakteristiky potenciálně vyjadřované Dumuzim nalézt i mimo přímou souvislost s tímto božstvem.

### **Pastýřská metafora v Dumuziho pojetí a král v chaosu**

Je-li přijata představa města jako salaše či ovčí ohrady a na jejím základě pak Dumuziho ovčín v obrazech z jeho života pojednáván jako metaforické ztvárnění města, vyplývá z toho, že svůj vztah k městu bude Dumuzi vyjadřovat na dvou rovinách. V první řadě je pastýřem, který vůči městu stojí v podobné pozici jako další, přinejmenším literární pastýři, žije tedy vně města, ve stepi, která město obklopuje. Kromě toho má však také jistý vztah ke své salaši, kterýžto může být metaforou pro vztah krále-pastýře k jeho městu či zemi a lidu. Tento druhý vztah není tak přímočaře vnější, neboť Dumuziho salaš je mu domovem, o který pečuje jsa v něm samém. Je ale zároveň tím, kdo salaš s vnějším světem spojuje a chrání ji před jeho nebezpečími, třímaje v rukou berlu či dokonce kyj.

V první jmenované rovině se alespoň podle mého soudu nenachází výslovný prostorový vztah k vnitřnímu městu. Dumuzi ani jiný pastýř jeho typu přímo uvnitř města neoperuje a jeho vazba k městu spočívá spíše v jistém druhu podpory a spolupráce s ním, která je umožněna právě onou vnější pozicí. V jedné z předchozích podkapitol už byla naznačena myšlenka, že vnějšíkový prostorový vztah ideálního pastýře vůči městu mu dává možnost tím či oním způsobem vnější svět pro město zpracovávat. Nejzřetelnější podobou plnění tohoto úkolu je zřejmě zemědělská produkce a zásobování celé společnosti jejími výsledky, kterýžto obraz využívá i Dumuziho narativ a v souvislosti s ním vysvětlují někteří moderní autoři také určité součásti Dumuziho kultu, jako například Cohen, který spojuje načasování Dumuziho svátku s ročním cyklem růstu vegetace a chovu ovcí apod.<sup>108</sup> Vyskytuje se však také abstraktnější forma zpracování toho, co přichází z vnějšku, z divočiny, jak ilustruje zmiňovaná scéna z Eposu o Gilgamešovi, v níž je pastýřská usedlost výslovným mezistupněm mezi stepí a městem, mezi divokostí a civilizovaností Enkidua. I

---

<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1821.htm>>, řádek 240: „*Utu, shepherd of the land*“.

108 COHEN, Mark E. „Observations on the Festivals and Rituals of Dumuzi/Tammuz“ in *A Common Cultural Heritage. Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L. Eichler*. Grant Frame et al., ed. Bethesda: CDL Press, 2011, např. str. 256-258.



když divoký a agresivní, ale později milovaný Enkidu není tak typickým a jednoznačným symbolem nebezpečí jako jiné bytosti a síly, které mohou ze stepi přicházet – nebo v ní zabíjet pastýřské bohy –, je snad možné převzít schéma této scény i pro jiné a přímočařejší podoby stepních hrůz a vnímat pastýře jako toho, kdo stojí venku a vystavuje se jim, zatímco zbytek populace dlí v bezpečí za hradbami. Pastýři z Eposu o Gilgamešovi pomáhají Enkiduovi se vyvinout a projít do města – nebylo by však možné jejich činnost vyložit i z opačné perspektivy, tedy že přeci jen poněkud nebezpečného Enkidua pastýři přetvoří tak, aby byl pro město méně ohrožující? Představu, že kontakt s nebezpečím je devizou pastýřů by přece právě Dumuziho příběh mohl podpořit, jako výraz toho, že plnění pastýřského úkolu v obecném smyslu nese svá rizika.

Ve vztahu ke své salaši je Dumuzi osobou, která pobývá v jejím středu, pečuje o ni a nese odpovědnost za její osud. Pro pasoucí se stádo je však pastýř také ochráncem před nebezpečím, kterým by mu mohla step hrozit, a proto s tímto nebezpečím také vstupuje do kontaktu – pro své stádo, ale i pro skutečné město a jeho blaho. I zde tedy stojí vně a vnější vztah je proto tím, co je v Dumuziho schématu oběma rovinám společné. A je to zjevně právě tato vnějškovost, která mu přináší i smrt: Dumuzi se vystavuje nebezpečí, aby ochránil své stádo, vystupuje proto ze své salaše, ze své ohrady – a na jiné úrovni tak setrvává mimo bezpečí městských hradeb.

