

**UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE**

**Husitská teologická fakulta**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

**Základní představy o stvoření světa a člověka v biblických textech  
a vybraných mýtech starého Předního Východu**

**Basic Images of Creation of the World and Man in the Bible and  
Myths of the ancient Near East**

Katedra religionistiky

Husitská teologie v kombinaci s religionistikou

Prezenční forma studia

Vedoucí práce

**Prof. PhDr. Blahoslav Hruška, Dr.**

Autorka:

**Kateřina Klikarová**

**Praha 2008**

## **Poděkování:**

Prof. PhDr. Blahoslavu Hruškovi, Dr., vedoucímu práce, za laskavé vedení, cenné rady a poskytnutí dosud nepublikovaných materiálů.

Rodině a přátelům za svatou trpělivost.

## Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem „Základní představy o stvoření světa a člověka v biblických textech a vybraných mýtech starého Předního Východu“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 30. 6. 2008

Podpis.....  
*Kateřina Klíková*

## **Anotace**

Předkládaná práce je komparací biblického mýtu o stvoření především ve formě, v jaké je zapsán v prvních dvou kapitolách knihy Genesis, s vybranými mýty starého Předního Východu. Jsou to příběhy, které se utvářely na stejné půdě jako Bible a jsou tak jedinečným dokladem jejího vývoje. Srovnání ukazuje paralely mezi různými příběhy starověké Mezopotámie, Kanaánu a Egypta, na jejichž základě vyvstává jedinečnost poselství bible. Stvoření světa je probráno chronologicky podle schématu první kapitoly knihy Genesis s důrazem na vybrané aspekty, zejména původní chaos, nastolení řádu, ráj, stvoření slovem, zformováním z hlíny, vyrašením ze země. Stvoření člověka se zabývá především způsoby stvoření, vztahem lidí a nebeské sféry, údělem člověka a jeho rolí ve světě. Na základě těchto komparací vyvstává jedinečnost biblického podání i zbožnosti.

## **Klíčová slova**

Mytologie, srovnání, starý Přední Východ, stvoření světa, původní chaos, kosmický řád, ráj, stvoření člověka, úděl lidí

## **Annotation**

This work is a comparison of a biblical myth about the creation in the form in which it's recorded in the first two chapters of the book of Genesis, with selected myths of the ancient Near East. These are the stories that have been formed on the same basis like the Bible, and they're a unique testimony of its development (progress). The comparison illustrates the parallels among various stories of ancient Mesopotamia, Canaan and Egypt; the uniqueness of the message of the Bible is based on these stories. The creation of the world is discussed chronologically according to the scheme of the first chapter of Genesis with focus on selected aspects, particularly the original chaos, the establishment of the order, Eden (paradise), the creation by word, the molding out of dirt, flushing out of soil. The creation of a human is mainly concerned with the means of creation, relationship between people and the celestial realm, human's fate and his parts in the world. The uniqueness of the biblical tradition and devotion comes out on the basis of these comparisons.

## **Key words**

Mythology, comparison, ancient Near East, Creation of the World, original chaos, cosmic order, paradise, Creation of Men, human lines

# Obsah

|  |           |
|--|-----------|
| Úvod .....   | 6         |
| <b>1. Stvoření světa .....</b>                         | <b>11</b> |
| 1.1 Členění .....                                      | 11        |
| 1.2 Způsoby tvoření .....                              | 14        |
| 1.3 Zrození z chaosu .....                             | 16        |
| 1.4 Božský prapahorek – první země .....               | 18        |
| 1.5 Elohista - chronologický pohled na stvoření .....  | 20        |
| 1.6 Stvoření zobrazené v Žalmu 104 a v Knize Jób ..... | 25        |
| 1.7 Ráj – svět připraven na příchod člověka .....      | 27        |
| <b>2. Stvoření člověka .....</b>                       | <b>30</b> |
| 2.1 Člověk jako dovršení stvořeného světa .....        | 30        |
| 2.2 Muž a žena – božská jednota .....                  | 32        |
| 2.3 Stvoření člověka jako emersio a formatio .....     | 33        |
| 2.4 Božská oběť pro člověka .....                      | 36        |
| 2.5 Úděl dětí lidských – člověk panovníkem .....       | 41        |
| 2.6 Člověk jako homo faber, tedy pracující .....       | 42        |
| 2.7 Sociální nerovnost – trest či přirozený řád? ..... | 45        |
| 2.8 Člověk udržovatelem kosmického řádu .....          | 46        |
| Závěr .....  | 49        |
| Conclusion .....                                       | 51        |
| Seznam použité literatury .....                        | 52        |

## ÚVOD

Mytologie je úchvatný systém příběhů, provázející člověka od jeho prvních uvědomělých krůčků. Vkládal do něj své obavy, naděje a představy o světě kolem, svém místě v jeho středu, o smrti. Mytické příběhy odhalují významy a priority, způsob myšlení a nahlížení situací, s nimiž se člověk běžně setkává a jež má potřebu reflektovat. Je pověstnou studnicí, v níž se zrcadlí polozapomenutá minulost, aby pomáhala interpretovat přítomnost.

Etymologicky pochází slovo 'mýtus' z řeckého slovesa 'mytheuein', což znamená vyprávět. Je vyprávěním o životě v jeho existenciální rovině, je průlomem do reality, která je (v eliadovském duchu) přímo skutečnější nežli skutečnost. Je zjevením pravdy, jak ji chápal starověk, ve smyslu neskryté aletheii, nikoli v dědictví Aristotela a scholastiky, které si neseme v dnešním chápání pravdy jako shody rozumu a věci.

Ovšem ani dnes, ve světě, v němž vládne karteziánský přístup k životu i způsobu vztahování se ke světu, mytologie nemizí. Její podoba se jen poněkud proměnila, přizpůsobila současnému vidění světa a hovoří moderními prostředky. Není tak zpravidla vědomě interpretována, přesto v sobě zachovává základní rysy mytologického vidění světa, jimiž umožňuje stejně jako kdysi nalézt člověku, dnes možná vykořeněnému více než kdykoli předtím, místo v jeho vesmíru, a způsobem sobě vlastním (a vlastním tudíž člověku takřka bytostně) odpovídat na otázky, jež se – navzdory dominantní, přehlušující roli rozpínající se vědy, jež se zdá přetvářet svět a především člověka v čistě racionální, pelem minulých staletí nepošpiněnou špičku evoluce – promlouvají o konstitutivních situacích jeho života.

Každá generace tak má několik úkolů a vedle dalšího překladu Shakespeara je vytvoření aktuálního systému, který bude schopen odpovědět na zásadní a poslední otázky lidské existence jistě jedním z nejzásadnějších (viz C. G. Jung in Kerényi, Brno 1997, s.94). Nakolik je to v současnosti pro západního člověka obtížné – především v oblasti vědomého života – a proč, to by bylo nepochybně nesmírně zajímavé, leč zcela jiné téma. O jeho aktualitě, o tom, že člověk navzdory proklamovaným cílům a názorům není imunní vůči mytologickým strukturám příběhů, svědčí neutuchající zájem o literaturu, kinematografii i další formy umění v běžném životě většiny populace.

Specifickou skupinou mýtů jsou pak příběhy zaobírající se stvořením, světa i člověka. Nejsou jen zastaralým modelem světa, na jehož hrobě si s gustem zatančil Darwin, ale je třeba chápat je v jejich zvěstné rovině. Zpráva, které jsou poslem, je především určitým zhodnocením stávající situace, je zdůvodněním modelů, které ve společnosti fungují, a jejím hlavním úkolem je načrtnout obrys základních vztahů světa lidského a světa ustavujícího, tedy říše bohů (či Boha). Ukazuje tedy především spleť relací, kterou jsou tyto dva světy provázány a také ostrost hranice, jež je odděluje.

S Ivo Budilem (Budil, Praha 1992, s.125) si pro úplnost rozdělme mýty do několika základních skupin podle jejich obsahu. Nejvíce nás bude zajímat skupina příběhů *kosmogonických*, hovořících o původu a vzniku světa. Druhou kategorií jsou mýty *teogonické*, tedy o původu a zrození bohů. *Etiologické* mýty vypravují o účelu, původu a podstatě nejrůznějších předmětů či zvyků a úkazů, *heroické* příběhy jsou pak provázány s počátkem a ustavením dané kultury. Na následujících stránkách se setkáme ve větší či menší míře s každým z nich, ovšem jen do té míry, do níž budou vypovídat o světě a člověku chystajícím se k prvním nesmělým krůčkům.

Takto fascinující téma podnítilo pochopitelně již mnoho autorů k sepsání mnoha děl. Tato práce chce být stručným úvodem, který případného čtenáře neprovede kompletním přehledem mytologie starého Orientu, ale uvede do situace, v níž se utvářela Bible a v níž krystalizovala její svébytnost okolí takřka navzdory. Autorka chce na následujících stránkách poukázat na podobnosti i rozdíly mezi stvořitelstvími texty Starého zákona a okolních národů, neboť jen na pozadí těchto společných prvků i odlišností lze rozpoznat onu výjimečně odlišnou koncepci, jíž se biblické poselství liší od systémů svých sousedů.

Úkol mytologie se v průběhu historie nemění, je jím stále hledání odpovědí na ty nejpálčivější otázky – dnes i před pěti tisíci lety. Díky tomu nám mohou starobylé systémy pomoci nahlédnout do doby našich prapředků, podhalit jejich touhy i obavy, pochopit motivace, zpřítomnit život rovnou v jeho esenciální, zhuštěné formě. I touto cestou se chce dát autorka této práce, a to rovnou na poli Knihy knih, která neztratila nic ze své někdejší aktuálnosti a jako taková vytváří velmi plodné spojení se systémy, jejichž význam (jakožto zdroje odpovědí i spoluutvářejícího prvku biblického a tudíž stále živého poselství) dnes kromě zainteresovaných odborníků dokáže ocenit málokdo. A to je škoda.

Jako výchozí bod bude v následující práci brána biblickou zprávu, kterou hodláme porovnávat se systémy, jež ovlivnily její zrod – pohybovat se proto budeme na půdě

Starého Předního Východu, klíčové jsou pro nás systémy od Mezopotámie přes Kanaán až po Egypt. Výchozími prameny nám bude především biblická Genesis (Gn 1-2), dále pak okrajově Žalm 104, zmínky v Knize Jób (Jb 38,1-41; 39,1-30), přičemž jsme si vědomi, že zejména Žalmy poskytují ozvěn vědomí tohoto aktu mnohem více, budou však zejména z kapacitních důvodů pro tuto práci až druhotné.

Mimobiblické zprávy, které nás budou zajímat a jejichž ozvuky, společné rysy či odlišnosti budeme na následujících stránkách hledat, jsou z oblasti Mezopotámie zejména Epos o Gilgamešovi, Epos o Atrachasisovi, Enúma eliš, Enki a Ninmach, Enki a Ninchursag, Enki a řád světa, Stvoření člověka a Zpěv o motyce. Je třeba si uvědomit, že v sumerské literární tradici se nesetkáme s žádným textem, který by byl cele věnován našemu tématu, stvoření zpravidla tvoří pouhé úvody k textům nejrůznější povahy (Hruška, Praha 1995, s.43).

Ani Egypt nezná texty čistě kosmogonické povahy, představy jeho dávných obyvatel můžeme rekonstruovat především z velmi rozsáhlé literatury pohřební, tedy zejména Textů pyramid, Textů rakví a Knihy mrtvých, spolu s další dílčí literaturou beletristickou, jakou je například Deska Šabakova. Vzhledem k velmi dlouhé historii této země stojí badatel před obrovským množstvím záznamů a představ, které se postupem doby přetvářely, inovovaly, pozbývaly či nabývaly nových obsahů, posouvaly význam, zanikaly. V této práci se nemůžeme zabývat celou fascinující šíří, kterou před nás egyptská literatura rozprostírá, ale jsme nuceni vybrat jen několik nejdůležitějších zmínek, aby naše představa formování biblického stvořitelského mýtu byla co nejkomplexnější.

Nakonec zde zmíníme náboženství starého Kanaánu. Jak uvádí Jan Heller (Heller, 1988, s.235), jako jediná oblast z dosud jmenovaných má veliké specifikum – na rozdíl od Mezopotámie a Egypta, kde můžeme hovořit o určitém znovuobjevení v posledních staletích, protože původní jazyky i kulturu překryl nános času, jež bylo třeba oprášit, Kanaán jako domovina Bible zdánlivě zůstal v plném lesku uchován až dodnes ve stále žité tradici. Opomíjeným a důležitým faktem ovšem je, že součástí historie (a tudíž i náboženství) země je i Fénicie a Sýrie stejně jako pozapomenutá doba 3. a 2. tisíciletí př.n.l., které Bible okrajově zachycuje, ovšem v jistě deformované (protože kulticky vymezující) podobě. Náboženství této oblasti je pro nás velice cenné, protože tvoří do značné míry základ, z něhož Bible vychází, a to ať už formou výpůjček či naopak kategorického odmítání. Kanaán se od ostatních liší i určitou roztržitostí a proměnlivostí – můžeme říci až nestabilitou – svého panteonu, což můžeme uvést do souvislosti



s geografickou polohou a z ní vyplývající nestálou politickou situací, jejíž ozvuky se promítly i do náboženských představ jeho obyvatel. Problémem je také velký nedostatek pramenů, u stvořitelských mýtů zvláště. Jsme nuceni odkazovat se pouze na několik zmínek u řeckých autorů, kteří prostředkují texty starší, zejména fénické - jedná se především o dochované části spisu Filóna z Byblu, které nám zachoval Eusebius, a texty novoplatonika Porfyria, který zapsal starší kosmogonie Eudema (řecký spisovatel) a Mocha (fénický spisovatel).

Jan Heller (Heller, Praha 1988, s. 351) uvádí několik rysů typických pro život a tudíž i náboženské představy starého Předního Východu, jež je dobré na tomto místě zlehka nastínit. Je to pouhý náznak několika výrazných odlišností v pojetí koncepce jednotlivých systémů, jimiž se budeme zabývat – podrobnější nástin by vydal na několik samostatných prací.

Ústředním problémem celé oblasti byl odevždy především nedostatek vláhy, který každá země řešila svým vlastním specifickým způsobem, založeným na přírodních podmínkách, které konkrétní krajina skýtala. Mezopotámie vyvinula velice důmyslný zavlažovací systém, který ovšem předpokládal širokou kooperaci, tedy uspořádané společenství s pevnou strukturou a politický řád, bez něhož se systém zhroutl a lidé zahynou. Náboženství bylo proto založeno na úctě a snaze o udržení Řádu a na boji proti Chaosu, který by mohl stávající uspořádání narušit. Jiným aspektem byla určitá fatalita, vyplývající z veliké úcty k astrálním tělesům (kde však oproti Egyptu nehrálo slunce ani zdaleka tak zásadní roli), spojené s vírou v osud a vedoucí k rozvinutí celé vědy, astrologie. Ozvuky tohoto způsobu uvažování nalezneme ve všech oblastech života starých Mezopotámců včetně mytických příběhů.

Egypt oproti tomu nemusel situaci řešit žádnými výraznými zásahy. Řeka Nil sama poskytovala pravidelnými záplavami dostatek všeho, co lid k obživě potřeboval. Náboženské představy se tak mohly odpoutat od bezprostřední každodennosti a směle vzlétnout mnohem výš - či spíše dál. Jako první v tak zásadní míře se Egypt začal zajímat o smrt a hlavně život po ní, který líčí tak opulentně a velkolepě, že smrt je vposledku relativizována až popřena.

Zemí, která svými geografickými podmínkami trpěla nejvíce, byl Kanaán, a to ať už máme na mysli výše zmíněnou neohraňčenost (a tudíž bezbrannost) politickou či nehostinnost přírodní. Sucho bylo všudypřítomné a hrozící a rozdíl mezi obdobím deště a sucha značný. V panteonu se tato nejistota, přijde-li životodárná vláha či smrt, odráží

v kultu plodivých božstev, která jsou zejména při jarních slavnostech vydražďována rituálním chováním k větší aktivitě. Náboženství je zde charakterizováno bojem o déšť, úrodu a plodnost. Co je všem výše zmíněným společné, je způsob, jak se kýženého výsledku domoci, kterým je magicky pojatý kult (byť pokaždé realizovaný odlišně).

Naproti těmto všem stojí Izrael. Osamocený a v opozici proti každému výše zmíněnému typu božnosti, proti čemukoli připomínajícímu magii a tudíž obchodnický vztah k Bohu, kterého podle biblického pojetí nelze ničím ovlivňovat, lze pouze sklonit se a ctít. Druhým rysem, jímž se tento národ od ostatních lišil, byl naprostý nezájem o posmrtný život a v podstatě vše související se smrtí. Tak se Izrael od počátku profiluje jako zcela odlišný a neustálý zápas o udržení této odlišnosti postupně modeluje jeho víru, formuje základní představy o Bohu, světě i sobě uprostřed, aby nám je předal v jedinečné syntetické podobě, v Bibli.

