

# KULT BOŽSKÝCH SOCH A PRŮVODIČE MEZILIDSKÉ KOMUNIKACE VE STAROSEMITSKÝCH CIVILIZACÍCH\*

*Dalibor Antalík*

Filozofická fakulta UK Praha

## The Cult of Divine Statues and the Ethical Norms of Communication in the Ancient Semitic Civilisations

*Abstract: This paper deals with some problems concerning divine images in ancient Semitic religions. As an introduction, it presents a survey of information from primary sources. The archaeological evidence of Semitic cult statues is very sparse. We can find their representations only in some stone reliefs and in the presentation scenes of cylinder seal motifs. There are some written materials: sporadic references in royal inscriptions, a small number of cultic texts with a complete description of the purifying rituals for a new or renewed divine statue (the so-called «mīs pī» texts in Mesopotamia), other references can be found in mythic and ritual texts (for ex. in the Epic of Erra, in the Ugaritic and in the Emar ritual texts) or anti-idolatrous polemics in the Old Testament. According to the literary documentation, the „idolatriy“ (from the Greek eidōlon, image, portrait) of pre-Judaic and pre-Islamic Semites might be defined as the worship of an object considered as a legitimate substitute for the divine in the cult, but not as a „living“ entity. These vehicula of the divine presence played an essential role in many important rituals and regular religious ceremonies in the temple area and sometimes even outside the sanctuaries. However, the donation of food and drink to the images of gods (i.e. the presentation of sacrifices and libations), the giving of votive gifts, the anointing with oil and washing the mouth of*

---

\* Studie je součástí projektu „Centrum, či periferie? – Dějiny a kultura Syropalestiny (3000–300 př. n. l.)“, který je podporován Grantovou agenturou České republiky (č. projektu 404/09/0162).

*statues, their ritual fashioning and clothing, and finally, their taking to bed on purpose to evoke either symbolic divine rest or „sacred marriage“ (hieros gamos) represent the core of this ritual complex in the temple. In the final part of this paper, the question of finding some correlates of these forms of idol's worship in a sphere of social ethics is treated. For example, the two first tablets of the Gilgamesh Epic reveal that fundamental ritualised concomitants of interpersonal communication (the common consummation of food and drink; the exchange of conventional gifts; the anointing with oil and washing of the guest; the provision of clothes; the offering of „sexual favours“) correspond to the cultic rules of communication with the sacred through idolatry.*

**Key words:** *Ancient Near East; ancient Semitic civilisations; Mesopotamia; Syria; Israel; religion; cult of divine statues; idols; ethical norms of communication.*

Uctívání božských soch představuje jev, jehož přítomnost lze konstatovat v téměř nepřeberné řadě archaických i soudobých náboženství. V této případové studii omezíme pozornost na jeho výskyt pouze v jednom relativně homogenním náboženském areálu, který konstituovaly semitské civilizace starověkého Předního východu. V synchronní perspektivě nám jako pramenný materiál poslouží reálie asyrsko-babylonské, syropalestinské a staroarabské. Z chronologického hlediska pocházejí z dlouhého časového období od počátku 2. tis. př. Kr. do konce 1. tis. př. Kr. Většinu citovaných dokladů však lze situovat do období první poloviny 1. tis. př. Kr. Na základě jejich analýzy se pokusíme vystihnout shodné prvky kultické komunikace bohoslužebných aktérů s idoly a komunikace mezilidské v starosemitském kulturním prostoru.

O významu idolatrie v dané oblasti mj. svědčí rozsáhlá polemika s tzv. „modlářstvím“ objevující se jak v judaismu, tak v islámu, které vznikly po monoteistických reformách historicky starších polyteistických náboženství – staroizraelského a staroarabského. Oba systémy ve svých počátcích nešetřily energií, aby vytrvale brojily proti uctívání božských soch a dalších bohoslužebných symbolů. Nejvýrazněji byl takovýto protimodlářský imperativ formulován ve druhém přikázání židovského dekalogu: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním ničeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit ...“ (Ex 20,4n; srov. Dt 5,8n.).