Zajímavé také je, že Dumuziho smrt spojuje i obě jeho role, obě stránky metafory. Dumuzi umírá jako pastýř ve stepi, jako král je pak dávno mrtvým předkem a patronem živých králů. Pokud lze krále skutečně vykládat jako zmiňované pars pro toto, tedy zástupce svého lidu a města pro kontakt s božským světem, nebo přinejmenším pokud je jeho funkce takto formulována, nezní nakonec její popis podobně jako popis výše uvedeného úkolu pastýřova, tedy kontakt s jiným a vnějším? Kontakt s božstvy odpovídá tomuto výslovněji prostorovému vztahu spíše obrazně a hlavním tématem této práce by měly být právě vazby prostorové. I pro ně už však byly naznačeny některé možné paralely.

Král je tím, kdo staví, jak bylo rozvedeno výše, pracuje tak s vnitřním prostorem města, v němž v takovém případě zůstává, ale i zde do kontaktu s vnějším prostorem symbolicky vstupuje stavbou hradby, jednou z nejdůležitějších stavebních odpovědností krále. Mimo stavební rovinu pak jeho komunikace s vnějším světem, zástupná pro jeho domov, spočívá v činnosti válečné, jejímž cílem je ochrana, ale také získávání zdrojů. Takový obraz zřetelně podává Gilgamešova dobrodružná výprava s Enkiduem do Cedrových hor, která popisuje jeho dlouhou cestu za hranice domovského města. Dumuzi získává zdroje pro město jako zemědělec, to jest jako pastýř, a s touto rolí by mohly souviset i jeho vegetační konotace. Jeho tragický konec však naznačuje, že tento způsob zajišťování zdrojů města nemusí být o nic méně dobrodružný a nebezpečný než cesta do Libanonu.

Jan Keetman navrhuje velmi zajímavý výklad Enkiduovy postavy jako jakéhosi „přirozeného“ pastýře,<sup>109</sup> který během příběhu postupně pečuje o divokou zvěř, s pastýři pak o zvěř domácí a nakonec má v úmyslu postarat se o lid Uruku. Nejprve zamýšlí zbavit urucké obyvatelstvo jejich více než špatného pastýře Gilgameše, který na počátku eposu působí jako tyran. Poté však v Gilgamešovi rozpozná povolnost ke královskému úřadu<sup>110</sup> a začne pomáhat jemu. Pravdou je, že Gilgameš je ve výsledku vnímán jako výjimečný člověk a hlavně král, jehož zásluhy už byly jmenovány výše, připomeňme však, že k nim náleží také stavba hradby a získávání zdrojů ze vzdálených krajin. Gilgameš tedy také představuje královský kontakt s vnějším světem a dokonce se v jeho příběhu hovoří o nebezpečích, která z něj plynou. Rozdíl mezi ním a Dumuzim však tkví zejména v tom, že Gilgameš v důsledku tohoto kontaktu neumírá. Otázka, zda v jeho přežití může hrát nějakou roli, že kvůli prohřeškům obou dobrodruhů umírá „alespoň“ Enkidu, by zřejmě bohužel vyžadovala přílišné vybočení z hlavního tématu této práce.

Už v úvodní kapitole byla zmíněna koncepce Mary Douglas, která v *Purity and Danger* spojuje neřád s potencialitou a z ní plynoucí mocí, která může být řádu nebezpečná i prospěšná. Říká také: „To have been in the margins is to have been in contact with danger, to have been at a source of power.“<sup>111</sup> Myslím tedy, že mezopotámský král přelomu třetího a druhého tisíciletí mohl jako zástupce společnosti, tedy jako složka kulturního systému, vstupovat pro společnost i kulturu na řečené hranice a pomáhat pro ně neřád zpracovávat – *jako* pastýř a *tak jako* pastýř. Pastýřský i královský bůh Dumuzi vyjadřoval právě tento princip, ale (na rozdíl od Gilgameše) ukazuje nejhorší možný výsledek tohoto snažení – pastýřovu/královu vlastní smrt a z ní plynoucí zkázu salaše/města. Je v podstatě jakýmsi varováním – avšak nejen tím. Přestože Dumuzi na první pohled ve svém úkolu selhává, po své smrti se stává patronem živých králů, těch, kteří pravděpodobně doufají, že dokáží plnit jeho úkol a stát na hranicích neřádu, aniž by skončili tak jako on.