# 1. Stvoření světa

## 1.1 Členění

Přestože ve všech kosmogoniích existují prvky společné danému geografickému a kulturnímu okruhu, které tvoří základní rámec, v němž se pak dané společnosti pohybují vlastními, typickými kroky, představy o stvoření jsou přesto velmi specifické pro smýšlení dané kultury a každá k nim přistupuje svým vlastním, charakteristickým způsobem. Spojnicí všech rozebíraných mytologických systémů kromě Izraele je splynutí kosmogonie s teogonií, tedy stvoření světa se vznikem bohů, přičemž o obojím zpravidla vypráví jediný příběh (Heller, Praha 1988, s.205). Bohové zde tedy existují v čase - oproti představám Izraele, který coby výjimka vidí stvoření jako akt vůle Hospodina, který je zde od věčnosti.

Nahlédneme nejprve zběžně základní rysy kosmogonií popisovaných systémů, abychom se posléze obrátili k hledání onoho naznačeného společného rámce a také společných i rozdílných prvků v obsahu a struktuře. **Mezopotámie** nabízí na tomto poli hned několik směrů, kterými je možno se dát, stvoření světa zde totiž netvoří jednotnou tradici. Nejinak tomu bude i u ostatních, oproti nimž je však mytické příběhy z Meziříčí přeci jen možno poměrně snadno rozlišit na dvě základní tradice, a to podle významu světových rovin. Základem staré (nejen) sumerské představy byl dualismus nebe a země, které k sobě stály v opozitu, a mezi nimiž ležela dělicí sféra vzduchu. Božstva, s nimiž se setkáváme, jsou společná celému panteonu, každá tradice však klade důraz na jiné atributy a tudíž i jejich představitele.

První skupinu můžeme s Blahoslavem Hruškou (Hruška, Praha 1995, s.35) označit jako příběhy povahy *kosmické*, v jejichž středu stojí představa nebeské sféry jako nedosažitelné a respekt vzbuzující oblasti, kde žijí bohové a kde leží dokonalý předobraz země. Vládce je zde bůh nebes An, který však v příbězích vystupuje jako typický *deus otiosus*, který po splnění své plodivé funkce ustupuje do pozadí. Jeho roli přejímají činnější bohové Nanna a Utu, tedy Měsíc a Slunce (Slunce je v těchto představách synem Měsíce, je mu tedy podružné). Sféra vzduchu je chápána jako přechod, systém však bez ní nemůže fungovat. Hlavním bohem je zde Enlil, který je činnou rukou bohů v mnoha příbězích. Je to zpravidla on, kdo si jako jediný ví rady s nejpalcivějšími potížemi. Je o něm možné mluvit jako o výkonné síle rozhodnutí autority, kterou představuje ustupující An.

Zemi zastupují mýty *chtonické*, spojené s plodností a úrodností, s Matkou Zemí. Vládou jí bohyně-rodice, v jejichž čele stojí Ninchursanga a Nintu, které bývají nazývány matkami nejen božskými, ale také stvořitelkami lidí. Mužští bohové zde nehráli tak podstatnou úlohu – ačkoli se setkáváme s významným božstvem Enkim, který je vnímán jako chtonický, ale který je spíše bohem sladkovodních vod, kde také sídlí.

V Mýtech staré Mezopotámie (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.15) nacházíme dělení, podle něhož lze výše zmíněné aplikovat na systémy vzniklé při svatyních dvou významných sumerských měst, a to na kosmologii nippurskou a eridskou. Každá z nich bývá pro svá specifika pohledu na stvoření světa i člověka přisuzována jinému způsobu života – v nippurské (kosmické) kosmologii je to Enlil, tedy pán vzduchu, ale i bouře a větru, kdo odděluje nebe od země. Pro tyto představy je tento systém připisován pasteveckému obyvatelstvu, které bylo závislé na dešti pro svá stáda, tedy milosrdenství nebes, představitelem je Zpěv o motyce.

Eridská (chtonická) kosmologie je založena na potřebách raně zemědělské společnosti, jejíž blahobyt měl základ v zavlažovacím systému - nejvyšším bohem je zde pán sladkých vod, Enki. Je sem řazen například slavný epos Enúma eliš či příběh Enki a Ninmach, k nimž se zanedlouho blíže vrátíme.

Podobné dělení je v **egyptské mytologii** nemyslitelné. Je natolik rozmanitá a proměnlivá, lišící se od města k městu i v průběhu dějin, jak již bylo naznačeno, že podobné škatulky naprosto nepostihují její charakter. Můžeme se však spolu s Janem Hellerem (Heller, Praha 1988, s.88-89) pokusit rozdělit tento obsáhlý systém na mýty archaické a spekulativní, tedy z hlediska spekulativní vyspělosti. Do první skupiny potom patří mýty, jejichž obsah je odvozen z pozorování přírodních rytmů a zařadit sem můžeme příběhy o prapahorku vystoupivším z původního bahnitého chaosu, jejichž ohlas zaznamenáme v onské a chmunské kosmogonii, dále o praptáku (huse), který snesl vejce, z něhož se vylíhlo slunce (ohlas opět ve chmunském systému), o tvorech vystoupivších samooplozením z původního bahna (zpravidla žáby a hadi, ozvuk opět ve chmunském systému), o lotosu rašícím z bahna, z jehož květu vyšlo slunce, o krávi vystoupivší z bahna, která měla slunce na hřbetě, o slunci, které přilétlo a usadilo se v Egyptě, či o chrobáku valícím sluneční kotouč.

Druhou skupinu tvoří čtyři systémy spojené s konkrétními městy, mezi jejichž zdi se postupně vyvinuly a prosadily. Často v nich nacházíme stopy archaických kosmogonií, jak už bylo místy naznačeno výše. Onská (tedy z města On neboli Heliopolis) teologie

zaznamenává na počátku bahnitý prachaos, z něhož vzejde bůh Atum a stvoří svět sebeoplozením. Chmurská kosmogonie vidí z bahna vystupovat prapahorek, na němž povstane osmice bohů (čtyři páry), která dá vzniknout světu, zatímco menoferský (město Memfis) systém přijímá za universálního stvořitele Ptaha, jehož způsob tvoření se děje *slovem*, což si jistě zaslouží naši zvýšenou pozornost - rozebereme níže. Poslední, vesetská teologie uznává stvořitelem Amona, přičemž všichni další bohové jsou pouze jeho aspekty.

Co jsme o **Kanaánu** zmínili výše, zopakujme nyní s Janem Hellerem (Heller, Praha 1988, s.342-3). Kosmogonie zachované nám z této oblasti můžeme nalézt především u řeckých autorů, což však není bez určitého rizika, protože každý překlad je už svým způsobem interpretací a zde je kanaánská mytologie převedena do řeckých pojmů a do jisté míry tudíž i způsobu myšlení. Ani to však jistě není bez zajímavosti, uveďme si tedy dvě nejvýznamnější:

U Mocha se setkáváme s představou, že z Aithéru (řecky horní, čistý vzduch, později obloha) a Aéru (řecky vduch, oblak, povětří) vznikl nejdříve Aión (řecky věk), kterého Mochos nazývá také výrazem Ulom, v němž rozpoznáváme hebrejské *olam*, tedy věk. Tato prvopočáteční božská osoba oplodnila sama sebe (→ Atum), z čehož vznikl bůh Kušor (ugaritský Kotar, prařemeslník) a božské vejce, z něhož Kušor stvořil nebe a zemi.

Tautův systém předkládá koncepci prvopočátečního temného a větrného chaosu, nad nímž se vznášel Pothos (řecky žádost) jakožto temný vítr. Ten oplodnil sám sebe a zrodil boha Móta, bahnitou prahmotu, z níž ve formě božského pravejce vzešlo slunce, měsíc a hvězdy. V dalším stvoření je kladen důraz na životodárnost počasí, až teprve s rytmy přírody určenými deštěm je možný další život.

Ani Bible není ve svém podání jednotná. To je podmíněno historickou situací, kdy po zničení chrámu a s ním i chrámového archivu v roce 586 př.n.l. vznikla potřeba zapsat vše, co se dosud tradovalo ústně. V obavě z toho, že by mohli přijít o něco podstatného, přijali písaři do Písma místy více verzí, tzv. dubleta. Setkáváme se s nimi i v prvních dvou kapitolách knihy Genesis, která nám zachovává dvě verze mýtu o stvoření. Podle způsobu oslovení Hospodina se nazývají elohista (z hebrejštiny označení elohím, tj. Bůh), který pochází pravděpodobně z doby 8. století př.n.l., a jahvista (podle tetragramu vyjadřujícího posvátné a nevyslovitelné jméno Boží), který je datován do 10. nebo 9. století př.n.l. Elohistu je uváděn jako první a je systematický, sledující stvoření krůček po krůčku, zatímco v ústředí jahvistova zájmu nestojí chronologie, ale více vrchol stvoření, tedy člověk.

Nyní se budeme stvořením světa zabývat podrobněji, na základě biblického modelu postupně rozebereme jeho fáze, u nichž zmíníme příslušné verze příběhů. Začneme od začátku.

## 1.2 Způsoby tvoření

„Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh“, dočítáme se v Prologu Janova evangelia. Tento text nás odkazuje na začátek starozákonní knihy Genesis a zdůrazňuje jedinečný a ojedinělý stvořitelství akt Boží. Jedná se o stvoření slovem, s nímž se prakticky nikde jinde než v biblickém pojetí nesetkáváme. Výjimkou je pouze egyptský bůh Ptah, který se vynořil z prapůvodního chaosu a byl hlavním bohem a prastvořitelem ve městě Memfis. Jan Heller píše, že „Ptah stvořil vše, bohy i svět, pomocí své myšlenky (srdcem) a výroku (jazykem)“ (Heller, Praha 1988, s. 37). „On (Ptah) vytvořil všechny bohy, Atuma i jeho devatero. Všecka božská slova povstala z myšlenky srdce a rozkazu jazyka. On vytvoří ducha a .....; on tvoří touto řečí všechny pokrmu a všecku potravu; on tvoří to, co jest milováno, i to, co jest nenáviděno.“ (Lexa, Kladno 1921, s.322) Jak píše Heller dále, jedná se o jedinou známou staroorientální paralelu ke stvoření slovem v Gn 1.

Ono Hospodinovo Slovo pochází z hebrejského „*davar*“, což znamená slovo, věc a událost. Z toho vyplývá, že hebrejščina zde nerozlišuje mezi myšlenkou a skutkem, ale považuje je za jednotu. Jestliže Hospodin tvoří slovem, je to „*actus purus*“, tedy čistý akt stvoření. Tento termín najdeme u svatého Augustina, který v aristotelovském duchu vidí v Bohu jednotu mezi existencí v možnosti a v uskutečnění – není zde žádný přechod mezi myšleným a uskutečněným, neboť je to totéž. Hospodinovy myšlenky jsou samy o sobě totožné se stvořením (Aurelius Augustinus, Praha 1990, s.381).

Význam tohoto aktu můžeme vidět i v řeckých překladech Bible, kde je hebrejské „*davar*“ přeloženo výrazem „*logos*“, který je jedním ze základních pojmů řecké filosofie. Znamená slovo, řeč, rozum, záměr, zákon či řád a stvoření tak můžeme vyložit jako vnesení řádu do původního chaosu, jako nastolení pořádku, v němž jediném je možné žít. Jiným aspektem tvoření slovem je jeho význam komunikační, kterého se mu dostalo zejména v křesťanských církvích a který ono slovo vidí jako prostředek spojení člověka s Bohem.

Genesis nám přináší poselství o stvoření světa Bohem ze sebe - vzdálenější podobu takové kosmogonie můžeme nalézt opět v Egyptě, kde se v onském systému setkáváme s

bohem Atumem, sebeoploditelem, božským původcem veškerenstva. Jan Heller uvádí etymologii jeho jména, egyptské *'Itm* znamenající „nejsoucí“ vykládá ve smyslu nejsoucí „kdysi, tedy vzniklý sám ze sebe“ (Heller, Praha 1988, s. 29). Jan Assman interpretuje význam Atumova jména na základě jeho dvojznačnosti – znamená totiž jednak „nebýt“ i „být vším“, je tedy „vším ve stavu nebytí“ (Assman, Praha 2002, s.150-151). Podle onské teologie Atum povstal z původního prachaosu jménem Nun, v němž byl obsažen princip řádu a života a který si byl vědom sám sebe. Atum pak sebeoplozením stvořil první božský pár, Šua (vzduch) a Tefnutu (vlhkost), kteří se stali rodiči dalšího páru, Geba (země) a Nut (nebe). Významnou myšlenkou je, že Atum předává svou tvořivou moc svým potomkům, aby i oni mohli být činní ve světě, a to formou emanace, vyzařování božské síly. „*Svět 'emanuje' z Atuma.*“, píše Assman (Assman, Praha 2002, s.151).

V nejslavnějším stvořitelském mýtu mezopotamské oblasti, babylónském Enúma eliš (v překladu Když nahoře), je tvoření aktem zápasu mezi prvotními mocnostmi chaosu, jimiž je sladkovodní oceán Apsú a slaný oceán Tiámat, a bohem řádu a civilizace Mardukem, který se narodí z několikáté generace jejich potomků, mezi nimiž nyní zuří chaosem vyvolaný boj. Apsú zahyne jako první a Marduk se utká s Tiámat, kterou usmrtí, rozdělí a z jedné části vytvoří nebesa, ze druhé pak zemi. Vyprávění je nesmírně poetické (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.192, 194):

„Spočinul pán, na Tiámatinu mrtvolu hledí,  
ten kus masa rozdělít chce a stvořit věci nádherné.  
Roztrhl ji vedví jako tresku, z jedné půle sklenul nebesa.  
(...)  
sebral Tiámatinu slinu. Z ní pak stvořil Marduk sníh a led.  
Nakupil mračna plná vody. Závany větru, déšť, chlad,  
závoje mlhy – množství jejich slin svěřil sobě samému, vložil do ruky své.  
Položil hlavu její a na ní horu navršil. Pramen otevřel a vytryskl proud.  
Otevřel v jejích očích Eufkrat a Tigris.  
Chřípě jí ucpal, ponechav je co zásobárnu vody.  
Navršil na jejích ňadrech strmá pohoří  
A prorazil mocná zřídla, aby spojila se v hojný tok.  
Skroutil její chvost a svázal v silné pouto,  
Aby upevněno bylo celé Apsú pod nohama jeho.  
Pak položil její stehno, podpíralo nebesa.  
Druhou její půli rozložil a zemi zpevnil.  
...prach v nitru Tiámatině zvířil. Rozprostřel síť, zcela ji vyprázdnil.  
Tak stvořil nebesa i zemi...  
...a svazek jejich pevným učinil.  
Když obřady své ustanovil, vytvořil svůj řád, ...“

Ozvuk tohoto souboje najdeme i v bibli, a to v Žalmu 74, 13-17 a tzv. Druhém Izajášovi, který žil zřejmě v Babylónu a v Egyptě, takže znal dobře poměry v obou zemích.

Izajáš píše, že vyvedení z Egypta by nebylo možné bez zabití dvou bájných oblud vládnoucích praocéánu, jejichž jména jsou Rahab a Tanin. V Izajáši 51, 9-10 tak můžeme číst:

„Probud' se, probud' se, oděj se mocí, Hospodinova paže!  
Probud' se jako za dnů dávnověku, za dávných pokolení!  
Což právě ty jsi neskolila obludu, neproklála draka?  
Což právě ty jsi nevysušila moře, vody obrovské, propastné tůně,  
a nezřídila v mořských hlubinách svou cestu, aby vykoupení mohli přejít“

V Žalmu 74 nám pak neznámý autor přináší zprávu o Hospodinově vítězství nad draky, aby tak mohla vzniknout celá chtonická sféra, fáze dne i roční období.

Povšimněme si zde Tiámat jakožto božské oběti, z jejíhož těla jako z jednotlivých obětin je stvořen svět, který je tím posvěcován. Odráží se tu nejen antropomorfní představy o božstvech a světě, které vidí ve svém okolí božskou přítomnost v doslovném smyslu, ale také vědomí božského původu světa nejen co do tvůrčího aktu přetvoření chaosu v obyvatelný řád, ale také co do substance, jež ho tvoří. Božská přítomnost je všeobsahující a svět, v němž člověk žije, je posvátný ze své podstaty.

I v Kanaánu se setkáváme s podobnými představami jako ve staré Mezopotámii - myšlenkou hlavního boha panteonu Ela tvořícího první zemi jako prapahorek (tento námět už jsme zběžně naznačili výše u egyptské kosmogonie a ještě se s ním setkáme níže), a to jeho vyzvednutím z prapůvodního chaotického oceánu.