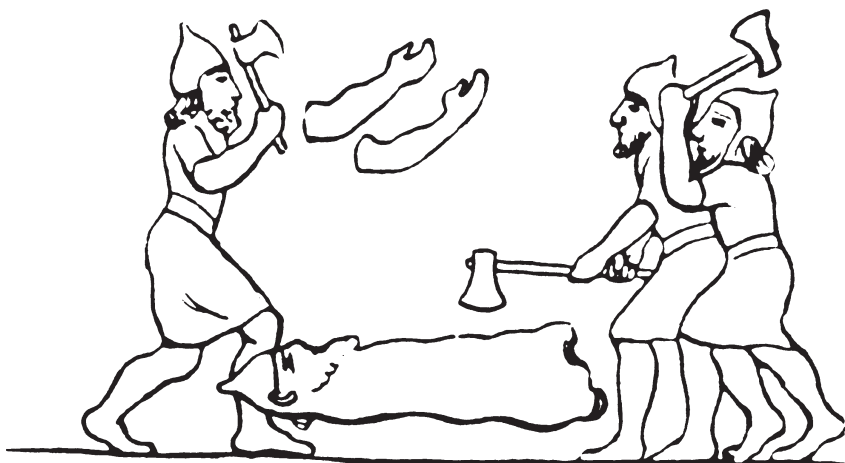
Ještě i raná křesťanská a později patristická církev se bránila idolatrii.<sup>1</sup> K tomu docházelo již v průběhu konfrontace s helénistickou náboženskou kulturou, během níž ovšem křesťanští apologeti mnohdy kritizovali spíše svůj vlastní konstrukt náboženství těch druhých nežli skutečnou podstatu kultického rozměru náboženského života „pohanů“.

Pokud jde o evidenci starosemitských idolů, v tomto ohledu byly výsledky dosavadních archeologických výzkumů, přinejmenším v porovnání s ostatními nálezy hmotné kultury, víceméně neuspokojivé. Paradoxně tedy pojednáváme o tématu, které lze fakticky dokumentovat jen ve skrovném měřítku. Objasnění této skutečnosti se nabízí několik. V první řadě je nasnadě vysvětlení, že božské sochy se nedochovaly především proto, že byly často vyráběny ze vzácných druhů dřeva, tedy z materiálu, který relativně rychle podléhá zkáze (Meissner 1920, I.: 249). Dále je možné, že bohatě zdobené, zlacené a často z drahých kovů přímo i odlévané idoly se stávaly oblíbenou kořistí během válek. O tom, že vítězná vojska nechávala božské sochy poražených roztavit, resp. roztržít, jsme zpraveni bezpečně (srov. obr. 1). Dlužno však připomenout, že se nemuselo vždy jednat o pouhé drancování. Je totiž známo, že v optice archaických kultur docházelo během boje nejen ke střetávání lidí, ale především božstev, která zneprátele- lené strany uctívaly. Nelze tudíž vyloučit ani destrukci rituální povahy, kterou byla nejen stvrzována politická prohra, nýbrž i negována náboženská identita poražených (Brandes 1980: 28–41). Zároveň nebylo výjimkou, že idoly božstev, která spolu se svými vyznavací „prohrála“, byly zachovány v původní podobě a na znamení porážky deportovány do svatyní božstev vítězných (srov. obr. 2) (Cogan 1974: 22–41, 118n.). Jinou možnost představuje teorie o tom, že idoly byly rituálně destruovány samotnými věřícími. A to v situaci, kdy byla příslušná socha vyřazována z bohoslužebného provozu.<sup>2</sup> V posledku nejméně pravděpodobné je malý počet božských soch mezi archeologickými nálezy vysvětlovat tezí o obecně semitské tendenci k náboženskému anikonismu, přinejmenším v nejstarších obdobích (Spycket 1968: 99–105).

O existenci idolů jsme přesto informováni dobře. Jednak díky piktografickému materiálu, jednak na základě pramenů písemné povahy. Na řadě stél

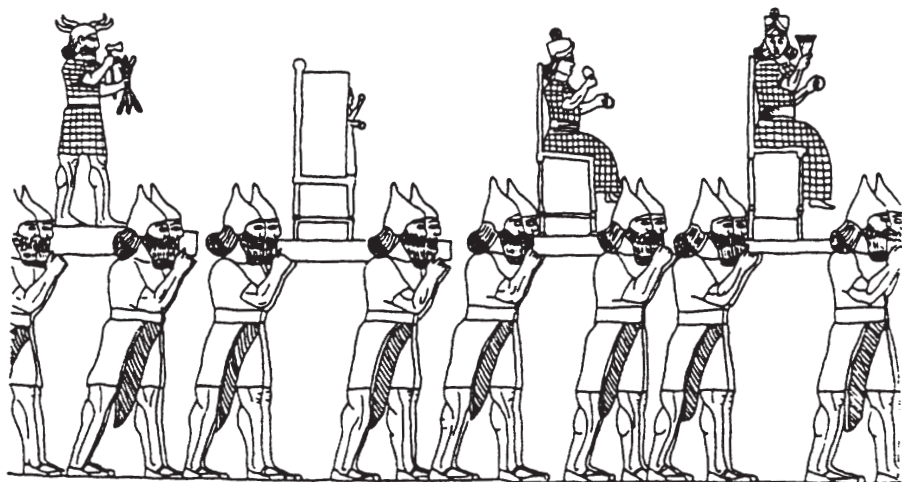
<sup>1</sup> Idolatrie byl termín, kterého ve svých polemikách používali právě helénofonní židé a křesťané ve smyslu „modloslužba“. Řecké *to eidolon* znamenalo původně „obraz“, resp. „socha“ v obecném slova smyslu; teprve v Septuagintě a novozákonních spisech se z tohoto lexému stal *terminus technicus* pro „modlu“, „bůžka“, „falešného boha“.