Ba co víc, někteří králové se Dumuzim přímo stávali ve chvílích, kdy vstupovali do kontaktu s oním dalším typem jiného, s nímž měl král svůj lid spojovat, totiž s božským světem, konkrétně s bohyní.

## **Dumuziho smrt a jeho vztah s Inannou a Ištar**

Tato závěrečná podkapitola možná poněkud vybočuje z prostorového rozboru, její téma je však pro Dumuziho postavu velmi důležité a nese několik zajímavých paralel a možná i souvislostí s již

109 KEETMAN, Jan. „Textgeschichte oder Intention? Enkidu als wilder Hirte und Vorbild des Königs in šūtur eli šarrī“. *Bibliotheca Orientalis* 67 (2010), výslovně na str. 271.

110 Tamtéž.

111 DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London & New York: Tylor & Francis e-Library, 2001, str. 98.

navrženými výklady.

Jak bylo řečeno, králové se v jistých epochách snažili vstoupit do kontaktu s božským světem skrze posvátný sňatek s bohyní, a to ve ztotožnění s Dumuzim. Pravdou je, že už spojení s Inannou, nebo i jinou bohyní, je kontaktem s božským samo o sobě. Bohyně však také může působit jako ta, která spojuje s božským světem jako celkem. Ve zmiňovaných žalozpěvech za zničená města, kde dochází ke zkáze konkrétních historických měst skrze nepříznivá rozhodnutí bohů, kteří města zároveň opouští, mívají někdy bohyně zvláštní roli, a to nejen roli hlavních plaček. V žalozpěvu za město Ur je bohyně Ningal nazývána jeho královnou, jejíž prosby vůči dalším bohům jim nezabránily ve zničení „jejího“ města:

*„Truly I shed my tears before An. Truly I myself made supplication to Enlil. "Let not my city be destroyed," I implored them. "Let not Urim be destroyed," I implored them. "Let not its people perish," I implored them. But An did not change that word. Enlil did not soothe my heart with an "It is good -- so be it".“<sup>112</sup>*

V uruckém žalozpěvu je v závěrečném hymnu promlouváno k Inanně, kterou text prosí, aby nechala krále Išme-Dagana přinést jí oběti a vyjádřit jí úctu, hymnus pak končí prosbou o přimluvu

*„He has brought a lament (as) offering to you. If [you wish to hear(?)] everything that happened to Sumer and Akkad, to Uruk, the aggrieved place, whatever has been revealed to him - (then) let your best singers perform songs there. If the Anunna-gods emerge tearfully, (then,) "the way it was at the time when heaven and earth came about, of that time nothing shall be changed!"-let them promise it to us.“<sup>113</sup>*

Vize bohyně v podobné roli se pak velmi často vyskytuje i v žalozpěvech žánru balaň.<sup>114</sup> Existovala tedy představa, že kráľi nakloněná bohyně se mohla u dalších božstev přimlouvat za své město a že ji k této činnosti mohl přimět sám král.

Zde má bohyně vskutku pozitivní funkci. Zejména u Inanny i s ní se prolínající Ištar je tu ale i druhá stránka, plynoucí snad z toho, že bohyně sama je oním jiným a sama je zdrojem nebezpečí, čehož je Dumuzi živým (a později mrtvým) důkazem. V mnoha zdrojích Inanna pouze hořce oplakává Dumuziho smrt, podobně jako v městských žalozpěvech truchlí bohyně za zničené město, a nenese špetku podezření. Nezapomínejme však, že to byla právě ona, kdo v Sestupu Inanny do

---

112 *The Lament for Urim: Translation* [online]. 1999. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr222.htm>>, řádky 144-150.

113 GREEN, Margaret W. „Uruk Lament“. *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984), str. 276, řádky 12.24-12.30.