### 1.3 Zrození z chaosu

Z toho, co jsme dosud uvedli, je patrné, že v podstatě všechny kosmogonie počítají s nějakou podobou světa ještě před jeho stvořením – či snad můžeme říci přetvořením – v současné uspořádání. Tím, co předchází stvoření jakožto uzpůsobení podmínek životu, je jeho absolutní protiklad, prapůvodní chaos. Zpravidla má podobu určité prvotní nerozlišenosti, oceánu, vod, bahna. Je to homogenní prostředí, všude stejné a přesto rozmanité, nekonečně proměnlivé, pohlcující a nebezpečné. Nepanuje v něm žádný řád, není možné ho nijak ovlivnit, spoléhat na dodržení stanovených pravidel, na spravedlnost – proto je neslučitelný s civilizovaným životem. Na druhou stranu je však skutečným počátkem, počátkem par excellence, v němž se vše míchá, utváří a rodí, aby to v bolestech stvoření vzešlo do nového žití. Význam této představy je zřetelný zejména v rituálu archaických společností, kde se s návratem k původnímu chaosu (je vnímán jako rituální smrt zasvěcovaného) v té či oné podobě setkáváme pravidelně u iniciačních obřadů

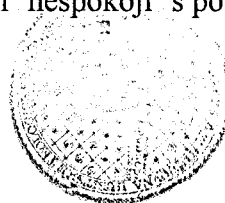


přechodu, jak na mnoha místech svých prací uvádí Mircea Eliade (například Eliade, Praha 2004, s. 196). Symbolika chaosu zde bývá ztotožňována s ženským lůnem nebo břichem mytické obludy, která zasvěcovaného pozře, aby mohl posléze vzejít jako nový člověk.

Chaos jako životodárné pravodstvo, z něhož vzniká nový počátek je jedním z aspektů ugaritské bohyně Ašery (či Atirat), která je družkou Ela, hlavního boha panteonu, stvořitele. Ašera je pramatkou všech bohů a její role je vyjadřována v přízviscích jako „matka bohů“, „svatost“ či „mateřský klín“. Zajímavostí je její označení „Atirat, paní moře“, které zřejmě souvisí s obvyklou představou spojující mytickou matku, rodičku s pramořem. Je tak chápána jako prahmota, v orientálních systémech zastupovaná vodním živlem, ze spojení s níž její manžel El tvoří svět.

Chaos, ať už v té či oné podobě, je tedy výchozí bod stvoření a teprve na jeho základě je možné tvořit. Přichází božský stvořitel, aby ho (zpravidla bojem a přemožením nějaké obludy, jak je tomu třeba v mezopotamském Enúma eliš, tedy Když nahoře, ale také v bájích a pohádkách, kde udatný hrdina poráží draky a jiné stvůry – vzpomeňme třeba svatého Jiří) přetvořil v kultivovanou zemi, v níž vládnou pravidla, řád, jejichž dodržování povede k všeobecnému blahobytu. Jako příklad uveďme sumerský mýtus, v němž je protivníkem uspořádaného světa démon nemocí a strastí Asag sídlící v podsvětí, jemuž se musí postavit bůh Ninurta. Boj je podnícen tím, že Ninurtův sluha Šarur se na Asaga rozhněvá a přiměje svého pána k zápasu, v němž je Asag přemožen. Tím jsou ovšem z podsvětí uvolněna pravodstva (chaos), která zatopí zemi, že si ani mocní bohové nevědí rady. Ninurta pak situaci řeší ohrazením Sumeru kamenným valem a svedením záplavy do Tigridu, čímž zřídí zavodňování a s ním i nový způsob zemědělství (řád) (Heller, Praha 1988, s.207). Porušení řádu se pak chápe jako ohrožení, které v důsledku může vést až k návratu do původní nerozlišenosti a tudíž ke smrti. V těchto náboženských systémech hrají božstva představující udržovatele řádu zpravidla značnou roli (například egyptská Maat).

Ozvuky jsou zřetelné i v kněžské roli krále, zejména v Mezopotámii. Panovník zde není považován za inkarnaci boha (oproti Egyptu), je ovšem chápán jako jeho vyslanec, prostředník či správce jeho panství na zemi, jehož úkolem je především spravovat a rozšiřovat boží panství. Za hranicemi země, v níž vládne její národní bůh, ochránce svého území, a tedy dobro a řád, je nebezpečný prostor chaosu a zlých mocností. Říšský bůh je všude tam, kde je jeho zástupce, takže králova tažení a výboje nabývají významu misie – to je také důvodem, proč se panovníci v dobytém území nespokojí s podmaněním lidu



politicky a hospodářsky, ale usilují i o proměnu kultu, což se v tomto světle náhle jeví jako akt vysvobození z moci chaosu, vnesení božského řádu a tím i pokračování v díle stvoření (Heller, Praha 1988, s.162).

V opozici k tomu všemu stojí opět Bible, samojediná. Stvoření podle genesis je stvořením z ničeho, tedy ex nihilo. Je to jen a jen Bůh, kdo přichází a pouze silou své vůle (svým slovem) tvoří celý svět. Církevní otcové si tohoto faktu povšimli a začali ho argumentačně podpírat již velice záhy. Stvoření ex nihilo je klíčové, protože pokud by stvoření už něco předcházelo, znamenalo by to, že Bůh zde nebyl od věčnosti sám, ale bylo tu něco s ním – a jestliže je takto hmota souvěčná s Bohem, je možné prohlásit, že je s ním totožná, protože přeci nemůže existovat odevždy pouze sama ze sebe (viz Aurelius Augustinus, Praha 1990, s.380).

#### **1.4 Božský prapahorek – první země**

Víme tedy, jak se tvoří. Tím, co bylo stvořeno ve všech systémech jako první, jako počátek nově nastolovaného řádu, byla pevnina. Ve velmi zřetelné podobě se s touto prvotní zemí setkáváme v Egyptě, kde má podobu božského prapahorku vynořivšího se z původní nerozlišenosti. Pahorek je nazýván Benben (ze slovesa vbn, tedy vynořit se) a je místem, kam se postavil bůh stvořitel, aby odtud zahájil své dílo, je sídlem boha a místem prvopočátku světa, stojí v ústředí stvořitelského aktu. Jan Assman říká, že tuto symboliku, vyjadřovanou obsahem i formou, přebírají egyptské chrámy i pyramidy (jehlanovitý tvar je odkazem právě na pahorek Benben), vyjadřující tak, že stojí v samém centru dění, tvorby, života (Assman, Praha 2002, s. 55).

Blahoslav Hruška píše, že svatý pahorek byl v sumerském mytologickém systému vnímán jako opak neznámých hlubin chaosu, byl oproti neuspořádanosti představované oceánem pevným bodem, symbolem řádu, byl to opak obávaného podsvětí. Byl posvátným místem, kde sídlili bohové a odkud určovali osudy lidí a udržovali řád světa. Odtud také sestoupilo mezi lidi zemědělství, svatý pahorek je zde tedy dárcem kulturního způsobu života. Jeho symboliku bychom našli v celé řadě sumerských měst jako součást chrámových komplexů, nejznámější z nich se nacházel ve městě Nippuru v chrámu Ekur, kde tvořil jednu z částí jeho komplexu nazývanou Tummal. Zde se shromažďovaly obětní dary z celého Sumeru a podle básně prokletí Akkadu bývalo toto místo považováno za „mateřské lůno Enlila“, rodiště jeho i jeho předků. „Svatý pahorek byl posvátným místem, v ikonografii vyjádřeným zakrytou hromadou sklizeného zrna. Představoval plodnost země,

za kterou lidé vděčili nejenom vůli bohů, ale i znalostem a pílí svých vlastních předků. Základy svatých pahorků tedy pronikaly až do podsvětí, kde přebývaly duše zemřelých.“ (Hruška, Praha 1995, s.125) Tak tvoří svaté pahorky spojnicí všech tří úrovní světa – nebe, země i posvětí.

Prapahorek má významný aspekt tzv. středu světa, jenž tvoří zásadní součást jeho podstaty a významu. Autorem, který se tematice středu světa velmi intenzivně věnoval, byl Mircea Eliade (Eliade, Praha 1994, s.27-31), který ho také spojuje s celou řadou dalších symbolických míst a obrazů, jako je kosmický strom, střed vesnice, kůl, posvátný kámen, hora, vodní pramen a mnoho dalších. V archaických kulturách (ale nejen v nich) představuje sídliště model celého vesmíru, uprostřed něhož je střed světa, který bývá ztotožňován s významnými centry vesnice či města, například s chrámem či palácem panovníka jakožto prostředníky komunikace. Význam spočívá v chápání tohoto bodu jako zakotvení světa, osy, spojnicí několika světových úrovní – je to právě střed světa, kde se odehrálo stvoření, tedy nejpodstatnější akt v historii, kde je sídlo bohů, odkud se lze dostat (například z koruny kosmického stromu) do nebe či naopak (skrže jeho kořeny) do říše mrtvých. Je to „*omphalos*“, tedy pupek světa, kde se odehrávají největší události, kde je průlom do reality posvátna.

Příklad interpretace určitého místa jako středu světa uvádí Ivo Budil, když píše, že Babylón byl podle tradice vybudován na Báb Apsí, což je Brána Apsú, tedy brána vod původního chaosu ještě před stvořením; že Jeruzalém byl podle židovské tradice vybudován na podzemních vodách Téhóm, období Apsú; či že ortodoxní křesťané vidí ve středu světa Golgotu, na níž byl nejen obětován Boží syn, ale byl tu také stvořen i pohřben Adam, první člověk (Budil, Praha 1992, s.131).

Místo stvoření Adama stejně jako sídlo bohů připomíná místo nejblaženějších představ, tedy ráj. Tato reminiscence je jistě správná, symbolika středu je s ním spojena velice úzce. Ráj je místem ideálního uspořádání věcí, dokonalé země i podmínek pro život, je předobrazem kulturní krajiny, jak si ji člověk představuje ve svých nejlepších vizích. Je to první stvořená země, nejstarší a prvotní, kde jedině byl člověk kdy dokonale šťastný, protože byl na počátku a nezatížený pozdějšími negativními událostmi, jimiž byl o společenství s bohy připraven. Velmi často se z různých stran setkáváme s určitou nostalgií po ráji, po tomto blaženém stavu, kdy byl člověk celistvý a nepošpiněný, zcela dle záměrů stvořitele. Zároveň je ráj místem oné eliadovské absolutní reality, oním posvátnem, které je

jediné reálné, přičemž kontakt s touto realitou prostředkuje symbolika středu, ona osa pojící zemi, podsvětí i ráj.

## 1.5 Elohist - chronologický pohled na stvoření

Na počátku bývá bez tvarost, nerozlišenost, chaos – o tom jsme se již rozepisovali výše. Zmínili jsme i způsoby, jimiž se chaos mění v řád uspořádaného světa. Nyní se blíže podíváme na jednotlivé fáze stvoření, přičemž pro přehlednost vyjdeme z biblického modelu zejména elohistova podání (Gn 1-2,3) stvoření světa v sedmi dnech, které je svou systematičností ideálním výchozím bodem.

Než k tomu však přistoupíme, zmíníme stručně ještě souvislost samotného Božího jména s kanaánským prostředím, kde vzniklo. Jedním z označení biblického Hospodina je El (odtud elohista, jak jsme již zmínili výše), což však není původní výraz lidu Knihy, ale starobylé boží jméno starých obyvatel Kanaánu, které označuje nejvyššího boha místního panteonu, stvořitele, který však podle poměrně běžného modelu ztratil svou činnou moc a postupně se dostal do pozadí jako *deus otiosus*, a to už v době příchodu izraelských kmenů do oblasti. Z vlastního jména se tak stalo apellativum *el*, tedy bůh, obecné označení boha jako takového (lze užít příměru z češtiny, kde slovo Bůh také neoznačuje pouze křesťanského boha). Je pravděpodobné, že toto byla situace, do níž Izrael vstoupil, a ono označení přejal postupně znovu jako vlastní jméno s úmyslem ukázat, že je pouze jeden jediný Bůh. Je pravděpodobné, že právě touha zdůraznit tuto jedinečnost a tím se odlišit od okolních národů vedla elohistu k užití onoho původního pojmu oproti vlastnímu jménu boha-stvořitele, jak tomu bylo běžné jinde (Bič et al., Praha 1991, s.17).

**Prvním Božím aktem** je stvoření nebe a země. Nepředchází mu žádná pralátka jako je tomu u ostatních okolních mýtů, není zde žádný prvotní chaos, který by bylo třeba pouze přetvořit. Jak uvádí Jan Heller (Heller, Praha 1988, s. 272), vyjadřuje to i formulka popisující Hospodina jako tvůrce nebe a země (o tom např. Gn 14,19; Ž 104 2; Jb 38,4 a samozřejmě i Gn 1,1), což byl obvyklý způsob, jímž se popisovalo veškeré stvoření kromě Boha samého. Tím starověcí autoři vylučují existenci čehokoli před stvořením, jakéhokoli chaosu před prvním tvůrčím aktem Hospodinovým. Bůh tvoří sám, tvoří ze sebe, pouhou čistou vůlí, myšlenkou rodící se v skutek.

Země byla nejprve pustá a prázdná, pouze nad propastnou tůň se zatím ve tmě vznášel duch Boží. Autoři Výkladů ke Starému zákonu (Bič et al., 1991, s.19) uvádějí hypotézu, že ona propastná tůň (hebr. *tehóm*) je narážkou na babylónskou *Ti(h)ámat*, již

bylo třeba přemoci, aby stvoření mohlo být uskutečněno (taktéž Bottéro, Praha 2005, s.249). Ohlas tohoto biblického místa najdeme i v Žalmu 104, který je celý hymnickou oslavou Hospodinova stvořitelského díla a kde v 6. verši čteme: „Propastnou tůň jsi přikryl jako šatem.“

Oním vznášejícím se duchem je hebrejské „*ruach*“, tedy duch, ale také dech (života) či vítr, povětrí. Význam je spojen s fyziologií člověka, který umírá, je-li mu odebrán „dech života“, přestane-li dýchat, a zároveň s tajemnou a často hrozivou silou neviditelné kosmické substance, tedy větru. Vzpomeňme na výše nastíněné kosmogonie kanaánské, kde se svět rodí z temného větru, který všemu předchází. Spolu s tímto větrem přikládají tyto příběhy velkou roli také času, který byl druhou substancí, můžeme-li to tak nazvat, jež se podílela na zplození světa. S tímto vzpomeňme na svatého Augustina, který se jako první zamýšlel nad časem ve stvoření a došel k závěru, že čas byl stvořen spolu se světem a předcházela mu věčnost (jež je atributem Božím a tudíž s ním souvěčná), že se tedy počíná odvíjet až od tohoto okamžiku (Aurelius Augustinus, Praha 1990, s.389). Čas je v Kanaánu spolutvořitelem, v Bibli však spoluproduktem, vzniká jako funkční linie, jíž se nyní bude všecken život držet jako osy, která je pro ubíhání života nezbytná, je však pouze dílem Božím, jeho nástrojem.

Stvoření pokračuje stvořením světla, tedy pozitivní substance, k čemuž Bohu není třeba žádného vnějšího tělesa, pouze tvořivé Boží slovo. Význam světla je pro člověka pochopitelně obrovský, a to jako zdroje životodárného tepla i jako určitého kalendáře – slunce dělí nejen den od noci, ale utváří také roční doby, souvisí tedy s koloběhem v přírodě, s deštěm, setbou i záplavami. To se odráží zejména v egyptském panteonu, v němž má klíčovou pozici bůh slunce. Jeho role je kromě jiného i stvořitelská, světlo, které vyzařuje, je tvořivým prvkem formující a oživující síly světa. Aspekt tvůrce času je zde obsažen také, protože bůh slunce vytváří vyzařováním světla celý svět a čas je výtvorem jeho periodického pohybu po nebeské klenbě.

Bůh dále viděl, že je to dobré – toto přitakání nově formovanému světu se objevuje vždy, když tu něco nového vzniká, je to vyjádření pozitivního vztahu Boha k jeho dílu, které tak potvrzuje jako nejlepší ze všech možných variant, ze všech světů, jimž by mohl dát vznik. Je znamením, že stvoření odpovídá Boží záměrům. Tak explicitní potvrzení, že svět je dobrý, tak vysokou angažovanost stvořitele jako tvůrce, ale i ochránce a udržovatele řádu, nenajdeme v žádném ze srovnatelných systémů. Přispěl k tomu nepochybně i důsledný monoteismus, který Hospodina odvrátil od osudu většiny stvořitelských božstev

okolních panteonů – zatímco ona se po dokonání svého úkolu stahují z centra dění, kam nastupují další generace, tentokrát zastupující zpravidla plodivé síly a tedy udržující bezprostřední kontakt s každodenním životem věřících, pro který je stvořitel už příliš vzdálený a nedostupný, Hospodin svou klíčovou roli neztratil. Tato božstva ustupující z ústředního místa v kultu, se označují termínem *deus otiosus* a bývají napříště vyzývána jen při výjimečných (katastrofálních) událostech, na něž moc úžeji profilovaných božstev nestačí. Příkladem může být sumerský An, který stál v pozici stvořitele v pozadí panteonu, v němž v klíčových pozicích vládli bohové dosažitelnější – Enki a Enlil.

Následně Bůh oddělil den a noc, čímž ustavil rytmus času a vyjádřil, že stvoření se neděje kdesi mimo čas, vzdálené, ale od počátku podléhá stanoveným zákonům a neměnnému řádu, což se vzápětí promítá v konstatování, že byl večer a bylo jitro, den první. Tak, jak to vidíme zde, bylo ve starém orientu běžné, že den začínal soumrakem. Ozvuky tohoto uspořádání můžeme rozpoznat i u nás ještě dnes, když svatého Mikuláše, narození Krista či Nový rok slavíme den před vlastním svátkem.