<sup>2</sup> Usuzovat tak lze ovšem pouze na základě komparace s jinými náboženskými kulturami, neboť přímé argumenty pro tuto hypotézu starosemitské prameny neposkytují.



Obr. 1: Destrukce idolu vojáky Sargona II. na novoasyrském reliéfu (podle A. Novotného).

a reliéfů, stejně jako na pečetních válečcích se setkáváme s výjevy, které obsahují i vyobrazení božských soch. V mezopotámském písemnictví se dochovalo několik textů, které byly výslovně věnovány kultu božských soch. Patří mezi ně především série tabulek z 8.–5. st. př. Kr., které zachycují bohoslužebný pořad rituálů, jejichž ústředním prvkem bylo symbolické „omývání úst“ (akkadsky *mīs pi*) idolů. Proto se o těchto písemnostech v novodobé diskusi obvykle hovoří jako o tzv. «*mīs pi* textech» (nejnovější souborné kritické vydání připravili Walker – Dick 2001). Mezi nejúplnější z nich patří novobabylonská tabulka z 6. st. př. Kr., která na sedmdesáti řádcích zachycuje podrobný scénář, jímž se řídil rituál posvěcení (nikoli však „oživení“) nově zhotoveného, resp. restaurovaného idolu (Walker – Dick 2001: text č. 2; srov. též starší vydání Smith 1925). Další rituální instrukce spojené s kultem soch nalézáme na tabulkách z 3.–2. st. př. Kr., které byly závazné pro klérus Anova uruckého chrámu Eanna (Thureau-Dangin 1921: 61–125). Zajímavé informace o idolatrii poskytují též některé pasáže *Mýtu o Errovi* (*Mýtus o Errovi* I., 124–128; I., 141–163; kritické vydání publikoval Cagni 1969; překlad do češtiny pořídil Prosecký 2010: 364–394). Narážíme v něm na kuriózní zmínky o Mardukově soše v jeho babylonské svatyni Esagile. Další prameny představuje množství zpráv rozptýlených především v královských nápisech a v různých inventárních seznamech jednotlivých



Obr. 2: Deportace idolů vítěznými vojsky Tiglatpilešara III. na novoasyrském reliéfu (podle J. B. Pritcharda).

svatyní (např. Borger 1956: text č. 14; Bottéro 1949: 1–40, 137–215 ad). Pokud jde o náboženské kultury severozápadních Semitů, písemné zprávy o idolatrii zde poskytují kusejší „dossier“, nežli tomu je v případě jejich východních příbuzných. V ugaritském písemnictví vypovídají o kultu soch některé rituální texty,<sup>3</sup> díky nimž jsme zpraveni o obřadech procesního charakteru a o některých dalších detailech (kupříkladu z oblasti rituálního odívání idolů). V emarských pramenech<sup>4</sup> poskytují určité indicie především scénáře velkých kultických slavností; s jednotlivými aspekty idolatrie se zde setkáváme zejména při obřadním uvádění kleriků do jejich duchovenského úřadu, během slavení některých bohoslužebných svátků, stejně jako v určitých dokumentech administrativní povahy.<sup>5</sup> Přesto – či spíše právě proto – že se antiikonické interdikty Tóry,

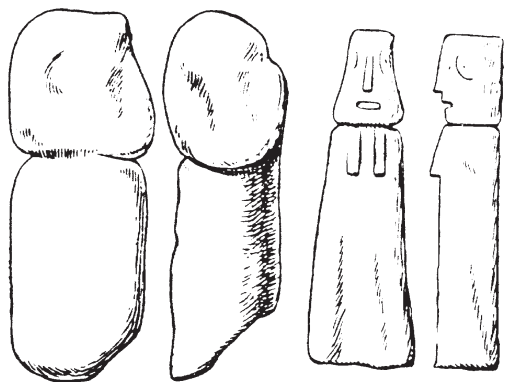
<sup>3</sup> Viz kupříkladu *KTU* 1.41; 1.43; 1.90; 1.91; 1.115; 1.148 a 1.161. Poslední kritické vydání připravili Dietrich – Lorez – Sanmartín 1995 (= *KTU*). Výbor z ugaritských textů v českém překladu pořídil Stehlík 2003.

<sup>4</sup> Kritické vydání publikoval Arnaud 1985–1987 (= *Emar*). Převod emarských textů do češtiny dosud nebyl pořízen.