114 COHEN, Mark E. „It Touches The Earth Like a Storm“ in *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, vol. I. Potomac, Maryland: Capital Decisions Limited, 1988, str. 35.

podsvětí svrhl Dumuziho do říše mrtvých. Bohyně tak činí ve velkém vzteku proto, že kvůli jejímu zmizení ze světa Dumuzi dostatečně netruchlil – tedy v jistém smyslu proto, že jí nevyjádřil dostatečnou lásku a úctu. To je docela typický způsob, jak si pohněvat božstvo. Nepřízeň bohyně má pak za následek, že člověk ztrácí přímluvu mezi bohy, jejichž soud může ničit celé země – jak také vyplývá z výše popsaného schématu. Nebezpečná je ale také bohyně sama. Zainab Bahrani o Ištar říká: „As the rhetorical figure of difference, she is the place of all extremes; she is all that is in excess or out of control.“<sup>115</sup> Věčný zdroj srovnání Gilgameš už jako sumerský Bilgames odmítá Inanninu lásku<sup>116</sup> a ve Standardní babylonské verzi ji, teď už pro Ištar, zdůvodňuje výčtem milenců, jimž přinesla zkázu<sup>117</sup> – selhali tito všichni? Rituál posvátného sňatku snad dokazoval, že existoval způsob, jak s bohyní vyjít bez negativních důsledků. Úžasný Gilgameš, který překonává všechny nástrahy světa, kromě té nejzazší, smrti, se však této konkrétní nástraze úmyslně vyhýbá, a raději (a úspěšně) snáší pomstu bohyně, než aby vstupoval v přímý kontakt s ní. Dumuzi do tohoto kontaktu s nebezpečnou bohyní vstupuje a je jím zničen. Jako by tito dva legendární králové byli opačnými extrémami, mezi nimiž musí ti skuteční najít rovnováhu.

## ZÁVĚR

Cílem této práce bylo nahlédnout postavu mezopotámského božstva Dumuziho jako ztělesnění důležité předovýchodní metafory popisující krále jako pastýře, zasadit jej skrze obsažené role do významových souvislostí zdejších představ o horizontálním prostoru a pokusit se na základě těchto kroků navrhnout charakteristiky, které zmíněná metaforika skrze Dumuziho připisuje ideálnímu obrazu krále. V případě obou Dumuziho rolí, tedy krále i pastýře, jsem se pokoušela srovnat a propojit způsoby, jakými jsou vyjádřeny v samotné postavě Dumuziho, s představami, které jim lze přiřadit mimo Dumuziho kontext.

Na základě tohoto snažení v mnohvrstevnatém Dumuziho charakteru vyvstal obraz, který se týká zejména vztahu královské osoby k divokému světu za hradbami bezpečného města, jemuž vládne, a ukazuje krále jako člověka, který jako zástupce svého lidu s tímto nebezpečím komunikuje, zřejmě proto, že komunikace s vnějškem či jinak řečeno neřádem je pro blahobyt města nepostradatelná.

---

115 BAHRANI, Zainab. „The Whore Babylon: Truly All Women and of Infinite Variety“. *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 (2000), str. 102.

116 HRUŠKA, Blahoslav. „Bilgames a nebeský býk“ in *Epos o Gilgamešovi*. Jiří Prosecký, ed. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, str. 288–290, zejm. řádky M20–A14.

117 GEORGE, Andrew. „Edition of the Standard Babylonian Epic“ in *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2003, str. 621–623, řádky VI/44–79.

Dumuzi není jedinou postavou, která tuto funkci krále vyjadřuje, jeho specialitou je ale jeden z jeho literárně „nejatraktivnějších“ aspektů, totiž tragická předčasná smrt. V té jako by ukazoval rizika, s nimiž je ono nezbytné plnění královského úkolu stejně nezbytně spojeno. Obecněji řečeno a s přihlédnutím ke konceptu závislosti města a jeho řádu na královském jedinci, jako by si v Dumuziho příběhu mezopotámská kultura uvědomovala, jak nezbytná je pro ni komunikace s jiným a nebezpečným a také, s patřičnou hrůzou a melodramatičností, na jak křehkých základech vlastně celý její řád stojí a jak esenciální pro ni je, aby král svůj úkol plnil dobře – a byl dobrým pastýřem.