Na počátku **druhého dne** Bůh odděluje vody a tvoří nebeskou klenbu, aby byla hranicí mezi nimi. Spodní vody jsou oceánem, temnou hlubinou, tedy nepřátelskou mocí, jejíž chaotickou roli jsme si již přiblížili, a je tedy důležité udržet je na svém místě. Klenba je tu garantem nastoleného pořádku a nezvladatelné příboje chaosu obmezuje na služebníka, jenž je nucen podvolit se stvořitelově vůli. Zároveň se zde implicitně říká, že nebesa jsou součástí stvořeného světa, že tedy jednak nejsou jeho předobrazem, jak bylo jinde běžné, jednak tvoří jeho nedílnou část, patří tedy k zemi stejně jako ona k nebesům.

Klenbu jako ochránkyni stvořeného světa můžeme vidět i v Egyptě – zde je jí bohyně nebe Nut, která svým tělem odděluje zemi pod ní od vod chaosu rozprostírající se za ní, které reprezentuje stále hrozící bezbřehý oceán Nun (Hart, Praha 2001, s.13). Je hranicí, bez níž by se na nechráněnou zemi zřítily vodní spousty a pohltily uspořádaný svět. Mýtus popisující vznik stávajícího uspořádání hovoří o tom, že Nut ležela na svém manželu Gebovi, ztělesňujícím zemi, v objetí tak těsně, že drtila jejich společné děti. Proto je její otec Šu (vzduch) oddělil a vzniklo tak nebe a země, jak je známe dnes. S představou praoceánu se setkáváme i u jahvisty, který v Gn 2,6 hovoří o záplavě vystupující ze země. Výpůjčka se dá etymologicky dohledat přes akkadštinu až do sumerštiny.

Zajímavostí je, jakým způsobem se s oddělením nebe a země vypořádal sumerský bůh Enlil. Jako stvořitel či lépe uspořadatel světa dělí kosmos na dvě půle pomocí motyky, kterou posléze zavádí mezi lidi jako pracovní nástroj, čímž se stává vynálezcem

zemědělství. Používá tedy k uspořádání, tj. přemožení chaosu kulturní nástroj, čímž je jasně naznačena souvislost mezi kulturou a řádem jakožto silami přemáhajícími počáteční nezkrotnost prasně. Jinde je hrdinou opět Enlil: zpočátku má svět podobu hory (viz. prapahorek!), jejíž základ tvoří bohyně země Ki a vrcholek bůh nebe An, kteří spolu zplodí syna Enlila, boha ztělesňujícího ovzduší. Ten je od sebe oddělí, čímž vytvoří nebe a zemi.

Egypt o oddělení nebe a země hovoří dále v souvislosti s tím, že bůh slunce Re už je unaven přítomností lidí, kteří porušují božský řád maat a podněcují nepokoje, a v touze po klidu se od nich chce vzdálit - proto dochází nejen k oddělení nebe a země, ale tím i lidí a bohů. „Pak řekl Veličenstvo Re: ‘Jakože žiji, srdce mé nemá chuti býti pohromadě s lidmi. Pobíle bych je, jako by jich ani (nikdy) nebylo, kdyby nebylo přílišné mé dobroty!’“ (Lexa, Kladno 1921, s.308) Na jeho pokyn bůh vzduchu Šu se svými pomocníky vyzvedá nebe v podobě krávy, která na zádech nese boha slunce. Na zemi ovšem bez přítomnosti bohů, tedy garantů řádu, propuká chaos a osamělé lidstvo mezi sebou válčí. „Jeho Veličenstvo odešel do paláce (na hřbetě) této krávy a bydlel v něm společně s bohy. Země ocitla se v temnotě.“ (ibid., s.308) Tuto propastnou hranici mezi zemí a nebem, lidmi a bohy může člověk znovu překročit až po smrti.

**Třetího dne** Bůh nahromadí vody na jedno místo, objeví se souš (→ pahorek Benben) a Hospodin je pojmenováním (tedy slovem) přetváří v zemi a moře. Význam jména ve starověku byl obrovský, bylo v podstatě synonymem pro pravé významy, jejichž znalost nad nimi dávala znalému moc. S tímto motivem se setkáváme na více místech, u Adama, který pojmenovává vše živé, co k němu Hospodin přivádí (Gn 2,19) a stává se tak pánem nad živočichy, či v Ex 3,14, kde Hospodin Mojžíšovi na otázku po Božím jméně odpovídá tajemným „jsem, který jsem“ („budu, který budu“), aby skrze znalost pravého označení nikdy nemohl být manipulován jako bohové okolních národů. Zároveň pojmenovává dosud nezvladatelné vody mořem, a to v plurálu (hebrejsky „*jamím*“), aby byly jasně odlišeny od hrůzyplného oceánu. Když pak pátého dne probudí tyto vody rozmanití tvorové, stává se z děsivého místa prostor požehnaný životem.

Ve stejném dni dává Bůh z čerstvé země vyrůst zeleni, nejprve nižším rostlinám (bylinám), potom vyšším dřevinám (stromům). Důraz je položen na to, že raší ze semen, což značí jejich trvalost a také způsob, jakým s nimi bude člověk napříště manipulovat – bude je sít, pěstovat, žít a sklízet, přičemž bude mít na paměti, že je to jen Hospodin, kdo má moc nechat je vzklíčit a růst. Snad u všech národů byly rostliny - a stromy obzvlášť - vnímány jako posvátné, nadané magickou mocí (tématem se obsírným a zajímavým

způsobem zaobírá Mircea Eliade v kapitole *Rostlinstvo, symboly a rituály obnovy*, in Eliade, Praha 2004, s.267-325). I s tím pracuje autor tohoto podání, když oproti těmto Izraelem vždy opovrhovaným zvykům zdůrazňuje, že i tyto falešné modly jsou dílem Božím, určeným zde hlavně pro užitek člověku. Jahvista uvádí i polní byliny, tedy kulturní plodiny, které však bez přítomnosti hospodáře, tedy člověka, který by je obdělával, nemohou vzejít. V okolních kosmogoniích se s podrobnějším popisem stvoření flóry nikde nesetkáváme.

**Čtvrtý den** věnuje Hospodin uspořádání nebeské sféry, tvoří slunce, měsíc a ostatní nebeská světla, která jsou napříště ukazatelem plynutí času. Paralelu k této pasáži najdeme v Žalmu 104,19, kde čteme: „Učinil jsi měsíc k určování času, slunce ví, kdy k západu se schýlit.“ Zmiňované časy jsou také připomínkou Božího díla (hebr. móadím označuje bohoslužebný čas), protože určují začátky slavností vzdávajících Bohu úctu (např. datum pesachu se určuje podle prvního jarního úplňku). V jejich stvoření je obsažena povinnost dohlížet na stanovený řád a svým světlem osvětlovat zemi. Nejsou zde tedy pro sebe či pro nebe, ale jako služebníci stvoření, pro člověka, pro zvěř, pro zemi. Oproti okolním panteonům, v nichž jsou astrální tělesa personifikována vlastními božstvy, je zde jasně řečeno, že hvězdy jsou dílem Božím, které nemá žádnou samostatnou existenci a je zcela závislé na Bohu. Zatímco tedy například v Mezopotámii kvete astrologie, která ve hvězdách hledá osudy věcí příštích, a měsíc, slunce a některá další tělesa vyzývá jako božstva zaujímající v panteonu klíčové pozice, zatímco Egypt slunce povýšil na božského otce panovníka a ve hvězdách vidí obrazy zemřelých, které rodí nebeská klenba Nut (jejíž lůno tak bývá viděno jako rakev), provádí Bible důslednou demytologizaci astrální sféry.

Nižší živočichy tvoří Hospodin **pátého dne**, a to tvory vodní a létavce. Je zajímavé, že jako součást Božího stvoření a tudíž i záměru jsou zde uvedeny i mořské obludy, což vyjadřuje absolutní svrchovanost Hospodinovu nad všemi složkami světa. Opět je zde zdůrazněno, že veškeré stvoření je dobré, tedy v souladu s Božím plánem. Není zde ani místečko, které by nebylo z jeho vůle, a to ani mezi tvory užitečnými, ani mezi tvory, o nichž se v ostatních panteonech soudí, že jsou dílem nějaké zlé mocnosti či sami nějakou představují. Poselství je jasné – je třeba vědět, že jediným panovníkem je Hospodin a svět je jeho královstvím do posledního zrnka prachu. Zmiňované mořské obludy opět vyvolávají asociaci k babylónské Tiámat, přičemž nebude jistě od věci se domnívat, že dávný autor využil tohoto místa ke zdůraznění podřadného postavení konkurenční kosmogonie.



Den pátý je završen prvním biblickým požehnáním. „Plod'te a množte se“ (Gn 1,22) říká Hospodin a vyzývá tak k plnému a dobrému životu. Jeho vůlí je, aby svět rozezněly hlasy jeho stvoření a požehnání je stvrzením tohoto přitakání životu. Setkáváme se tu se stvořitelem, s otcem, který žehná svým ratolestem právě vstoupivším do víru světa. Je přáním otce, aby všechny nadále dobře prospívaly.

V šestý den Hospodin tvoří vyšší živočišné druhy. Poroučí zemi, aby vydala plazy, dobytek, zemskou zvěř a nakonec člověka. Jeho příběh si však necháme do samostatného oddílu a nyní pouze poukážeme na to, že člověk i zemská zvěř vznikají stvořitelským aktem ze země, jsou tedy takříkajíc „ze stejného těsta“.

Sedmý den je dnem odpočinku, který Židé dodnes zachovávají každou sobotu (Ex 20, 8-11). Je to den posvěcený Hospodinem, protože v něm dokončil celé své dílo a spočinul po práci.

Poukažme nyní ještě na postupnou gradaci stvoření v elohistově podání, v němž Hospodin v každém dni přidává více vždy úžeji specializovaných děl, od grandiózního uspořádání samotné země a jejího povrchu přes rostliny, hvězdy, živočichy nižší a vyšší až k člověku. Je to velmi důmyslný systém, s nímž se co do systematického uspořádání a logiky ve starověku jen těžko může něco srovnávat.

Stvořením v sedmi dnech Hospodin obsáhne celý svět, každou jeho složku, aby bylo zřejmé, že není na zemi či na nebi nic, co by nespadlo pod jeho vládu a nemělo původ v jeho mysli. Je vyjádřením víry, že Hospodin je jediným Bohem, jediným, kdo má skutečnou tvůrčí moc. Zároveň vyjadřuje jeho zájem o stvořený svět, to, že je činný a činící a stále přítomný v připomínce svého díla. Jeho přitakání světu opakováním toho, že je dílo dobré, podporuje vidinu kosmu jako zcela pozitivního, nad nímž má Hospodin moc natolik svrchovanou, že zde není drobeček či myšlenka, která by v něm neměla svůj základ. A to je útěšná a povzbudivá myšlenka, kterou se elohista především snaží sdělit svým čtenářům.

## **1.6 Stvoření zobrazené v Žalmu 104 a v Knize Jób**

S oslavou Božích stvořitelských činů se setkáváme také v Žalmu 104, který je nádhernou ukázkou zbožnosti anonymního autora, jenž se nemůže než sklonit před Hospodinovou velikostí. Text obsahuje výčet nejrůznějších událostí, věcí i živočichů, kteří spadají do Hospodinova tvůrčího díla. Jejich soupis má čtenáři přiblížit, že skutečně neexistuje oblast, která by nepatřila do Hospodinova záměru, čímž tvoří velmi komplexní

paralelu ke Gn 1-2. Ocitujme verše 27-29, které nejlépe zachycují svrchovanost jediného Boha:

„A to vše s nadějí vzhlíží k tobě,  
že jim dáš v pravý čas pokrm;  
rozdáváš jim a oni si berou,  
otevřeš ruku a nasytí se dobrým.  
Skryješ-li tvář, propadají děsu,  
odejmeš-li jejich ducha, hynou,  
v prach se navracejí.“

Jan Assman (Assman, Praha 2002, s.254-5) uvádí, že Žalm 104, 20-30 tvoří paralelu k egyptskému amarnskému Velkému hymnu faraona Achnatona, v němž panovník opěvuje boha slunce, a že právě z něho žalm pravděpodobně vychází. Zřetelná je obdoba veršů o noci jako době, kdy se stvořitel vzdaluje svému dílu, které v Bibli najdeme v Ž 104, 20-23. Uvádíme pasáž z Velkého hymnu, který v Lexově překladu dostává název Chvalozpěv Achuenatonův na Slunce (Lexa, Kladno 1921, s.288):

„Když ukládáš se k odpočinku v západním horizontu, země jest v temnotě, jakoby mrtva. (...) Všichni lvi vycházejí ze svých doupat a všichni plazi koušou. Temnota [vládne] a země jest v mlčení, dokud to, jež stvořilo ji, odpočívá ve svém horizontu.“

Assman uvádí, že negativní vnímání noci jako nepřítomnosti boha (tedy slunečního záření) je naprostým amarnským specifíkem, s nímž se žalmista nemohl setkat v žádných jiných textech.

Kniha Jób by si co do jedinečného poselství celého textu jistě zasloužila mnoho prostoru, pro naše potřeby se však zaměříme pouze na kapitoly 38 a 39, v nichž se dozvídáme o stvoření. Specifíkem těchto pasáží je, že mluvčím je zde samotný Hospodin, je to tedy výpověď tvůrce o jeho stvoření, což je velice ojedinělé pojetí. Rámcem je Hospodinovo hřímání nad tím, jak člověk ve své nepatrnosti vůbec může být tak smělý a vypovídat o Božích úradcích a řádu, přičemž je obsah tohoto rozhořčení založen na ukázce nezměrnosti Hospodinovy moci demonstrované stvořením.

Nesetkáme se tu s chronologií elohistova podání, ale i zde můžeme vidět postup od ustavení samotné země (Jb 38,4-6), astrálních těles (Jb 38,7), zkrocení moře (Jb 38,8-11), které i tady zaujímá významné místo dokládající negativní vztah starých Izraelců k nevypočitatelné nespoutanosti vodních spoust, až k drobnostem jako je důmyslnost ptačího křídla (Jb 39,13) či tajemství krůpějí rosy (Jb 38,28). Tento výčet podobně jako v Žalmu 104 zahrnuje celou šíři stvoření od gigantických úkolů ustavení země až po drobné každodennosti, čímž autor opět zdůrazňuje naprostý absolutismus Hospodinovy vlády. Účinkem, který má mít tato pasáž na čtenáře, je nutné pochopení vlastní nepatrnosti

ve srovnání s Božím dílem, které je všeobsahující a dokonalé, a také uvědomění, že byla-li člověku svěřena vláda nad tím, co Hospodin učinil (viz níže), tím spíš si musí být vědom vlastní malosti a konečnosti, která jeho panovnictví odkazuje do mezí pokory a vědomí Boží svrchovanosti.

## 1.7 Ráj – svět připraven na příchod člověka

Jahvista podává oproti elohistovi kratší obraz stvoření světa a naopak širší pohled na člověka a jeho vztah s Bohem. Popisuje, kterak Hospodin vytváří zahradu, aby do ní člověka umístil a ten zde mohl žít, přičemž zahrada vzbuzuje představu zkulturněné krajiny, esteticky promyšleného, hrazeného místa, které je upraveno k relaxaci i užitku. Zahrady ve starověkém orientu byly oázami klidu s fontánami a jezírky plnými (vzhledem k podnebí) vzácné a ceněné vody, byly znakem blahobytu, společenskou záležitostí i prostorem pro odpočinek. Zde tedy může člověk v chráněném prostoru spočinout po práci a především setkávat se s Bohem, pobývat v jeho společnosti a rozmlouvat s ním.

Krásný popis ráje dokládající dobové touhy a představy o ideálním místě se nám zachoval v mýtu Enki a Ninchursag, v níž se tato blažená zahrada nazývá Dilmun:

„Země Dilmun je čistá, země Dilmun je jasná,  
země Dilmun je jasná, země Dilmun je zářící.

(...)

Na Dilmunu vrána nekrákorala,

kohout nekokrhal,

lev nezabíjel,

vlk nedousil beránka.

Divoký pes nevěděl o chytání jehňat,

vepř neznal, co je žrát obilí.

Slad, který vdova na střeše sušila,

pták z výšin nebe nezobal.

Holubička hlavu svou neskláněla k zrnkům.

Kdo oči měl choré, neříkal ‘oči mám choré’,

kdo hlavu měl bolavou, neříkal ‘bolí mě hlava’,

stařeny dilmunské neříkaly ‘jsme stařeny’,

starci neříkali ‘jsme starci’.“

(*Duchovní prameny života*, Praha 1997, s. 40-41)

Gn 2,8 hovoří o zahradě v Edenu na východě, přičemž výklady tohoto označení se liší. Blahoslav Hruška (Hruška, nepublikovaný rukopis z r. 2008, s.2) uvádí spojitost se sumerským výrazem „*edinu*“, označujícím úrodnou step, která byla významnou součástí krajiny. Naproti tomu můžeme ve Výkladech ke starému zákonu najít stanovisko naprosto opačné: „Eden, který se zpravidla chápe místně, není narážkou na krajinu téhož jména na středním Eufratu (2Kr 19,12 Iz 37,12 Ez 27,23); a není v něm také skryto sumerské *edinu*

= step. Ve jménu Eden je možné slyšet názvuk na slovo 'ֶדֶן čili rozkoš.' (Bič et al., Praha 1991, s.31) Směrové označení zahrady jako ležící 'na východě' je podle Výkladů (ibid., s. 31) odkazem na životodárnost této světové strany, kde vychází slunce a zahání svým mocným světlem síly tmy. Zároveň je i označením časovým, kdy 'východ' asociuje vyjití, počátek - oba významy zde zřejmě splývají.