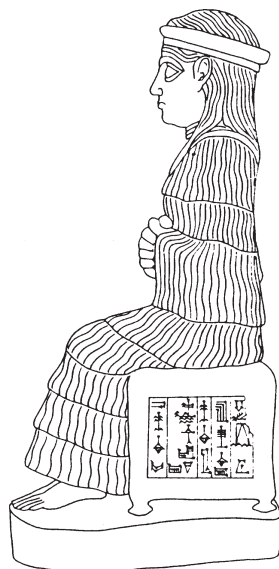
<sup>5</sup> Viz *Emar* 369 (intronizace kněžky-*ittu*), 370–372 (intronizace kněžky-*maš'artu*), 373–377 (slavnost *dukru*), *Emar* 385–388 (svátky *kissu*), *BLMJ* 24–26, 28 a 30 (administrativní záznamy) atd. Kritické vydání emarských textů ve sbírkách jeruzalémského Muzea biblických zemí publikovala Westenhof et al. 2000 (= *BLMJ*).

„protimodlářská“ teologie dějin Předních proroků i varovné výkřiky Zadních proroků snažily kult božských soch kriminalizovat a vykořenit, lze i z židovského Tanachu čerpat informace o idolatrii (Berlejung 1998), která v náboženství předexilního Izraele musela přímo kvést. Zajímavé je přitom sledovat, jak starozákonní podání stereotypně vysvětluje idolatrii uvnitř Izraele jako produkt synkretizace s náboženskými strukturami okolních národů. Přímou „aitiologický mýtus“ v tomto ohledu představuje vyprávění o Šalomounovi, který podle *První knihy královské* „vystavěl posvátné návrší Kemóšovi, ohyzdné modle (hebrejsky *šiqūs*) Moábců, a Molekovi, ohyzdné modle Amónců; totéž udělal pro všechny své ženy cizinky, které pálily kadidlo a obětovaly svým bohům“ (1 Kr 11,7n.). Z historického hlediska však je pravděpodobnější považovat kult božských soch za oficiální součást náboženských struktur Izraele až do babylonského zajetí (např. Mettinger 1995; Tromp 1995; v české diskuzi obdobně Prudký 1996: 115n.). Archeologicky to dobře ilustrují kupříkladu nálezy idolů v průkazně jahvistické svatyni v Aradu z 10. st. př. Kr. (srov. Aharoni 1968: 1–32; Mazar 1991: 1280n.). Židovská myšlenka anikonismu tedy patrně vznikala později, snad teprve v době exilu jako teologická reakce na rituální destrukci a deportaci jeruzalémské chrámové výbavy Babyloňany. V případě jihozápadních Semitů jsme pak odkázáni pouze na několik málo informací, které lze čerpat z epigrafického materiálu, a pozdější muslimskou kritiku modlářství.

Konkrétní způsob, jakým byly idoly v oblasti starověkého Předního východu umělecky ztvárňovány, se samozřejmě lišil případ od případu. Přesto lze hovořit o určitých ikonických typech. První reprezentují idoly nevýtvarné podoby (srov. obr. 3). V jejich případě by však nebylo přesné hovořit o nějakém „primitivním“ vývojovém předstupni božských soch, neboť jiné archeologické nálezy datovatelné stejně přinášejí důkazy o jinak vysoké úrovni figurálního umění. Většinou se jednalo o lehce opracované kamenné stély a bloky (srov. syrské *sikkānātu*, nabatejské *msgd'm*, staroizraelské *maššēbôt*) nebo dřevěné kůly (srov. starosyrské *'išū*, amorejské *'a/umūsū*, resp. *'umāsū*, staroizraelské *'šērim*), které určitý tvar naznačovaly jen vzdáleně. Druhý typ naopak představují idoly, při jejichž ztvárňování se široce uplatňovaly nejrůznější výtvarné postupy. Tak vznikaly skulptury (srov. eblajské *laḥanū*, akkadské a syrsko-akkadské *šalmū*, foinické *simlīm*) božských postav s propracovanými antropomorfními rysy (srov. obr. 4). Zoomorfní symbolizace posvátna je pro starosemitské náboženské kultury v případě idolů průkazná jen okrajově (Collon 1985: 83–85; Watanabe 2002). Pravidelně se přitom jedná o tauomorfní sochy, o nichž se zmiňuje několik



Obr. 3: Syropalestinské nevýtvarné idoly z Megidda a Gezeru (podle A. Novotného).



Obr. 4: Rekonstrukce dioritového idolu bohyně Ningal z období sumerské renesance (podle T. Rickardsové).