Navzdory smutnému konci Dumuziho „kralování“ však Mezopotámci tohoto boha nezavrhlí jako toho, který selhal. Naopak má své místo v důležitých momentech královské ideologie, a to i tam, kde aktuální král komunikuje s dalším druhem „jiného“. Stává se pak dokonce archetypálním mrtvým králem, který patří ke slavné minulosti dynastie, který pomáhá králům zemřelým v nedávné době, aby se také mohli stát věčně připomínanými „památníky“ historie. Dumuzi je varováním, bere na sebe tragický osud, který může krále a jeho město či zemi potkat, a obrací svůj příběh v co nejpozitivnější důsledky pro reálné osoby. Je mýtickou postavou, která selhává, aby mohla odpovídajícím příslušníkům své kultury pomoci se podobného konce vyvarovat. Dumuziho vazby k nebezpečím cizího prostoru jsou jednou z rovin, na níž mladý bůh tuto funkci plní.



# BIBLIOGRAFIE

## Primární prameny

ALSTER, Bendt. *Dumuzi's Dream*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1972. ISBN 87 500 12037.

ALSTER, Bendt. „A Dumuzi Lament in Late Copies“. *Acta Sumerologica* 7 (1985), s. 1-9.

ALSTER, Bendt. „Inanna Repenting. The Conclusion of Inanna's Descent“. *Acta Sumerologica* 18 (1996), s. 1-18.

*A Praise Poem of Iddin-Dagan (Iddin-Dagan B): Translation* [online]. 2000.  
<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr2532.htm>>.

*A Praise Poem of Shulgi (Shulgi C): Translation* [online]. 2000.  
<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr24203.htm>>.

BEHRENS, Hermann. *Die Ninegalla-Hymne: die Wohnungnahme Inannas in Nippur in altbabylonischer Zeit*. Stuttgart: Steiner, 1998. Freiburger altorientalische Studien. ISBN 3-515-06478-8.

*CDLI – Archival View of P431075* [online]. Přeložil Daniel A. Foxvog.  
<[https://cdli.ucla.edu/search/archival\\_view.php?ObjectID=P431075](https://cdli.ucla.edu/search/archival_view.php?ObjectID=P431075)>.

COHEN, Mark E. *Sumerian Hymnology – The Eršemma*. Cincinnati: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, 1981. ISBN 0-87820-601-9.

COHEN, Mark E. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, vol. I*. Potomac, Maryland: Capital Decisions Limited, 1988. ISBN 0-9620013-0-9.

COHEN, Mark E. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia, vol. II*. Potomac, Maryland: Capital Decisions Limited, 1988. ISBN 0-9620013-1-7.

EDZARD, Dietz Otto. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods, Volume 3/1. Gudea and His Dynasty*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 1997. ISBN 0-8020-4187-6.

FARBER, Walter. *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi - Attī Ištar ša ḫarmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner, 1977. ISBN 3515026045.

FARBER, Walter. *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* Winona Lake: Eisenbrauns, 2014. ISBN 978-1-57506-258-7.

GABBAY, Uri. *The Eršemma Prayers of the First Millenium BC*. Wiesbaden: Harassowitz, 2015. ISBN 978-3-447-06847-5.

GEORGE, Andrew. *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*. London: Penguin Books, 2000. ISBN 0-14-044721-0.

GEORGE, Andrew. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume I*. Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-927841-5.

GEORGE, Andrew. *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Volume II*. Oxford: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-927842-3.

GREEN, Margaret W. „The Eridu Lament“. *Journal of Cuneiform Studies* 30/3 (1978), s. 127–167.

GREEN, Margaret W. „Uruk Lament“. *Journal of the American Oriental Society* 104/2 (1984), s. 283–279.

JACOBSEN, T., „Inanna and Bilulu“. *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), s. 160–187.

JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973. 4. vyd. ISBN 0-226-62273-8.

JACOBSEN, Thorkild. *The Harps That Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven and London: Yale University Press, 1987. ISBN 0-300-07278-3.

KRAMER, Samuel Noah. „Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts“. *Proceedings of the American Philosophical Society* 107/6 (1963), s. 485-527.

KRAMER, Samuel N. „The Jolly Brother: A Sumerian Dumuzi Tale“. *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 5 (1973), s. 243-251.