Výraz ráj se pro zahradu začíná používat až poměrně pozdě a představy ho postupně přetvářejí v místo zcela mimo svět, kdesi daleko, nahoře. Původní hebrejský termín pro zahradu, „*gan*“, však nevyjadřuje tuto vzdálenost pozemskému životu, vždyť zahrada je dokonce výslovně umístěna na zem a doplněna konkrétními údaji – jsme dokonce schopni skutečně identifikovat dvě z řek, jež ji obtékají (Chidekel je pravděpodobně Tigris, Eufrat je zmíněn svým jménem). Je to možná autorova snaha o odlišení se od představ bohů jako nedosažitelných a vzdálených entit, které se o člověka po jeho stvoření starají snad jen někdy za úplatu v chrámě a zcela jistě s ním už ze své podstaty nepěstují osobní vztah založený na vzájemné blízkosti a společenství.

Přesto v elohistově vyprávění znějí ozvuky dobových představ (a mytických struktur vůbec), podle nichž je zahrada bájným místem, v jehož středu jsou dva zázračné stromy – strom poznání dobrého a zlého a strom života – a kde společně pramení čtyři řeky. Posvátné (kosmické) stromy a zázračné květiny jsme zmínili již dříve, zvláštností tohoto podání však je, že životadárná rostlina neroste na nějakém odlehlém místě, k němuž musí hrdina podniknout nebezpečnou výpravu (viz. například Gilgameš a rostlina života ukrytá se na dně oceánu Apsú), ale je ve středu zahrady zcela na dosah a k užívání. Druhý strom, strom poznání, je oproti prvnímu obestřen Božím zákazem, jehož porušení ústí ve ztrátu věčného života. Tím staví Bůh člověka na rozcestí, dává mu vybrat, přičemž cesta, jíž by se měl člověk dát, je jasně určena, je jí cesta poslušnosti a života (Bič et al., Praha 1991, s.33).

Ráj je místem počátku a tak i dokonalosti světa bezprostředně po jeho stvoření. Setkáváme se proto poměrně často s určitou nostalgií po ráji, po blaženosti čerstvého a čistého světa tak, jak ho stvořitel zamýšlel. Ne nepodobné této nostalgii bylo ostatně nadšení, které vzbudily u odborníků i veřejnosti objevy přírodních národů a jejich způsobu života v době, kdy si Západ začal podmaňovat Zemi. Onen stesk vyplývá z poznání, že svět, v němž člověk žije, se značně liší od představ, které má o jeho počátcích, respektive o tom, jaký by měl být, ale jaký není v důsledku nějakých neblahých událostí, jejichž původcem je zpravidla on sám (Eliade, Praha 1998).

Ve starověkém Egyptě se setkáváme s tímtež. Ideální počátek, v němž dal stvořitel vzniknout bohyni Maat, tedy řádu či smyslu stvoření, je zcela pryč. Do světa vnikla Isfet, tedy nemoc, smrt a bezpráví, díky níž svět ztrácí svou původní smysluplnost a s postupujícími dějinami se lidstvo oné počáteční dokonalosti vzdaluje čím dál víc (Assman, Praha 2002, s.15). Hovoříme zde o myšlence Mirceai Eliadeho, který vidí z tohoto důvodu u archaického člověka přímo strach z dějin, které ho vzdalují od dob hojnosti a které překonával tak, že „je periodicky anuloval, nebo je znehodnocoval tím, že pro ně ustavičně nacházel nadhistorické vzory a archetypy (...)“ (Eliade, Praha 1993, s.91) Rituálním chováním se snažil vrátit k počátku času, tedy *in illo tempore*, aby byla posvátná realita stále součástí jeho existence a ráj z jeho života nikdy docela nezmizel.

Zahrada tak jako sídlo Boha a místo setkávání s ním, jako místo, které bylo jako první na světě učiněno obyvatelným, osídleno, uvedeno v život, vykazuje zřetelné rysy středu světa. S jejím stvořením je svět připraven na příchod člověka, protože je uspořádaný a vládne v něm řád a je tudíž vhodný pro žití. Se stvořením člověka až po dovršení ostatního díla se setkáváme vlastně všude, jako příklad uveďme babylonský epos Enúma eliš, kde je lidstvo stvořeno až po teomachii (souboji bohů) Marduka a Tiámat, tedy řádu a chaosu, v němž vítězí řád (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.22). Člověk je vrcholem stvoření a s jeho vstupem do dění již musí být vše připraveno, on stvoření dovršuje oduševněním kosmu, oživením vesmíru komunikací v sobě a s Bohem.

## 2. Stvoření člověka

### 2.1 Člověk jako dovršení stvořeného světa

Člověk je vrcholem stvoření. Už sama tato věta je teologickou výpovědí. Otevírá problematiku, která je v každém náboženském systému klíčová – totiž jaké místo zaujímá člověk ve světě, jakým způsobem a proč byl stvořen, jaký je jeho úděl ve věcech posledních. Budeme-li se zabývat počátkem, otázkou vzniku člověka, znamená to, že do značné míry obsáhneme i odpovědi ostatní, neboť v mytologii i náboženství vůbec je provázanost těchto klíčových bodů velmi těsná a nelze oddělit samotné stvoření od jeho příčiny a smyslu.

Každá kultura, již se tu zabýváme, vidí otázku vzniku člověka po svém, vlastní specifickou optikou. Liší se co do způsobu stvoření i důvodu, proč se tak stalo, a to nejen mezi různými zeměmi, ale leckdy i od města k městu. Je to mozaika představ a vidin, jejíž střípky skládají obraz vesmíru jako celistvého kosmu, v jehož ústředí stojí člověk ve stálé komunikaci s bohy a posvátnou sférou. Pojícím prvkem všech je nepochybně zásadní jistota, že člověk je součástí božího plánu, že patří do božího záměru. Mýty o jeho stvoření jsou úchvatným dokladem zájmu nejen o sebe, ale i o svět kolem, k němuž se prostřednictvím své bohy předurčené role vztahují. Ukazují palčivost této otázky ne nepodobnou našemu současnému zájmu o vlastní historii vzrůstajícímu se ve snaze ukázat i nám skrze minulost naše dnešní postavení.

Nejprve si nastíníme biblické podání a posléze se podíváme na některé mýty především egyptského a mezopotamského původu. Bible nám stejně jako u stvoření světa nabízí dvě varianty, a to elohistovu a jahvistovu. Pro obě je člověk vrcholem stvoření a přichází až naposled, kdy je mu celý svět připraven a čeká na své dovršení. Jahvista ve svém popisu jako jediný uvádí, z čeho bůh člověka vlastně utváří.

Elohista klade důraz na člověka a jeho vztah k Bohu obsažený už v podstatě jeho stvoření. Vidíme, že úplnost člověka záleží v nedílnosti jeho spojení s bytostí opačného pohlaví, s bytostí milovanou, jejíž láska je předobrazem společenství s Bohem. Můžeme tak číst:

„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem,  
stvořil ho, aby byl obrazem Božím,  
jako muže a ženu je stvořil.“

(Gn 1,27)

Ačkoli Bůh ve svých přikázáních zakazuje jakýmkoli způsobem utvářet svou podobu, vkládá ji do člověka. To on se tak stává obrazem Božím, aby chodil po světě jako svědectví Boží moudrosti, lásky a pospolitosti. Člověk má kráčet po zemi jako zjevená Boží moc, vůle a záměr, nikoli však jako nezávislá entita, ale jako služebník Hospodinův. Výklady ke Starému zákonu (Bič et al., Praha 1991, s. 25) hovoří o tom, že být něčím obrazem nevyjadřuje čistou rovnost, neznamená to být zrcadlem. Je v tom spíše obsažena blízkost, vztah, přece však odlišnost poukazující na to, že člověk nikdy nemůže být roven Bohu, je mu však ze všech tvorů nejbližší a nejvíce podoben. Být obrazem Božím znamená především zdůraznění toho, co vůbec dělá člověka člověkem, tedy společenství s Bohem.

To, že jsou lidé chápáni jako obrazy bohů, můžeme vidět i jinde – v sumerské mytologii se v mýtu Enki a Ninmach setkáváme s tvořením člověka podle obrazu bohyně; Enki promlouvá k Ninmach: „Každému, jejž jsi stvořila, jsem určil osud, obživu dal. Nyní chci pro tebe tvořit sám, pro tebe osudy zrozených určovat.’ Enki tvořil podle hlavy její, těla, úst i vnitřností.“ (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.112) Zde je však stvoření podle parametrů shůry narozdíl od biblického podání doslovné, je tu zřetelný ve starém Orientu široce rozšířený antropomorfismus, který dovoluje lidsky chápaným bohům (a to povahově i tělesně) stát se přesným předobrazem člověka. To je umožněno i tím, že se v mimobiblických tradicích – jak píše Heller – smazává hranice mezi stvořitelem a stvořeným: „V mezopotamském pojetí vyšší bohové produkují zároveň nižší bohy a přírodu, mezi nimiž není přesná hranice. Biblická ostrá hranice mezi stvořením a Stvořitelem je celé staroorientální tradici cizí.“ (Heller, Praha 1988, s.213) Díky tomuto pojetí se biblické chápání obrazu Božího posouvá z doslovné do zcela jiné, spekulativní roviny.

Heller dále předkládá zajímavou souvislost tohoto učinění člověka k obrazu božímu (Heller, Praha 1988, s.212). Naráží na poměrně obvyklý prvek v egyptské i v mezopotamské mytologii, kterým je stvoření člověka za násilného přispění nějaké božské bytosti, která musí být zabita, vlastně obětována, aby lidstvo mohlo žít. Člověk je tak stvořen za přispění krve, masa, slz či jiné substance božího těla, čímž se chce vyjádřit bytostný vztah mezi lidmi a bohy. Na rozdíl od bible je však tento vztah na bázi genetiky, má fyzický charakter, což izraelskému smýšlení nebylo blízké. Člověk je v bibli Božím obrazem ve smyslu svého jednání, tím vyjadřuje společenství s Hospodinem - můžeme tu tedy vidět posun do spirituální či do teleologické roviny. S boží obětí se seznámíme ještě podrobněji níže.

## 2.2 Muž a žena – božská jednota

Bůh tvoří člověka jako muže a ženu – společenství s Bohem se odráží v plnosti člověka jako páru. Tato jednota je předobrazem spočinutí v Boží náruči, protože je esencí pravé, čisté lásky. Jak o tom píše Výklady ke Starému zákonu (Bič et al., Praha 1991, s.26), člověk se ostatnímu stvoření vymyká i v tom, že u něho nelze mluvit o různých druzích, rasách či národnostech, že před Bohem je člověk jeden jediný, protože žádný rozdíl není natolik velký, aby mohl být dělítkem. Jediné rozlišení, které Bůh sám stanoví, je ono stvoření člověka *jako muže a ženy*, které však dohromady tvoří plnost a jednotu před Hospodinem. Tímto způsobem chrání Bůh člověka před nebezpečím zbožnění jednoho či druhého pohlaví – jen jako pár jsou oslavou Božího díla.

Následuje Hospodinovo požehnání, v němž říká: „Plod'te a množte se a naplňte zemi.“ (Gn 1,28) Vyjadřuje se tak k tématu, které bylo ve starověku obestřeno tajemstvím a pro pochopitelný klíčový význam pro člověka se stalo předmětem široce rozšířeného kultu. Jeho cílem bylo zajistit zvláště v nehostinném Kanaánu, kde byl člověk cele závislý na vláze shůry a svou závislost se snažil umenšit rituály, plodnost pro sebe, zvířata i celou přírodu. Rituály měly charakter imitativní magie, která měla za úkol napodobením pohlavního spojení předpokládaného u bohů pohnout mocnosti k vyšší aktivitě. Zároveň dodávala člověku sebevědomí v tom smyslu, že může-li i on sám plozením a rozením rozhojňovat život, není nepodobný bohům. Sex měl tedy vpravdě posvátný charakter, protože byl chápán jako nejlepší způsob, jak se prolomit do božské sféry. Bible však přichází s naprostou demytizací, humanizací už z principu celé své koncepce – je cele protimagická a Hospodin už ze své podstaty nemanipulovatelný. Heller k tomu dodává (Heller, Praha 1988, s.331): „Je omylem dějinného vývoje, jestliže se demytizace sexu, vytržená z výchozího polemického kontextu, proměnila hlavně ve středověké církvi v jeho tabuizaci a tak jej vlastně nově, byť tentokrát negativně, sakralizovala.“

Bible tedy sice vnímá plodivost jako Boží dar (jak se o tom můžeme přesvědčit na mnoha jiných místech v bibli, například při narození Izáka, Ráchelinych dětí či Samsona), ovšem rozmnožování je tu Boží řád, který nelze ovlivnit pomocí temných sil. Písmo naznačuje, že Hospodin přitakává životu a jeho naplnění vidí v neustálém vznikání a změně, v pospolitosti a jednotě, zároveň však varuje, že skrze plodivou moc se nelze prolamovat do posvátné sféry.



Motiv jednoty lidského páru nacházíme i u jahvisty, který taktéž hovoří o stvoření ženy jako dovršení, doplnění muže. „I řekl Hospodin Bůh: ‘Není dobré, aby člověk byl sám. Učiním mu pomoc jemu rovnou.’“ (Gn 2,18) Jahvistův výklad doplňuje i způsob, jakým je žena stvořena, tedy z těla muže, z jeho žebra. Samuel Noah Kramer (Kramer, Praha 1977, s.86) uvádí spojitost se sumerskou básní Enki a Ninchursag a hledá v ní zdůvodnění ženina jména, jehož původ vidí v semitsko-akkadském slovu pro žebro, tedy *TI*. Enki podle této básně onemocní a jedním z postižených orgánů je i jeho žebro, pro které je mu na pomoc stvořena bohyně–léčitelka, aby ho uzdravila: Ninchursag se ptá: „Můj bratře, co tě bolí?“ - ‘Mé žebro mne bolí!’ ‘Bohyni Ninti jsem ti porodila.’“ (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.108) Nin-ti znamená paní žebra, tedy uzdravovatelka žebra, nebo ovšem také paní života, protože *TI* znamenalo ve starosumerštině dávající život. Ninti byla uctívána v sumerském panteonu jako božská pramatka a tato tradice se neztratila přinejmenším do pádu Babylónu v roce 539 př.n.l., takže ji jahvista mohl docela dobře znát. Máme tedy před sebou nejspíše slovní hříčku, jejíž ozvuk je předpokládán v hebrejském jméně Adamovy ženy, Chava, tedy dávající život, překládané jako Živa.

„Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla!

Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ Komentuje stvoření své družky Adam (Gn 2,23). Čeština zde neumožňuje přesný překlad, neboť muž je v hebrejštině *iš*, zatímco žena *iša*, což naznačuje společný původ a nedílnost mnohem lépe a obratněji než ona *mužena* ekumenického překladu a také než přímo nešťastný kralický výraz *mužatka*, který onu jemnou sounáležitost v hebrejském textu zcela decimuje.

Stvoření člověka v párech najdeme i v Mezopotámii. V asyrské verzi Mýtu o Atrachasisovi (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.158) se dočítáme, že bohyně Mami odrýpla čtrnáct kusů hlíny, sedm dala nalevo a sedm napravo.

„I svolala sedm a sedm moudrých a učených rodiček.

Sedm přivedlo na svět muže, sedm přivedlo na svět ženy.

Když do párů je spojily, když do párů je spojily,

před rodičkou, stvořitelkou osudu, řád lidského pokolení stanovila Mami.“

### **2.3 Stvoření člověka jako *emersio* a *formatio***

Zde narážíme na další téma, jímž se budeme zabývat, totiž na způsob stvoření člověka. Mytologie nám v tomto případě nabízí skutečně velkou variabilitu. Začneme opět u bible, v níž jahvista popisuje tento čin Boží takto:

„I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrůpák dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.“ (Gn 2,7)

O tomto dechu jsme se okrajově zmínili už výše, při stvoření světa u elohisty, kde se nad vodami vznášel duch Boží. Tímto duchem je hebrejské *ruach*, kterého je použito i k oživení člověka. Dostává se mu tak jako jedinému z celého stvoření zvláštní substance, kterou je potvrzena jeho mimořádnost a výjimečné postavení ve vztahu k Bohu. Obdobu najdeme opět v Mýtu o Atrachasisovi, tentokrát ve starobabylónské verzi (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.156):

„Nechť z božského těla vzejde duch,  
nechť člověku živému své znamení vtiskne  
a bude tu na věčnou jeho paměť!“

S oživujícím duchem se setkáváme i v Egyptě, kde bůh Atum tvoří nejprve božský pár Šu a Tefnut, přičemž se dočítáme, že Šu (vzduch) je vyplivován z Atumových úst. Jan Assman interpretuje Šu jako boží dech a dále píše: „Šu však není jen ‘božím dechem’, ale jako takový je i vzduchem: jako kosmický element a jako ‘dech života’ stvořeného světa.“ (Assman, Praha 2002, s.219) Šu tak má moc oživovat veškerý život v kosmu.