Obr. 5: Kněz v adorační pozici před standartami se symboly podsvětího Nergala (vlevo) a lunárního Sína (vpravo) na novobabylónském pečetičku (podle T. Rickardsové).

textů severozápadosemitské provenience.<sup>6</sup> Třetím ikonickým typem byly idoly v podobě standart s neantropomorfními symboly, které odkazovaly k příslušným reprezentantům panteonu (Herles 2006). Tyto ustálené symboly se, přinejmenším zčásti, vyvinuly zřejmě z původních atributů božstev (srov. obr. 5). Do této skupiny patří především mezopotámské *šurīnū*, doslova „zástavy“, „korouhve“. Označovány tak byly ceremoniální předměty tvořené božským symbolem umístěným na vrcholu ozdobného podstavce či sloupku. Při jejich ztvárnění se, kromě jiného, uplatnila i zmiňovaná symbolika zvířecí.

Jak rozumět funkci božských soch a obrazů u starosemitských populací, je víceméně zřejmé. Šlo o uctívání viditelného, určitým způsobem ztvárněného symbolu, jenž k božské realitě pouze odkazoval. S největší pravděpodobností tedy předmět, který božstvo zpodobňoval, nebyl považován za identický s tím, koho reprezentoval. Idol byl vnímán jen jako vehikulum, jehož božstvo může, ale nemusí použít (podobně jako tomu je např. v pravoslavné teologii s ikonami). Právě proto však musel být, přinejmenším u východních Semitů, rituálně evokován jeho nadpozemský původ. Smyslem patričních intronizačních obřadů bylo vyjmout božské sochy z profánní reality a „teleportovat“ je do oblasti posvátného. Proto se v mezopotámských *«mīs pi textech»* objevují obraty o „svatém obrazu, jehož umění je zrozeno ve svatosti“, „v nebesích“ nebo „z dechu nebes“ apod. (Berlejung 1997: 45–72; Walker – Dick 1999: 55–121). Žádný z nich však nezmiňuje kultický úkon, jehož prostřednictvím by božstvo „fyzicky“ vstupovalo do svého idolu. Ten ve starosemitské optice vždy zůstával jen „obrazem“ odkazujícím k přesažné vrstvě reality. Týmž směrem ukazuje i filologie. Asi nejuniverzálnějšími termíny, kterých starověké semitské populace užívaly ve svém kultickém slovníku k označování idolů, byly sémantémy související s \**š-l-m*. Z něj se odvozují substantiva typu akkadského a syrsko-akkadského *šalmu*, aramejského *š'lem* či hebrejského *šelem*. Ve všech případech se jedná o výrazy, které lze do češtiny překládat ve významu „obraz“, „zpodobení“.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> K situaci v Sýrii srov. kupříkladu *ARET* 3.3. r. III; *ARET* 3.467 r. II; *MEE* 10.27. r. X':5–9; (vše dokumenty z Ebly); *AT* 397:6 (text z Alalachu); *Emar* 282:16nn (tabulka z Emaru). K situaci v předexilním Izraeli srov. Ex 32 či 1 Kr 12,28n. Kritická vydání textů z Ebly vycházejí v edičních řadách *ARET = Archivi reali di Ebla: Testi* 1981 → a *MEE = Materiali epigrafici di Ebla* 1979 →. Alalašské písemnictví publikoval Wiseman 1953 (= *AT*). Žádný z uvedených textových korpusů dosud není zpřístupněn v českém překladu.

<sup>7</sup> Platí to i pro náboženskou kulturu Izraele; srov. Ez 7,20a: „Okázalé okrasy pyšně (zne)užili a modly (*šalmé*) ohavně své a odporné zhotovili“; srov. aramejský tvar *š'lem* v Da 2–3. Dlužno však podotknout, že rozšířenější starozákonní výrazivo představují lexémy *pesel* = dřevěný i kamenný, rytý i tesaný idol; *masséká* = idol odléváný z kovu; *t'rapim* = idoly ochranných géniů; *'épód* = označení blíže nespecifikovatelného idolu v knize Sd; atd.



Proti této tezi však mohou být vzneseny dvě námitky. V první řadě jí zdánlivě oponují některé starozákonné výroky, které tvrdí, že modly jsou jen „mrtvým“ dílem lidských rukou – v porovnání s jediným skutečně „živým“ bohem Izraele. Kupříkladu prorok Jeremjáš říká: „To, čím se řídí národy (roz. modlami), / je pouhý přelud, / dřevo poražené v lese, / výrobek přitesaný řemeslnou rukou. / Kráší jej stříbrem a zlatem, / hřebíky a kladivý upevňují, / aby to nebylo vratké. / Jsou jako strašák v okurkovém poli. / Nemluví, musí se nosit, / sami neudělají ani krok. / Nebojte se jich, nemohou udělat nic dobrého ani zlého.“ (Jr 10,3n.). Takovéto pasáže v Tanachu (dále viz Dt 4,28; Ž 115,2–8; Iz 2,8; 44,9–20; Abk 2,18n.) i v deuterokanonických spisech (především v tzv. Jeremjášově listu) si jako terč svého výsměchu vybírají víru v „oživenost božských soch“. A *eo ipso* mohou budít zdání, že ve starosemitské optice existovala rovnice „idol = božstvo“. V tomto ohledu je však třeba si uvědomit, že starozákonné výroky, které hodnotí jiné náboženské kultury, resp. vlastní předmonoteistickou minulost, představují spíše polemickou perzifláž než objektivní informaci.