KRAMER, Samuel N. „The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version“. *Anatolian Studies* 30 (1980), s. 5-13.

*Lugalbanda in the mountain cave: translation* [online]. 1999.  
<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr1821.htm>>.

PROSECKÝ, Jiří, ed. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003. ISBN 80-7106-517-X.

PROSECKÝ, Jiří. *Slova do hlíny vepsaná*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1893-9.

PROSECKÝ, Jiří. *Když království sestoupilo z nebes*. Praha: Academia, 2015. ISBN 978-80-200-2471-8.



SEFATI, Yithzak. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan : Bar-Ilan University Press, 1998. ISBN 965-226-203-X.

SLADEK, William R. *Inanna's Descent to the Netherworld. The Johns Hopkins University, PhD., 1974 Language and Literature, gene*. Ann Arbor: [s.n.], 1974.

STEINKELLER, Piotr. „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List“ in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Walther Sallaberger, Konrad Volk, Annette Zgoll, ed. Wiesbaden: Harassowitz, 2003. S. 151–180. ISBN 3-447-04659-7.

*The Sumerian King List – Livius* [online]. 2006, poslední revize 21.8.2016. <<http://www.livius.org/sources/content/anel/266-the-sumerian-king-list/?>>.

VANSTIPHOUT, Herman L. J. *Epics of Sumerian Kings*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. ISBN 1-58983-083-0.

*The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: The building of Ningirsu's temple (Gudea, cylinders A and B)* [online]. 1998. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.7#>>.

*The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: A Tigi to Nergal (Nergal C)* [online]. 2000. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.15.3#>>.

*The Lament for Urim: Translation* [online]. 1999. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section2/tr222.htm>>.

## **Sekundární prameny**

ADAMS, Robert McC., „Shepherds at Umma in the Third Dynasty of Ur: Interlocutors with a World Beyond the Scribal Field of Ordered Vision“. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 49 (2006), s. 133-169.

ALSTER, Bendt. „Mythology of Mourning“. *Acta Sumerologica* 5 (1983).

ALSTER, Bendt. „Tammuz/Dumuzi“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 13–5./6. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012. S. 433–439. ISBN 978-3-11-026604-7.

BAHRANI, Zainab. „The Whore Babylon: Truly All Women and of Infinite Variety“. *NIN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 (2000), s. 95–106.

COHEN, Mark E. „Observations on the Festivals and Rituals of Dumuzi/Tammuz“ in *A Common Cultural Heritage. Studies on Mesopotamia and the Biblical World in Honor of Barry L. Eichler*. Grant Frame et al., ed. Bethesda: CDL Press, 2011. S. 255-265. ISBN 9781934309377.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London & New York: Tylor & Francis e-Library, 2001, str. 95nn.

FRAZER, James George. *Adonis, Attis, Osiris. Volume I*. London: Macmillan and Co., 1922. 3. vyd.

FRITZ, Michael M. '... und weinten um Tammuz'. *Die Götter Dumuzi-Ama'ušumgal'anna und Damu*. Münster: Ugarit-Verlag, 2003. ISBN 3-934628-42-7.

GABBAY, Uri. *Pacifying the Hearts of the Gods. Sumerian Emesal Prayers of the First Millenium BC*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014. ISBN 978-3-447-06748-5.

HEFFRON, Yağmur. *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses – Inanna/Ištar (goddess)* [online]. 2016. <<http://oracc.museum.upenn.edu/amgg/listofdeities/inanaitar/>>.

JACOBSEN, Thorkild. *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1970. ISBN 674-89810-9.

JACOBSEN, Thorkild. „Fourth Millennium Metaphors. The Gods as Providers: Dying Gods of Fertility“ in *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Yale University Press, 1976. ISBN 0-300-02291-3.

KATZ, Dina. „How Dumuzi Became Inanna's Victim. On the Formation of "Inanna's Descent"“. *Acta Sumerologica* 18 (1996), s. 93-102.

KATZ, Dina. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press, 2003. ISBN 1883053-773.

KEETMAN, Jan. „Textgeschichte oder Intention? Enkidu als wilder Hirte und Vorbild des Königs in šūtur eli šarrī“ . *Bibliotheca Orientalis* 67 (2010), s. 269-276.