Stvořen je člověk z prachu země (Gn 2,7). Je na místě krátce se zastavit u etymologie hebrejského slova *Adam*, které není jen vlastním jménem, ale znamená také obecné označení člověk a ve formě *adamá* znamená zemi jako zeminu, úrodnou půdu. Jméno tedy pojmenovává označovaného jeho pravou podstatou, kombinující v sobě jeho lidství i substanci, z níž byl utvořen. Avšak nejen to. Nejedná se pouze o návaznost na představu běžnou v celém starém Orientu, že člověk je vymodelován z hlíny, protože jak uvádějí Výklady (Bič et al., Praha 1991, s.30), hebrejšтина pro hlínu vhodnou k modelování používá výraz *chomer*, zatímco jahvistův termín *áfár* označuje prach, s nímž se takto pracovat nedá. Navíc se nejedná o běžnou vazbu, ale o formu akuzativní, která naznačuje posunutí významu z označení materiálu k jakosti – člověk je prach ze země, ovšem ve smyslu jeho nicotnosti před mocným Božím činem. Je zde znovu zdůrazněn absolutní rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením - ačkoli je člověk ze všech tvorů Bohu nejbliže, přesto je proti němu nepřekonatelně nepatrný (k tomu rovněž Puhvel, Praha 1997, s. 37).

Stvoření z prachu země je řazeno do kategorie, kterou odborníci nazývají *formatio*, jímž je myšleno tvoření ze země, z hlíny. Druhým typem je *emersio*, tedy rašení, které si starověcí věřící představovali tak, že první lidé vyrašili ze země jako rostliny. Vrátime-li se k již uvedené klasifikaci vztahující se k mezopotamskému systému, patří *formatio* ke kosmologii eridské, zatímco *emersio* k nippurské. Poohlédneme se nyní po dalších představitelích *formatia*.

Jedním z nich je mýtus Enki a Ninmach, který vypráví o společném stvořitelském díle obou bohů při tvorbě člověka. Enki (také Ea) míval i přízvisko Nudimmud, tedy 'Stvořitel' či lépe 'Formíř', Ninmach, ztotožňovaná někdy také s Ninchursag, Nintu a dalšími, je božskou pramatkou a rodičkou. Celý příběh je velice zajímavý tím, že bohové nejprve tvoří lidi nepovedené, postižené, kterým však přesto najdou místo ve společnosti. K tomuto pozoruhodnému zdůvodnění deformací a fyzické chudoby se vrátíme podrobněji, až se zaměříme na úděl člověka a jeho místo ve světě tak, jak z jeho stvoření plyne. Nyní nás zajímá, že Ninmach vzala nejprve hlínu a nad oceánem Abzú z ní zformovala první postavu. Jiný příklad byl již naznačen ve zmínce o mýtu o Atrachasisovi, kde je to bohyně Mami (asyrská verze) nebo Nintu (starobabylónská verze, obě jména označují tutéž bohyni), kdo člověka modeluje z hlíny. Jsou to jedinečné doklady o kulturních počátcích této vyspělé civilizace, které se zde odrazily v mytických představách o člověku jako bytosti stvořené bohy podobně jako lidé sami tvořili věci pro svou potřebu. Snad se zde dá nalézt paralela s lidskou tvorbou – je to přeci systém vytvořený lidmi na základě jejich zkušeností a potřeb – která připodobňuje stvoření prvního člověka k praktickým potřebnostem každodenního života. Vždyť v tomto smyslu jsou i lidé pro bohy nutností pro život, kterou si stvořili, aby mohli žít v blahobytu.

V egyptské verzi stvoření jako *formatio* je božským tvůrcem Chmun, zpodobňovaný jako beran. Toto zvíře vyjadřuje zřejmě i jeho jméno, ačkoli etymologie je zde poněkud nejasná. Beran jako symbol plodnosti by však jeho profilu odpovídal velmi dobře, protože Chmun je nejen tvůrcem člověka, ale i správcem kataraktů a dárcem nilské záplavy, tedy životodárné tepny Egypta. Chmun je hrnčíř, který člověka tvoří na hrnčířském kruhu podobně jako nádobu. Pomocníci je mu bohyně porodu Heketa, i zde tedy vidíme kooperaci tvůrce, formíře, a rodičky, v čemž se odráží uspořádání života lidí. Pozoruhodné je, že Chmun je chápán jako stvořitel nejen Egyptanů, ale všech lidí bez rozdílu a dokonce i veškerého zvířectva, je tedy tvůrcem universálním. V textu „O sedmi hladových létech“ je popisován taktéž jako stvořitel světa: „Já jsem Chmun, jenž tě stvořil. Mé ruce chrání tě, aby ...bylo tvé tělo, aby zdravý byly tvé údy. (...) Já jsem pán tvorby. Jsem ten, jenž vytvořil sama sebe; jsem velké pravodstvo, jež vzniklo na počátku, podle jehož vůle stoupá Nil.“ (Lexa, Kladno 1921, s.365-366)

Stvoření jako *emersio*, tedy vyrašení, najdeme především v sumerském Zpěvu o motyce, který je hymnickou oslavou řízeného zemědělství využívajícího důmyslného systému zavlažování. Základem této představy o stvoření člověka je oplodnění matky

Země semenem boha nebes Ana, jehož roli převzal ve Zpěvu o motyce pán vzduchu Enlil. Z tohoto spojení pak vznikají lidé, kteří raší z otvorů v zemi jako stvoly obilí, čemuž předchází určení osudu pro veškeré stvoření.

„Pán všemu, co se patří, zářivě dal vzejít,  
pán, jehož rozhodnutí změnit nelze,  
Enlil, aby sémě země vzejít mohlo,  
pospíšil si nebe od země oddělit,  
pospíšil si zemi od nebe oddělit.

(...)

V Uzuea motykou zaryl,  
první lidi do kadlubu vložil.  
Když země před ním a tráva rašila,  
Enlil na černošlavce své mile se díval.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.144)

Výraz černošlavci bylo označení Sumerů, které o sobě sami používali. V jiném záznamu nalezneme stejný způsob vyrašení člověka, zde však není primárním cílem autora zachycení samotného stvoření, ale poukázání, že některé vlastnosti jsou člověku předurčeny od počátku bohy a proto je nelze nijak měnit.

„Aruru, jež k vladařství je povolána,  
jejich pravidlem velkým stanovila:  
že zkušený za zkušeným a hloupý za hloupým  
sami jak obilí ze země vyraší,  
to věc je, která se jak hvězdy nezmění navěky!  
Že nocí i dnem svátky bohů v nádheře slaveny budou,  
sami pravidlem stanovili An, Enlil, Enki a Ninmach, velcí bozi.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.148)

Tento fatalismus je ostatně pro oblast Předního Východu typický a ústí až do rezignace na svobodu rozhodování a jednání. S nepochopitelností tajemných Božích úradků se setkával i Izrael (téma je zpracováno zejména v biblické knize Jób), ačkoli k rezignaci na vlastní vůli měl dosti daleko.

Tato verze utvoření člověka je variací na nippurskou kosmologii a odráží vznik zemědělství v počátcích pěstování obilí. Je reakcí na tajemství zrození rostliny z neživých semen uložených v černé zemi, která asociuje spíše smrt a pohřební obřady nežli kolébku života, respektive zachovává symbolické rysy obou. Z tohoto pohledu je zrození rostliny zázrakem, který má nepochybně božský původ a paralela s člověkem se tak nabízí.

## 2.4 Božská oběť pro člověka

Božská oběť je pozoruhodné téma, které jsme zmínili již na několika místech, nyní se jím pojďme zabývat malinko blíže. Je to jistě zvláštní myšlenka, že bohové, ti

svrchovaní vládci, kterým podléhá každé zrnko písku ve vesmíru, jež sami stvořili a nezvratně rozhodují o jeho osudu, určí ze svého středu někoho, kdo zemře a své tělo poskytne jako tvůrčí plochu pro další stvořitelské záměry. Svrchovanost boží tu ustupuje pokoře před rozhodnutím mocného kolegia a stvořením jako takovým.

Zmínili jsme již, že stvoření člověka obohacující ho o substance z božského těla, je vyjádřením podoby, určité sounáležitosti s božskou sférou. Člověk má společný základ s ostatními živočichy, je také dítětem země jako oni (Gn 1,24 srov. s Gn 2,7, ale i Ž 104 1,29), zároveň však dostává do příslovečného vínku ještě něco navíc, velmi cennou substanci, která ho povýší nad ostatní stvoření, protože je ze své podstaty obohacem života. Člověk tedy hraje roli určitého prostředníka mezi posvátným a profánním, na jedné straně je stejné podstaty se zvířaty, se světem, do jehož středu byl vložen, na druhé však zasahuje do nadsvětlné oblasti, a to skrze částičku božského těla, již se mu dostalo. Člověk dostává kněžskou úlohu, aby nadále posvěcoval to, co bohové na počátku jako posvátné v ryzí čistotě stvořili.

Nejobvyklejší substancí, kterou člověk tímto způsobem od svých stvořitelů získává, bývá krev, jejíž symbolická role byla ve starověku obrovská a přímo souvisela se životem a smrtí. Je samozřejmé, že si lidé vztahu mezi životem a krví povšimli velice brzy, vždyť krev je skutečnou životodárnou tekutinou, s jejíž ztrátou člověk nevyhnutelně umírá. Proto také začala být záhy vnímána přímo v nejtěsnějším sepětí se životem, jako jeho nositelka. V nejzřetelnější podobě můžeme toto chápání nalézt v Izraeli, kde je krev jako ztělesnění života velmi přísně vyloučena z veškerého jídelníčku. Důvodem pro tento naprostý zákaz jejího pozření je, že život v jakékoli podobě je vždy darem Božím, který náleží jen jemu, což bylo do definitivního zničení chrámu hojně dokládáno všudypřítomnými krvavými oběťmi – Bohu, co jeho jest.

Ačkoli je stvoření za nějakého božského tělesného příspěvní na starém Předním Východě obvyklé, v bibli ho nenajdeme. Je nepochybné, že se zabítí boha nezbytné pro lidský život s biblickým pojetím neslučuje, což ostatně vyplývá už z podstaty monoteismu (těžko zabít jediného Boha, že), je zde však i jiná věc, s níž se znovu vrátíme o kousek nazpět, a to jednak vysoký stupeň antropomorfismu u mimobiblických národů, který ono sdílení společných tělesných prvků a částí umožňuje, jednak zmiňovaná ostrá hranice mezi stvořením a stvořitelem v bibli, která to samé vylučuje. Zde přebírá roli životadárné substance dech Boží, který na duchovní úrovni člověku umožňuje žít.

Nyní se podívejme na příběhy, v nichž se nám tyto představy odrážejí. Nejprve se předmětem našeho zájmu stane mýtus o Stvoření člověka, který uvádějí Mýty staré Mezopotámie (*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.147):

„Bozi velcí, kteří tam stáli, Anunnakové, kteří osudy rozhodují,  
Enlilovi odpověděli:  
‘V Uzumua, ve městě Duranki,  
bohy Lamga zabijeme,  
aby jejich krev lidem vzejít dala.’

V tomto případě není dokonce uvedena ani žádná další substance, z níž by byl člověk učiněn, a potvrzuje se tedy, že ve starém Orientě to byla právě krev, která tvořila onu zásadní část dělající z bytosti, jakých už po světě běhalo mnoho, něco výjimečného. Dodala onomu tvorovi duši, božský střípek, který ho učinil člověkem. Hlína, která byla druhou substancí používanou hojně k jeho stvoření, je zde evidentně vynechána právě pro svou druhořadost.

Velcí Anunnakové, o nichž je tu řeč, jsou spolu s nižšími Igigy, kteří přišli na scénu mezopotamského panteonu o něco později, skupinou božstev, o nichž toho mnoho nevíme. Anunnakové odvozovali svůj původ od boha nebes Ana, ačkoli byli zřejmě i chtonického charakteru a jejich vláda zasahovala až do podsvětí, čímž svou mocí obsahovali všechny kosmické sféry. Jejich počet v průběhu dějin narůstal z původních asi padesáti, jak jsou uváděni v Enkiho městě Eridu, ke zhruba šesti stům, s nimiž se setkáváme v Babylónu ve 2.tis. př.n.l. Jsou uváděni jako bezejmenní, ačkoli známe jejich nejvýznamnější představitelku, bohyni Inannu (Ištar). Igigové začínají vystupovat později a jejich počet je nižší. Jsou to taktéž bohové působící na nebesích i na zemi a s jejich úlohou se zanedlouho seznámíme v oddílu o údělu lidí, v němž sehráli svou roli.

Od mýtu o Atrachasísovi, o němž si řekneme vzápětí, se tento liší zejména v důvodu stvoření člověka. Jen naznačme – příběh o Atrachasísovi popisuje stvoření člověka až s určitým odstupem od konstituování světa, teprve když si bohové uvědomili, že ho ke svému životu naléhavě potřebují. Ve Stvoření člověka jde však o výron další božské tvořivosti ihned poté, co byl svět již ustaven a připraven na své dovršení. Člověk je tu tedy bezprostřední součástí stvoření učiněnou vzápětí po uspořádání kosmu, čímž toto schéma připomíná následnost biblické zprávy.

„Když plány nebe a země stanovili,  
břehy Eufratu i Tigridu položili,  
hráze i kanály vedli správně,  
(tu pravil bohům Enlil):  
‘Co nyní učiníte, co vytvoříte?’

Anunnakové, velcí bozi,  
Co nyní učiníte, co vytvoříte?

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.147)

Než se však dostaneme k příběhu Atrachasisovi a římse také přiblížíme k údělu člověka, s nímž byl do světa vložen, uveďme ještě jeden zajímavý případ, kde se na tvorbě lidí podílí božská substance. Je jím egyptský příběh o bohu slunce Re, který jednoho dne vyslal své oko (důležitý symbol, s nímž býval mimo jiné ztotožňován sluneční kotouč) hledat své potomky Šu a Tefnut, kteří se ztratili ve vodách praoceánu. Když se však oko vracelo ze své mise zpět, zjistilo, že jeho místo je již obsazeno novým okem, které bohu mezitím narostlo. V zármutku z nastalé situace se staré oko rozplakalo a jeho slzy se po dopadu na zem proměnily v lidi. Re se však nad osiřelým okem smiloval a vložil si je doprostřed čela jako urea, posvátného hada, který je symbolem královské moci a oko tak nadále vládne celému světu. Tento poetický příběh je založen na slovní hříčce: člověk se egyptsky řekne *romet*, zatímco pro slzu byl užíván výraz *romjet*.

Je zřejmé, že se uvedené příběhy značně liší, egyptská verze není vyprávěním o záměrné a plánované božské oběti, jíž člověk nabývá života ve smyslu rozumného žití z životadárné substance svého božského původce, ale její stvoření lidí dělá spíše dojem nějakého vedlejšího produktu, náhody. Přesto v sobě ukrývá pojetí člověka jako významné součásti světa, neboť je třeba vidět úzký vztah mezi stvořitelem – zde Reovým okem – a jeho dílem, tedy člověkem. I zde je totiž patrná sounáležitost fyzického rázu a člověk tak participuje na moci, jíž se oku dostalo, jakožto pán nad tvorstvem země.

Mýtus o Atrachasisovi popisuje stvoření člověka jako naplánovaný akt, který byl uskutečněn s jasným záměrem, a to naložit člověku nelehký úděl, jímž byli do té doby obtíženi bohové. Stvoření předcházejí očistné rituály, které jsou datovány na první, sedmý a patnáctý den v měsíci, přičemž poslední dva ohraničují nejpříhodnější okamžiky pro početí v menstruačním cyklu ženy. Pro stvoření je i zde stejně jako v mýtech Enki a Ninmach a Enúma eliš nezbytná přítomnost bohyně-roděčky, jejíž mateřská úloha je mužskými (třebaže jinak mocnějšími) protějšky nezastupitelná. Navzdory patriarchálnímu uspořádání společnosti tak i bohům nezbyvá než uznat, že bez žen to jednoduše nejde, a tuto klíčovou úlohu jim v mýtech ponechat, respektive jejich roli v běžném životě reprodukovat. O stvoření člověka čteme:

„Prvního, sedmého a patnáctého dne v měsíci  
Ea připravil očistnou lázeň.  
Boha Geštuge, jenž rozumem byl obdařen,  
Bohové společně zabili.

S jeho masem a krví  
Nintu smísila hlínu.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.156)

Za povšimnutí zde rozhodně stojí, že Geštuge je charakterizován jako bůh obdařený rozumem – takto a nijak jinak. Do centra pozornosti se tak má dostat informace, že spolu s životadárnou krví, která je nositelkou úzkého pouta mezi lidmi a bohy, dostává člověk do vínku také rozum, tedy hlavní výsadu, která ho odlišuje od ostatního stvoření. Člověk je bytostí rozumnou, což mu dává moc nad tvorstvem pod ním a zároveň ho pojí se světem nad ním. Jen díky rozumu, schopnosti reagovat nejen na to, co je okolo, ale také uvědomovat si sám sebe, stává se člověk tvůrčím a naplňuje tak podstatu podoby boží.