Jinou námitku vůči postulátu, že božské sochy byly chápány jako symboly k posvátnu pouze odkazující, pak představuje jedna skutečnost, s níž se setkáváme v písařské praxi Semitů východních i severozápadních. V klínopisem zaznamenaných dokumentech z Mezopotámie i Sýrie totiž bývá termínu pro idol často předřazen tzv. determinativ DINGIR, který signalizuje, že následující slovo zachycuje určité teonymum nebo jinou skutečnost božské povahy. Avšak ani slovní spojení „božská socha“ (<sup>d</sup>*šalmu*), případně „božská stéla“ (<sup>d</sup>*sikkānu*) neopravňují *strictu senso* k tvrzení, že starověcí Semité idoly nechápali jako symboly, nýbrž že je skutečně identifikovali s příslušnými božstvy. Vždyť se stejným jevem se lze setkat i v případě jiných předmětů užívaných během obřadů (jmenovitě v případě kadidelnic, obětních misek, liturgických hudebních nástrojů atd.)!

Jak tedy bylo uvedeno výše, domníváme se, že základní funkcí idolu bylo božstvo reprezentovat, evokovat jeho přítomnost. A to v první řadě v kultovním dění,<sup>8</sup> nikoli v metafyzickém slova smyslu. Proto se na tomto místě zastavíme u souboru ritů, ve kterých božské sochy hrály nezastupitelnou roli. Podle starosemitských pramenů klerikové i laici před sochami ve svatyních pronášeli své modlitby nebo prosili o seslání věštného znamení. Mimo chrám se idoly uplatňovaly při různých procesích a poutích. Tuto kultickou praxi odráží i řada mytických látek: kupříkladu mezopotámská tradice o cestě lunárního boha Nanny-Sujína

<sup>8</sup> Srov. Prudký 1996: 112: „Základní funkcí obrazu (*peselu*) je vyjádření specifické identity božstva jako entity přítomné v kultu ...“

do Enlilova chrámu v Nippuru apod. Svou roli samozřejmě hrály i při velkých periodických svátcích: při slavnosti *akītu* byla Nabúova socha přenášena z Borsippy, aby v Babylonu asistovala, spolu s idoly Marduka a dalších božstev, při určování osudů pro nadcházející rok. Idol mohl sloužit i jako palladium v čele vojska: Asyrané táhli do boje pod standartami Išтары nebo Aššura a stejně tak – alespoň podle některých indicií – nakládali staří Hebrejové s korouhví svrchaného boha Izraele. Před kultovní sochou mohla být skládána i přísaha či signována dohoda mezi dvěma smluvními stranami.

Jako rity *sui generis* lze ovšem vyčlenit obřady, které tvořily základní pilíře pravidelné chrámové bohoslužby. Právě v nich idoly hrály prvořadou úlohu. Především šlo o krvavé i nekrvavé oběti a úlitby. Před obrazem božstva se však přinášely nejen sakřificia a libace, ale i votivní dary. Dále do bohoslužebného pořadu spadalo omývání idolů vodou a pomazávání olejem, okuřování kadidlem a v neposlední řadě též rituální odívání a zdobení. Do chrámové výbavy patřila i lůžka, na která byly božské sochy přenášeny nejen k symbolickému odpočinku, nýbrž i za účelem evokování hierogamického aktu.

Jedná se tedy o soubor ritů, na jehož pozadí se rýsuje na první pohled „naivní“ antropomorfismus: božstvům jsou poskytovány „fyzické“ úsluhy, které mají ukojit jejich „fyzické“ potřeby. Při hlubší analýze ovšem vychází najevo, že v rámci starosemitských společenství existují pozoruhodné shody mezi kultickými pravidly „komunikace s posvátnem“, reprezentovaným kultovními objekty, a etickými normami „mezilidské komunikace“. Při rekonstrukci pravděpodobného „kodexu“ sociální etiky starověkých Semitů lze totiž jako elementární ritualizované průvodice komunikace dvou (či více) lidských subjektů odhalit: 1) společnou konzumaci pokrmů a nápojů (~ sakřificium a libace); 2) výměnu konvenčních darů, která dva odlišné subjekty zavazuje ke korektnímu jednání (~ votivní dary); 3) poskytnutí „hygienických“ služeb, které obnášelo omytí vodou (~ *idem*) a pomazání olejem (~ *idem*); 4) poskytnutí, resp. darování oděvu (~ rituální odívání idolů); 5) případné sexuální „služby“ (~ hierogamické obřady).