KREBERNIK, Manfred. „Drachmutter und Himmelsrebe? Zur Frühgeschichte Dumuzis und seiner Familie“ in *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Walther Sallaberger, Konrad Volk, Annette Zgoll, ed. Wiesbaden: Harassowitz, 2003. S. 151–180. ISBN 3-447-04659-7.

KUTSCHER, Raphael. „The Cult of Dumuzi/Tammuz“ in *Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to Pinhas Artzi*. Jacob Klein, Aaron Skaist, ed. Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1990. S. 29–44. ISBN 965-226-100-9.

LAMBERT, W. G. “Review of Farber, *Beschwörungsrituale*”. *Archiv für Orientforschung* 26 (1978–1979), s. 108-110.

MANDER, Pietro. „Space-Time Connections in Aspects of Kingship in Ancient Mesopotamia“ . *Anthropology and Philosophy* 3 (1999), s. 6-13.

MEEK, Theofile James. „Canticles and the Tammuz Cult“. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 39/1 (1922), s. 1-14.

METTINGER, Tryggve N.D. *The Riddle of Resurrection: Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001. ISBN 91-22-01945-6.

NÖTSCHER, Friedrich. „Enlil“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 2. Berlin/Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1938. S. 382-387. ISBN 3-11-004450-1.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate. *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1994. ISBN 3-8053-1594-5.

SCURLOCK, J. A. „New Light on the Mourning Rites for Dumuzi?“. *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 86 (1992), s. 53-67.

SCURLOCK, J. A. „Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia“ in *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Jane Hill et al., ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013. S. 151–182. ISBN 978-1-934536-64-3.

SELZ, Gebhard J. „Five Divine Ladies: Thoughts on Inanna(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the Origin of the Title "Queen of Heaven"“. *NiN: Journal of Gender Studies in Antiquity* 1 (2000), s. 29–62.

SELZ, Gebhard J. „"Guter Hirte, Weiser Fürst" - Zur Vorstellung von Macht und zur Macht der Vorstellung im altmesopotamischen Herrschaftsparadigma“. *Altorientalische Forschungen* 28 (2001), s. 8-39.

SELZ, Gebhard J. „The Divine Prototypes“ in *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Nicole Brisch, ed. Chicago: The University of Chicago, 2008. S. 13-32. ISBN 1-885923-55-4.

SELZ, Gebhard J. „Dumuzi(d)s Wiederkehr?“ in *He Has Opened Nisaba's House of Learning: Studies in Honor of the Åke Waldemar Sjöberg on the Occasion of His 89th Birthday on August 1st 2013*. Leonard Sassmannshausen, Georg Neumann, eds. Leiden: Brill, 2014, s. 201-215. ISBN 9004260749.

SELZ, Gebhard J. „Raum, Raumordnung und sozio-politische Identitäten im frühen Mesopotamien“ in *Raum-Ordnung: Raum und sozio-politische Ordnungen im Altertum*. Sebastian Schmidt-Hofner, Claus Ambos, Peter Eich, eds. Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2016. S. 301-324. ISBN 978-3-8253-6429-8.

SMITH, Jonathan Z. *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. ISBN 0-226-76361-7.

WAETZOLDT, Hartmut. „Hirt A“ in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 4. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972-1975. S. 421-425. ISBN 3-11-006772-2.

WIGGERMANN, Frans A. M. „The Image of Dumuzi. A Diachronic Analysis“ in *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch*. Jeffrey Stackert, Barbara Nevling Porter, David P. Wright, eds. Bethesda: CDL Press, 2010. S. 327-350. ISBN 1934309265.

WIGGERMAN, Frans A. M. „Sichtbare Mythologie: Die symbolische Landschaft Mesopotamiens.“ in *Arbeit am Mythos: Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart*. Annette Zgoll, Reinhard G. Kratz, ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013. S. 109-132. ISBN 978-3-16-151800-3.

WOODS, Christopher. „At the Edge of the World: Cosmological Conceptions of the Eastern Horizon in Mesopotamia“. *Journal of the Ancient Near Eastern Religions* 9/2 (2009), s. 183–239.

ZÓLYOMI, Gábor. *The Vase Inscription of Lugal-Zagesi and the History of His Reign*. Seminář CEU-IAS, 23. 1. 2013.