V eposu Enúma eliš dostává člověk oněch „podděných“ vlastností víc a také přístup obětovaného boha je jiný. Tímto bohem je Kingu, syn a zároveň milenec Tiámaty, oné prabohyně, z níž Marduk učinil svět. Ačkoli v dosud uvedených příbězích není uváděn postoj obětovaných bohů k tomu, co se jim má stát, není zde ani řečeno, že by se jim jejich úděl nějak výrazně přičil (což by si starověký autor jistě nenechal ujít). Kingu z tohoto modelu vybočuje tím, že jako spoluiniciátor povstání a následné války mezi bohy je svým osudem, tedy darováním se pro člověka, potrestán.

„Takto k Anunnakům hovoří král (tj. Marduk):  
‘Věru pravdivé byly dřívější výroky vaše;  
nuž pověste mi upřímně,  
kdo vyvolal ten boj,  
Tiámatu popouzel, připravoval válku?  
Vydejte mi toho, kdo vyvolal ten boj,  
já potrestám jej, vy si odpočinete!’  
I odvětili mu Iggigové, bohové velcí,  
Lugaldimmerankiovi, rádci bohů, pánu svému:  
‘Kingu vyvolal ten boj, Tiámatu popouzel, připravoval válku!’  
Před Eou v poutech ho přidrželi  
a za trest prot’ali mu žíly.  
Z krve jeho stvořil pak Ea pokolení lidské,..“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.197)

S krví potrestaného boha se však do člověka dostává nejen ona nesmrtelná substance, ale i zpupnost a vzdorovitost, s níž se lidé nepřestávají bouřit proti svému údělu, rozhodnutím a vůli svých svrchovaných vládců. S božskou sounáležitostí dostává lidstvo do vínku také neustálou tendenci tuto pospolitost porušovat, je totiž „zároveň obtíženo i vinou vzpurného boha, jež na ně takto přechází.“ (*Prameny života*, Praha 1982, s.57) Na stejném místě je dále tato vina označena jako dědičná, tedy jako určitý prvotní hřích bez ustání nutkající člověka k odbojnosti proti božskému řádu. Tato anthropogonická pasáž je



označována jako snaha o objasnění všudypřítomných, věčně palčivých otázek ohledně božské spravedlnosti a jejího vztahu k lidské vině a trestu.

## 2.5 Úděl dětí lidských – člověk panovníkem

Biblický pohled na člověka, k němuž se nyní opět obrátíme, vidí jeho roli jako panovnickou. Oproti okolním národům si tedy i zde (jak zanedlouho uvidíme) Izrael ponechává originalitu svého pojetí víry, vztahu k Bohu a také chápání úlohy člověka ve světě a pro svět. V elohistově podání se (v Gn 1,28) hned po stvoření muže a ženy k Hospodinovu obrazu dočítáme:

„A Bůh jim požehnal a řekl jim:  
‘Plod’te a množte se a naplňte zemi.  
Podmaňte ji a panujte nad mořskými rybami,  
nad nebeským ptactvem, nade vším živým,  
co se na zemi hýbe.’“

Hospodin tedy člověka pověřuje vládou nad svým stvořením, ustavuje ho panovníkem nad vším, co učinil a říká tím vlastně, že vše, co se doposud událo, stalo se pro člověka. Hebrejský výraz, který je zde použit, je sloveso *kabaša*, tedy podmanit, a to ve smyslu podrobit si v službu, ujařmit, přičemž se tohoto výrazu nikdy neužívá o Bohu (Bič et al., Praha 1991, s.26). Člověk se tedy z Hospodinovy vůle stává vládcem na zemi a je zcela svobodný – jedinou povinností je mu úcta k jeho stvořiteli, který ho volá ke společenství v ráji.

Člověk jakožto pán nad ostatním tvorstvem je popsán i v jahvistovi (Gn 2,19):

„Když vytvořil Hospodin Bůh ze země všechnu polní zvěř a všechno nebeské ptactvo, přivedl je k člověku, aby viděl, jak je nazve. Každý živý tvor se měl jmenovat podle toho, jak jej nazve.“

Zde se opět setkáváme se staroorientální představou, že jméno má moc nad svým nositelem, respektive obsahuje v sobě jeho podstatu, kterou tím obeznámenému odhalí a ten jí může po libosti disponovat. Stává se tak pánem nad tím, co mu odhalilo svou skrytou, tajnou tvář. Adam má možnost ona pojmenování dokonce vytvořit a Hospodin přihlíží s očekáváním, jak si s tím poradí, čímž mu nad tak zásadním úkolem ponechává naprosto volnou ruku.

Prvotní řád, který Hospodin ve světě ustavil, má oproti pozdějšímu pořádku, jak jej známe, jednu odlišnost, a tou je fakt, že zpočátku vládl mezi všemi tvory mír a snášenlivost. Člověku i ostatním živočichům jsou za pokrm dány rostliny (Gn 1,29-30), není tedy třeba mezi zvěří samotnou ani člověkem žádné nevraživosti. Prvotní stvoření bylo mírumilovné,

plné hojnosti a blahobytu, který narušil až vzdor lidí, úpadek jejich společnosti, která se nepolepšila zkušeností Adamova hříchu, ale v jeho šlépějích bezostyšně vzdorovala dál. Až teprve tehdy je prolévána krev a zvěř se od člověka odvrací ve strachu. Hospodin mu nyní dává za pokrm každého živočicha (Gn 9,2-3), ovšem volá ho k odpovědnosti za každé stvoření „oživené krví“ (Gn, 9,4-5), tj. naplněné životem, které by pozřel. Je to právě toto místo, které v duchu dřívějšího výkladu o životadárnosti krve, jež jsme učinili, zapovídá člověku pojídání nevykrvených zvířat. Z prvotního stavu, v němž žil člověk v pospolitosti s ostatním stvořením jako jeho pán a zároveň služebník Boží, v blaženosti a pokoji, stává se vinou nenasytného a vzpurného lidstva dnešní svět plný utrpení a válek. Z laskavého pacifisty, kterému byl svěřen panovnický stolec, se (s jistou nadsázkou) postupně stává obávaný generál. Služba Bohu však zůstává člověku zachována.

Postavení člověka jako vládce nad stvořením (byť postupně poněkud proměněné) s jediným imperativem nad sebou zcela odlišuje biblické pojetí od sousedních systémů. V nich je člověk viděn především jako služebník, který plní vůli bohů a pracuje, aby on i oni mohli spokojeně žít, a s touto počáteční myšlenkou je i stvořen.

## 2.6 Člověk jako homo faber, tedy pracující

V Mezopotámii byla obecně rozšířena představa, že člověk byl stvořen proto, aby z bohů sejmul jeho nekonečné a úmorné práce. Jako reprezentativní volíme mýtus o Atrachasisovi, který nejexplicitněji vypráví o údělu nejen lidí, ale i bohů:

„Když bohové byli ještě lidmi,  
pracovali a lopotili se,  
velká to byla námaha,  
těžká práce a mnohá nesnáz.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.151)

Byli to tedy bohové, kdo nejprve vykonával veškerou těžkou práci nutnou k vlastní obživě, zejména kopání a udržování průchodnosti zavlažovacích kanálů, které byly základem mezopotamského zemědělství. Představa bohů svázaných namáhavou prací v podstatě proti jejich vůli je pozoruhodná zvláště pohlédneme-li na ni optikou bible, které je něco takového v nejvyšší míře cizí. Písmo předkládá představu jediného, všemocného a transcendentního Boha, který zde byl od věčnosti sám a zcela autonomní. Ke stvoření světa nedošlo proto, že by mu vznikla jakákoli nutnost, kterou by vzniklý svět mohl naplnit, protože z Boží podstaty vyplývá naprostá soběstačnost a nezávislost. Je to on, kdo svou neomezenou mocí může změnit cokoli ve vesmíru a proto je vidina pracujícího boha, který

svou robotou udržuje podmínky pro takto antropomorfní život, z tohoto pohledu zcela scestná. Zatímco tedy mezopotamští bohové člověka potřebují ke své obživě, Hospodin si tvoří společníka, s nímž by mohl rozmlouvat. Tvoří-li Hospodin svět, dělá to z potřeby tvořit, která vyvěrá z jeho podstaty, a člověk jakožto dovršení stvoření a tvor Bohu nejbližší získává v rámci svého světa značnou část Boží autonomie.

Meziričí si své bohy představovalo jako dosti přesné kopie lidí, které se kromě své božské moci těšily stejným vlastnostem i vrtochům a také stejným povinnostem. Tato sounáležitost s lidmi je nejzřetelnější ve výše citovaném úryvku, kde jsme zpočátku uvedeni do času příběhu výrokem „když bohové byli ještě lidmi“. Je to jednak velmi zřetelná ukázka tehdy běžných antropomorfních představ a jednak nám lépe než jiné texty ukazuje, v čem vlastně podle starých Mezopotámců spočívalo být člověkem.

Mýtus pokračuje vzpourou bohů, jmenovitě Igiĝu, kteří měli těžkou práci na starost, proti velkým bohům, kteří sami nepracovali. Požadavek byl jasný – chtěli být zbaveni oné lopotné dřiny a na pokraji války žádali nějaké řešení. S tím přichází bůh Ea (Enki), zvaný Nudimmud, tedy formír, který je jako původce stvoření lidí označován ve všech verzích mezopotamského příběhu, když navrhuje stvoření dalších bytostí, lidí. Sám není jejich stvořitelem, ale tím, kdo vše vymyslí a zorganizuje:

„Ea otevřel ústa svá a pravil bohům, bratřím svým:  
‘Z čeho je (tj. Igiĝy) viníme? Těžká je jejich práce a mnohá nesnáz.  
Den co den do země buší. Hlasité je bédování, vždyť slyšíme křik.  
Snad je možné něco učinit. Zde Bélet-ilí, rodička,  
necht’ stvoří člověka, lidskou bytost!  
On ponese jařmo... On ponese jařmo...  
Robotu bohů člověk na bedra svá vezme!...’“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.155)

Je až úsměvné, s jakou přesností a zanícením popsali starověcí autoři nelehkou situaci, v níž se ocitli bohové a která byla každodenní náplní jejich vlastního života. Je ostatně úkolem mytologie hledat odpovědi na otázky po tom, co se událo, že se člověk nachází v současném stavu, a příběh o Atrachasisovi podobně jako všechna vyprávění o počátcích lidstva zodpovídá tyto dotazy. Před sebou tak máme běžnou realitu, kterou bylo lze v Mezopotámii spatřit na každém kroku a která páčila a žádala objasnění. Mýtus nabízí vysvětlení, které člověka ukazuje jako stvořeného s jasným záměrem (srov. s egyptským mýtem o Reově oku) ukládajícím mu pracovat místo nespokojených bohů. Úkolem lidí je starat se o to, aby vzkvétala kulturní krajina a hospodářství uživilo celou zemi, čímž nezabezpečují pouze sebe, ale jako boží dítky jsou povinni se prostřednictvím obětí postarat i o svou astrální rodinu a dopřávat jí skrze hojnost darů blahobyti, který jí náleží.

S božskou substancí, kterou v rámci svého stvoření od bohů získává, přebírá člověk i dosavadní úděl svých stvořitelů, tedy potřebu těžce pracovat pro svou obživu. I v tomto vyvstává veliký rozdíl oproti biblickému pojetí, v němž je člověk stvořen jako svobodný a práce se mu stává nutností až po porušení Božího řádu. Mezopotamský model naopak práci lidí do prvotního stvořitelského řádu zahrnuje a těžký úděl vnímá jako přirozený. Na rozdíl od lidstva, které tak v Meziříčí povstává obtíženo robotou od samého počátku, bohům s jejich nástupem začíná vpravdě rajský život. Promlouvá božská rodička Mami:

„Těžké práce jsem vás zbavila  
a člověka obtížila vaší robotou.  
Náрек jste lidstvu udělili.  
Jařma jsem vás zprostita a dala vám svobodu.  
Když bohové vyslechli tuto její řeč,  
volně si poskočili a líbali jí nohy.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.157)

Poněkud posunutý důraz najdeme v mýtu Enúma eliš, který nestanoví lidem úděl přímo v podobě kopání zavlažovacích kanálů, ale jejich službu si představuje trochu jinak. Nesetkáváme se tu ani zdaleka s oproštěním od povinnosti pracovat, člověk je i nadále obtížen robotou, její podoba je však posunuta do roviny chrámové služby, tedy obstarávání potřeb bohů a zajišťování jejich blahobytu. Bohové se s příchodem lidstva stávají skutečnými pány, kteří mají početné a oddané služebnictvo, jež tvoří každý jeden člověk v celé zemi.

„Když člověčenstvo stvořil moudrý Ea,  
službou je obtížil bohů - ...“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.197)

Člověk se pak skrže službu v chrámu a obětiny, které bohům předkládá, snaží alespoň zčásti zlepšit to, k čemu byl předurčen. Na oplátku za přinášené laskominy žádá od bohů konkrétní lepší život, náhled do budoucnosti či alespoň radu. Tento obchodnický vztah s bohy, jak bývá nazýván, je jednou z hlavních věcí, které se Izrael snaží ze svého kultu vymýt a která zásadně odlišuje pojetí vztahu bůh – člověk předkládané biblí od ostatních staroorientálních textů. Hospodin je ze své podstaty nemanipulovatelný a jestliže je mu předkládána oběť, je pro obětníka ctí, že tak smí učinit, přičemž veškeré nároky na cokoli, které by za tento samotný akt uplatňoval, budou chápány jako hříšné. Oběť je určena Bohu, nikoli člověku.

## 2.7 Sociální nerovnost – trest či přirozený řád?

V celém starověku – stejně jako dnes – víra hledala odpovědi na mnohé otázky ohledně sociální nerovnosti i jiných životních nezdaru. Je Bůh/bohové spravedlivý, když nechá nevinné tak trpět? Jedním z mýtů, který na tyto očividné nespravedlnosti reaguje, je sumerský příběh Enki a Ninmach. Vypráví o tom, jak se Enki rozhodl stvořit lidstvo a na pomoc si přizval bohyni–rodičku Ninmach, s níž se však – snad z nadšení nad dobrým řešením nelehké pracovní otázky - před započatím díla opil na pořádané hostině. Vzápětí utvořila Ninmach z hlíny postupně šest lidí, kteří však měli do jednoho nějaké postižení, ve starověku brané jako fatální překážka běžnému životu. Enki však každému z nich určil osud, tedy zaměstnání, v němž jeho handicap nebude (přínejmenším tolik) na obtíž. Uvedme jen jeden příklad:

„I vzala Ninmach hlínu nad oceánem Abzu:  
člověk první, jež stvořila, svou slabou paži ohnout nemohl a neudržel nic.  
Enki, když prvního uviděl se slabou paží, již ohnout nelze a která neudrží nic,  
určil mu osud – ustanovil ho dvorním sluhou.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.111)

Podobně naložil Enki i se slepcem či neplodnou ženou, čímž se mýtus snaží ukázat, že tato postižení nejsou daná nějakým prohřeškem v minulosti, jak se obecně soudilo, ale jsou také součástí božského řádu a ve světě je pro ně místo. Toto pojetí nebylo ve starověku příliš běžné, i bible nám zanechává svědectví o dobových představách, které handicapované lidi líčí jako stížené trestem za nějaký prohřešek (Jb 4,8). Zejména neplodnost, kterou mýtus Enki a Ninmach také uvádí, byla vnímána jako velké negativum, protože děti byly viděny jako hlavní požehnání lidského života. Ozvuky těchto představ vidíme například v Eposu o Gilgamešovi, když Gilgamešův přítel Enkidu vypráví, jak to vypadá v podsvětí:

„Viděl jsi toho, kdo jenom jediného syna má? Jak na tom je?’  
‘Viděl. Visí na hřebu zatlučeném do zdi a hořce pláče.’  
‘Viděl jsi toho, kdo dva má syny? Jak tomu se daří?’  
‘Viděl. Sedí na dvou cihlách a sbírá drobečky chleba.’  
‘A co ten, kdo měl syny tři? Jak tomu se vede?’  
‘Viděl jsem ho. Ten pije starou vodu z čutory u sedla.’  
‘A kdo měl čtyři syny, viděl jsi ho? Co dělá teď?’  
‘Jako kdyby sprežení řídil, raduje se z toho.’“

(*Epos o Gilgamešovi*, Praha 2003, s.309)

Šťastlivec se sedmi syny pak dokonce sedí na trůně s bohy, zatímco neplodná žena je odhozena „jako rozbitý džbán a nikdo si jí nevšimne.“ (ibid., s.309) Vyprávění Enki a

Ninmach je nejstarším příběhem, který předkládá imperativ principů solidarity, bez nichž by lidská společnost nemohla nikdy fungovat a přežít.