Pozoruhodnou kumulaci těchto ritualizovaných průvodičů interpersonální komunikace poskytuje *Epos o Gilgamešovi*.<sup>9</sup> Na prvních dvou tabulkách tohoto „bestselleru starověkého Předního východu“ je totiž popisován proces postupně se zintenzivňující komunikace původně cizince Enkidua s uruckým lidem, který

<sup>9</sup> Poslední kritické vydání tzv. standardní babylonské verze tohoto díla připravili Parpola – Luukko – Fabritius 1997. Nejnovější překlad do češtiny pořídil J. Prosecký; viz Prosecký – Hruška – Rychtařík 2003: 85–182.

nakonec ústí do Enkiduova začlenění do dané společnosti (k postavě Enkidua v gilgamešovské tradici srov. Jacobsen 1976: 195–219; Tigay 1982: 198–213; Moran 1991: 121–127). Na začátku eposu si urucký lid stěžuje na Gilgamešovu tvrdou a nekompromisní vládu nad obyvateli města a volá k bohům, aby jeho život učinili o něco snesitelnějším. Zároveň však i samotný Gilgameš, který až dosud nenalezl žádného přítele, touží po někom, kdo by mu byl druhem a rádčem. Takováto souhra okolností předznamenává další děj. Bůh nebes Anu povolá bohyni Aruru a přikáže jí, aby stvořila bytost, která by Gilgamešovi dokázala čelit „a vyrovnat se jeho bouřnému srdci“ (*Epos o Gilgamešovi* I., 80). A tato bohyně skutečně na Anův příkaz stvoří bytost jménem Enkidu. Enkidu však nepovstává k životu jako civilizovaný člověk (akkadsky *awīlu*), nýbrž jako divoch (akkadsky *lullû*). Následující děj pak popisuje, jak tento *lullû* začíná postupně komunikovat s lidskou (uruckou) společností, jejímž plnoprávným členem se nakonec stane.

Jako první akt je líčena slavná historka o jeho sexuální „iniciaci“, kterou obstará profesionální nevěstka Šamchat (*Epos o Gilgamešovi* I, 144–177). Druhý krok představuje to, že jej Šamchat oblékne do části svých šatů, že mu daruje oděv: „Jeden oděv svlékla / a jeho oděla / a druhým svým oděvem/ sama se zahalila“ (ibid., II, 26–27). Třetí dějství obnáší poskytnutí pokrmů a nápojů, jimiž Enkidua podarují pastýři: „Chléb před něho položili, / pivo před něj položili. / Enkidu chléb nejedl, / mhouřil oči, jen se díval, / (neboť) nevěděl Enkidu, / jak chleba se jí, / jak pivo se pije. / (Tu) nevěstka Enkiduovi praví: / ‚Enkidu, jez chléb / ... / (a) pivo pij!‘ / ... / Snědl Enkidu sedm chlebů, / sedm džbánů piva vypil.“ (ibid., II, 36–45). Další fázi na cestě k plné inkorporaci do společenství *awīlu* představuje epizoda o Enkiduových pokrocích v „hygienické“ oblasti: „Vodou omyl / své srstí porostlé tělo, / potřel se olejem, / v člověka proměnil se“.<sup>10</sup>

Počáteční dvě tabulky *Eposu o Gilgamešovi* tedy v prvé řadě poskytují vhled do toho, jak starověcí Mezopotámci koncipovali pojem civilizovanosti: pouze *awīlu* tepelně zpracovává potravu a připravuje fermentované nápoje, nosí oděv, provádí očistu těla a provozuje kultivovanou sexualitu. V druhé řadě *Epos o Gilgamešovi* informuje o tom, jaké etické normy regulovaly komunikaci dvou subjektů – Uručanů a Enkidua: vedle poskytnutí sexuálních služeb je to především oděni rouchem a pomazání olejem (či vonnou masťou), společná konzumace pokrmů a nápojů a uspokojení hygienických potřeb. To jsou v optice *Eposu*

<sup>10</sup> *Epos o Gilgamešovi* II, 47–48. Poslední článek socializačního řetězce pak, jak přesvědčivě prokázal J.-J. Glassner, představuje Enkiduův souboj s Gilgamešem (*Epos o Gilgamešovi* II, 80–98). Teprve po něm se z Enkidua stává Gilgamešův přítel a druh a *eo ipso* i právoplatný člen uruckého společenství. Viz Glassner 1990: 65–71.