Tematiku utrpení a fyzické slabosti zobrazuje i biblická kniha Jób, která na příběhu spravedlivého muže čelícího nepochopitelným ranám ukazuje, že spravedlnost není věcí lidskou, ale Boží, a člověk není nikdy schopen dohlédnout všech konců a zákoutí Božích záměrů. Řešení tak kniha deleguje do božské sféry a člověku doporučuje pokoru před veškerými událostmi, které ho potkají, protože je vždy sesílá Bůh s určitým – byť pro člověka neprohlédnutelným – záměrem. Toto téma najdeme také v akkadských příbězích Chci chválit pána moudrosti a zejména Babylónská theodicea, o nichž se rozepisuje Jiří Prosecký (Prosecký, Praha 1995, s.41-67) a které ukazují způsob myšlení, na nějž příběh mýtu Enki a Ninmach reaguje.

Mýtus také podobně jako jiné mezopotamské příběhy zdůrazňuje roli ženy při stvoření lidí, a to nejen v době těhotenství a při porodu, ale i při početí. Jestliže Enki a Ninmach nemohou dosáhnout kýženého výsledku, je to - jak uvádí Blahoslav Hruška – proto, že teprve poté je na základě poučení z předchozích omylů ustaven reprodukční řád jako spojení muže a ženy (Hruška, Eseje o starém Sumeru a Mezopotámii, dosud nepublikovaný a neočíslovaný). V nejdůležitějším momentě života, tedy v okamžiku zajišťování potomstva a tím i požehnání pro celý rod, si jsou muž i žena naprosto rovni. Co se týče postavení ženy v následujících událostech, je její význam opětovně vyzdvihován, jak je nám ostatně známo i z její kultické role a činnosti, v níž měla ústřední postavení zejména v imitativní sexuální magii (Bič, Praha 1990, s.196-7). Mezopotamské pojetí je tak v určitém ohledu blízké biblickému, které (jak bylo zdůrazněno výše) vidí člověka jako celek jediné ve spojení obou pohlaví.

## **2.8 Člověk udržovatelem kosmického řádu**

Rolí, která vyplývá ze všech uvedených modelů, je udržování kosmického řádu. Je povinností člověka vykonávat všechny určené úkoly ne pouze proto, že jsou mu bohy uloženy, ale také proto, že se tak podílí na udržování stanovených norem, bez nichž se systém zhroutí a nastoupí vláda původního chaosu. Pořádek je neustálé udržování nezměny ve smyslu řecké *aloiosis*, což je navzdory obecným představám dynamický proces, který je neustálou obranou - či snad můžeme říci bojem - proti chaotickým silám usilujícím o návrat k původnímu, výchozímu stavu.

Obzvláště zřetelně se s touto představou setkáváme ve staroegyptském náboženství, kde je jedním z klíčových termínů pojem „*maat*“, který Jiří Janák definuje jako „světový řád uspořádávající kosmos a vytvářející prostor pro život. Ohrožení tohoto řádu je ohrožením samé podstaty života a světa. Maat je universálním principem určujícím vše od chodu přírodních jevů, přes systém vlády až po nejmenší detaily osobního života.“ (Janák, Praha 2005, s.107) V Mezopotámii se setkáváme s podobným pojmem, jehož sumerský tvar je „*me*“, který Jan Heller definuje jako „název pro jakousi nejnižší podstatu jsoucna, pro souhrn všech božských osudových sil, které určují běh světa a přicházejí ke slovu ve všech nebeských i zemských rádech a institucích.“ (Heller, Praha 1988, s.199) K významu *me*, se vztahuje sumerská báje Innana a Enki, která popisuje návštěvu bohyně Innany (Ištar) v sídle Eridu, které patří vlastníku všech zákonů vydaných bohy Enkimu, kde se spolu opijí a Innana, které podroušený Enki všechny *me* dal, s nimi uprechne a stane se tak nejmocnější z bohů. Jen pro zajímavost uvedme, co vše v sobě ony *me* zahrnují (výčet není kompletní):

„Ve jménu síly své, jménem Abzu svého  
Innaně svaté, dceři své, chci je dát...!“

Rozum, vědění, obřady očištné, dům pastýřský, uhlířství, ovčín, úctu, napětí, mlčení  
vzala si Innana svatá.“

(*Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, s.135)

Tento stručný nástin snad dostatečně vyzdvihuje důležitost, jakou udržování řádu ve starověkých představách mělo. Úkolem člověka na tomto světě bylo proto dobře vykonávat uložené povinnosti, protože jejich zanedbávání mohlo mít přímo kosmický dosah. Práce tak byla posvátným aktem, který jako úkol svěřený člověku bohy udržoval vesmírný řád, čímž značně zvyšoval individuální hodnotu lidského konání i celého života.

Individuální osud člověka můžeme v tomto kontextu vidět jako toto *me* promítnuté do života jednotlivce, což staví starověké Egyptany i Mezopotámce do poněkud pasivního postavení. Jejich úkolem totiž není v životě konat aktivně dobré skutky, ale především neporušovat řád - nýbrž vytrvalou prací stanovenou individuálním božským určením jej podporovat. Naproti tomu stojí bible, která vidí povinnost člověka v překonání lhotejnosti k okolí a v aktivitě, vyplývající z jeho panovnické role nad ostatním stvořením.

Jako hřích bylo označováno právě porušení, přestoupení *me/maat* (a to vědomé i nevědomé), a to je třeba chápat v celé souvislosti toho, že byl-li člověk stvořen jako služebník bohů, bylo možné tuto roli naplnit jen dodržováním ustanovení a nařízení, respektováním řádu, který bozi stvořili. Následkem porušení pak bylo vniknutí neřádu do uspořádaného světa, a to v podobě nějaké individuální katastrofy, například nemoci či

neúspěchu, které samy bývaly leckdy zpětným ukazatelem, že se člověk dopustil přestupku. Normy toho, co je v pořádku a čím už se člověk hříchu dopouští, se ve starém Orientu příliš nelišily a ani bible v obecných otázkách netvořila výraznou výjimku. Její přístup se však podstatně odlišoval v pojetí hříchu jako vnitřního provinění, pro nějž možnost vnějšího ohrožení stála až na druhém místě. Vztah k Hospodinu jako k osobnímu Bohu měl v tomto bodě pro Izraelce vážné důsledky, protože provinění bylo chápáno jako narušení intimního vztahu člověk – Bůh.

I náprava takového hříchu se jinde od biblické dosti lišila, protože jejím centrem byl magický obřad, který měl scelit porušení, k němuž špatným skutkem došlo. Rozdíl byl značný – nešlo zde totiž o žádnou vnitřní proměnu pokáním, ale o vnější obřad, protože skutečný důvod úkonu byl dán snahou o potlačení účinků hříchu, který byl vážný jen v okamžiku, kdy měl pro hříšníka negativní důsledky (Heller, Praha 1988, s.198). Bible tak přináší proměnu pohledu na hřích, z něhož vycházejí morální imperativy v podobě, jak ji chápeme dnes.



## ZÁVĚR

V předešlém textu jsme se zabývali mytologickým aspektem biblických spisů a jejich prostřednictvím doložili interakci s mimobiblickými představami, které tyto texty odhalují zcela jedinečným a dobře dokumentovatelným způsobem. Mytologie samotná je neobyčejně komplexním pohledem na svět a jako taková nabízí ojedinělou exkurzi do hlubin minulosti, v nichž nabízí orientaci velmi osobního rázu. Vše, co bylo popsáno výše, jistě není kompletním výčtem paralel, které mezi Biblií a spřízněnými texty jsou, a to už proto, že stvořením se zaobírá jen zlomeček jejího rozsahu. Přesto je tento motiv neobyčejně závažný, neboť poukazuje k tématu, jež tvoří jádro mytologických výpovědí vůbec. S Karlem Kerényim totiž můžeme říct: „Nejde o žádnou bezdůvodnou generalizaci, řekneme-li, že mytologie vypráví o počátcích, nebo alespoň o tom, co původně bylo. (...) Bohové jsou tak „původní“, že s novým bohem se vždy rodí nový svět – nová epocha nebo nový aspekt světa. (...) Tento návrat k počátkům a prvotnosti je základním rysem každé mytologie.“ (Kerényi, Brno 1997, s.15) S ní se vracíme *in illo tempore*, do času, kdy vzniklo vše, co je nám známé, co je bytostně naše. Ve starých dobách se tyto významné okamžiky každoročně zpřítomňovaly především v novoročních slavnostech, v nichž se rituálně omlazoval svět návratem ke svým počátkům. Jejich vědomí tak bylo nejen stále živé, ale zcela zásadní pro udržení světa v podobě, v jaké byl vnímán.

Stvoření je dokladem představ starověkých autorů o místě člověka v kosmu, o jeho významu pro svět, který je ve stávající podobě udržován za jejich klíčového přispění. Nejsou to jen bohové, kdo je garantem řádu ve vesmíru, ale i lidé, každý svým vlastním malým dílkem. Tyto představy valorizují lidskou roli a tudíž i postavení a celý život, a hovoří o člověku jako o oprávněně sebevědomé bytosti, která má pro správné fungování světa nedozírný význam.

Mytologie tvořila určitý most, byla pojítkem nejen s počátky vesmíru, ale také s předky, díky čemuž udržovala kontinuitu celého duchovního dědictví. Jestliže dnes stále znovu probleskuje i do našeho vědomí, je to proto, že je právě touto vpravdě lidskou potřebou návaznosti, bez níž je lidstvo symbolickou bárkou na rozbouřeném moři dějin, v němž však nemá ukotvení ani pevný bod na dohled. Od dob Bacona, Descartesa, Newtona a dalších myslitelů počátku novověku se představa o tom, že věda musí odhodit zastaralý způsob vnímání světa a vydat se cestou neměnných zákonů zejména matematických principů, přeci jen v mnohém proměnila. Rolí v této postupné změně

smýšlení – můžeme hovořit i o obrácení či návratu – zpět k méně explicitním rysům našeho lidství hrály jednak objevy moderní vědy, které odhalují zákonitosti i v oblastech, které byly pokládány za empiricky neověřitelné (Lévi-Strauss, Bratislava 1993, s.14), jednak stále zřetelnější mezera v našem vztahování se ke světu, a to současnému i minulému, již je třeba zaplnit.

V této práci chtěla autorka poukázat zejména na to, že navzdory těsným vztahům v celé oblasti, jež byly naznačeny výše a které je možné reprezentativně doložit na tématu stvoření, si Bible dokázala udržet jedinečnost svého poselství. Naší snahou bylo ukázat tuto spřízněnost Písma s prostředím, jímž bylo obklopeno, nastínit paralely, které by doložily velice úzkou provázanost všech uváděných kosmogonií, danou geografickou a v průběhu dějin i politickou spřízněností celé oblasti, díky níž se jednotlivé systémy úzce prostupovaly a ovlivňovaly. Tento prostor byl natolik průchozí, že ozvuky vzájemné interakce nacházíme prakticky všude. Přesto vidíme ve víře starého Izraele zcela odlišnou koncepci, která ve vší zřetelnosti vyvstává až na základě komparace se spřízněnými materiály. Bible proměňuje celý pohled na božství jako takové a Hospodina vnímá v relacích, kterými posvátno vylíčil už Rudolf Otto, snad ještě zřetelněji než předchozí typy zbožnosti (Otto, Praha 1998, s.45). Ono *tremendum et fascinans* nabývá nových rozměrů a dotýká se Hospodina v jeho nezměrné velikosti spojující blízkost i nekonečnou vzdálenost novými důrazy.

Právě v tomto kontextu celé oblasti je pak třeba vyzdvihnout, že navzdory takto úzkým vztahům a významné zejména kultické podobnosti všech uváděných systémů, si jeden malý národ v jejich středu dokázal udržet postavení natolik svébytné, že se v žité formě uchovalo až do současnosti. Je to právě toto pole výpůjček a podobností, z něhož s mimořádnou silou vyvstává houževnatá síla víry, která se ve výsledku dokázala ubránit svodům (a Bible nám ukazuje bezpočet situací, v nichž Izrael nebyl dalek podlehnout) a ubránit tak vlastní způsob zbožnosti až podnes v prakticky nezměněné podobě.

## **Conclusion**

As it was mentioned before, the mythology is a unique system of human imagines about the origin of the world and man. Moreover, it explains reasons of our being, human relation to the world of God/gods and of what kind are the latest affairs of human existence. Creation is the explanation because it contains the Creator's plan with his craft. Thoughts of human ancestors about themselves and the world around them can be revealed in all these amazing texts.

The position of the Bible is unique. Even today it can still be seen in a living form, unlike all the other systems mentioned in this work. Its texts are still reinterpreted to offer answers to the contemporary questions. Modern interpretation of the Bible is quite specific, however, it can be postulated that it was seen in a completely different way by our ancestors. To see the Bible in its origins is a unique opportunity to approach the mentality of its authors. At the same time Bible can help to understand the meaning of the ancient half-forgotten stories.

The parallels have shown many common thought and motives, which could lead to the idea that Bible is not such an original work as it was generally thought. But this idea would not be correct. At the utter basics of this text its oneness can be seen. Bible was able to maintain its own message during the whole time until now and many historical and biblical texts show that it was not always easy. However, it only emphasizes that the roots of this devoutness had to be eminently strong. All these fascinating stories offer an amazing view to the godliness and attitude of the Ancient Near East of which we now see only one living representative.

## Seznam použité literatury:

### Prameny:

- Bible* v ekumenickém překladu, 6. vyd., Praha: Česká biblická společnost, 1995, ISBN 80-85810-08-5.
- Duchovní prameny života. Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*; přel. Černá, Zlata; Filipský, Jan; Heller, Jan et al. 2. vyd., Praha: Vyšehrad, 1997, 544 s., ISBN 80-7021-223-3
- Prameny života*; přel. Filipský, Jan; Heller, Jan et al. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1982, 408 s.
- Mýty staré Mezopotámie*; přel. Hruška, Blahoslav; Matouš, Lubor et al. 1. vyd. Praha: Odeon, 1977, 371 s.
- Lexa, František. *Náboženská literatura staroegyptská I,II*; Kladno: J. Šnajdra, 1921, 420 s.
- Prosecký, Jiří. *Prameny moudrosti: Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*; 1. vyd., Praha: Oikúmené, 1995, 121 s.
- Epos o Gilgamešovi*; přel. Prosecký, Jiří; Hruška, Blahoslav; Rychtařík, Marek. Praha: Lidové noviny, 2003, 410 s., ISBN 80-7106-517-X.

### Sekundární literatura:

- Assman, Jan. *Egypt*; v Oikúmené 1. vyd. Praha: nakladatelství Oikúmené, 2002, 306 s., ISBN 80-7298-052-1.
- Aurelius Augustinus. *Vyznání*; Praha: Kalich, 1990, 562 s.
- Bič, Miloš. *Při řekách babylónských*; 1. vyd. Praha: nakladatelství Vyšehrad, 1990, 400 s., ISBN 80-7021-032-X.
- Bič, Miloš; Balabán, Milan; Farský, Jiří et al. *Výklady ke Starému zákonu I*; 1. vyd., Praha: Kalich, 1991, 600 s., ISBN 80-7017-408-0
- Bottéro, Jean. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*; 1. vyd. Praha: Academia, 2005, 287 s., ISBN 80-200-1224-9
- Budil, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*; Praha: nakladatelství Triton, 1992, 167 s., ISBN 80-900904-5-1.
- Eliade, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*; v Oikúmené 1. vyd. Praha: nakladatelství Oikoyomenh, 1993, 102 s. ISBN 80-85241-51-X.
- Eliade, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*; v Oikúmené 1. vyd. Praha: Oikúmené, 1998, 195 s., ISBN 80-86005-63-1
- Eliade, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*; v Argo 1. vyd. Praha: nakladatelství Argo, 2004, 455 s. ISBN 80-7203-589-4.
- Eliade, Mircea. *Posvátné a profánní*. v České křesťanské akademii 1. vyd. Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 147 s., ISBN 80-85795-11-6

- Hart, George. *Egyptské mýty*; Praha: nakladatelství Lidové noviny, 2001, 126 s., ISBN 80-7106-223-5.
- Heller, Jan. *Starověká náboženství*; 2. vyd. Praha: Kalich, 1988, 440 s., ISBN neuvedeno.
- Hruška, Blahoslav. *Eseje o starém Sumeru a Mezopotámii: Země Kiengi a Kiurim*; Praha: Libri, dosud nevydáno.
- Hruška, Blahoslav. *Kultovní život starého Sumeru*; 1. vyd. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1995, 140 s., ISBN 80-85425-15-7.
- Hruška, Blahoslav. *Reflexe mezopotamských stvořitelských mýtů v textech Starého zákona*; nepublikovaný rukopis.
- Janák, Jiří. *Brána nebes: Bohové a démoni starého Egypta*; 1. vyd. Praha: Libri, 2005, 220 s., ISBN 80-7277-235-X.
- Kerényi, Karl; Jung, Carl G. *Věda o mytologii*; v nakladatelství Tomáše Janečka 2. vyd. Brno: Tomáš Janeček, 1997, 255 s., ISBN 80-85880-13-X.
- Kramer, Samuel N. *Mythologie starověku*; v Orbis 1. vyd. Praha: Orbis, 1977, 448 s.
- Puhvel, Jaan. *Srovnávací mytologie*; Praha: Lidové noviny, 1997, 395 s., ISBN 80-7106-177-8.
- Otto, Rudolf. *Posvátno*; ve Vyšehradu 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998, 160 s., ISBN 80-7021-260-8