*o Gilgamešovi* axiomy komunikačně-etického „rituálu“ civilizované společnosti. Podobných příkladů bychom ve staroorientálním písemnictví našli celou řadu. Ovšem v žádném z nich nejsou jednotlivé axiomy kumulovány tak jako v *Eposu o Gilgamešovi*, narážíme na ně pouze izolovaně. (Ukázek obdarování partnera v rámci komunikačního procesu pak lze v pramenném materiálu nalézt téměř nepřeberné množství. Narážky na ně se objevují v administrativních záznamech prakticky každého odhaleného palácového archivu na starověkém Předním východě.)

Závěrem tedy lze konstatovat, že při formování rituálního komplexu představujícího tu část idolatrie, která byla nedílnou součástí pravidelné chrámové bohoslužby, antropomorfismus svou nezaměnitelnou úlohu bezpochyby sehrál. Jednalo se ovšem o antropomorfismus promyšlený, sofistickovaný – v žádném případě naivní. Prakticky ke všem významným axiómům chrámového kultu soch je totiž možné nalézt příslušné koreláty v jednotlivých ritualizovaných průvodcích komunikace.

Nechceme tvrdit, že takto konstruovaná symbolizace kultické komunikace s „posvátnem“ je pouhou projekcí sociální roviny. Nehodláme však proklamovat ani pravý opak, tj. že by normy interpersonální etiky byly modelovány podle kultických pravidel. Nemáme tedy v úmyslu vyjadřovat se ke starožitému sporu sociologů náboženství o to, zda byla dříve „slepice, nebo vejce“. Spokojujeme se s prostým zjištěním, že mezi oběma rovinami docházelo ve starosemitských civilizacích k permanentní a velice systematické interakci. A zároveň i s nadějí, že analýza sociálně-etického kontextu kultu božských soch poskytuje jeden z možných hermeneutických klíčů k tomuto fenoménu.

**DALIBOR ANTALÍK** studoval na evangelických teologických fakultách v Praze, Lausanne a Ženevě. V současné době působí jako docent v Ústavu filosofie a religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Jeho hlavní badatelský zájem se soustřeďuje na prejudaistické a preislámské náboženské kultury starověkých Semitů. Kromě dílčích studií v religionistických, teologických a orientalistických periodikách a sbornících publikoval monografii *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace* (Praha 2005). Kontakt: antadaff@ff.cuni.cz.

## Použité prameny a literatura

- Aharoni, Yohanan. 1968. „Arad: Its Inscriptions and Temple.“ *Biblical Archaeologist* 31, 1968: 1–32.
- Arnaud, Daniel. 1985–1987. *Recherches au pays d'Aštata: Textes de la pratique*. Emar 6/1–4. Paris: Recherche sur les Civilisations.
- Berlejung, Angelika. 1998. *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Orbis Biblicus et Orientalis 162. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berlejung, Angelika. 1997. „Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia.“ Pp. 45–72 in Karel van der Toorn (ed.): *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in the Ancient Near East*. Leuven: Peeters.
- Borger, Rykle. 1956. *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Archiv für Orientforschung Beiheft 9. Graz: E. W. Weidner.
- Bottéro, Jean. 1949. „Les inventaires de Qatna.“ *Revue d'Assyriologie* 43, 1949: 1–40 a 137–215.
- Brandes, Marc A. 1980. „Destruction et mutilation de statues en Mésopotamie.“ *Akkadica* 16, 1980: 28–41.
- Cagni, Luigi. 1969. *L'Epopea di Erra*. Studi semitici 34. Roma: Istituto di Studi del Vicino Oriente, Università di Roma.
- Cogan, Mordechai. 1974. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B. C. E.* Society of Biblical Literature Monographs Series 19. Missoula: Scholars Press.
- Collon, Dominique. 1985. „Les animaux, attributs des divinités du Proche-Orient Ancien: Problèmes d'iconographie.“ Pp. 83–85 in Phillippe Borgeaud – Yves Christe – Ivanka Urió (ed.): *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient Ancien*. Cahiers du CEPOA 2. Leuven: Peeters.
- Dietrich, Manfred – Loretz, Oswald – Sanmartín, Joaquín. 1995. *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*. Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 8. Münster: Ugarit-Verlag. (1. vyd. 1976 pod názvem *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*. Alter Orient und Altes Testament 24. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.)
- Glassner, Jean-Jacques. 1990. „L'hospitalité en Mésopotamie ancienne: Aspect de la question de l'étranger.“ *Zeitschrift für Assyriologie* 80, 1990: 60–75.
- Herles, Michael. 2006. *Götterdarstellungen Mesopotamiens in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr.: Das anthropomorphe Bild im Verhältnis zum Symbol*. Alter Orient und Altes Testament 329. Münster: Ugarit-Verlag.
- Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven – London: Yale University Press.
- Kolektiv autorů. 1981→. *Archivi reali di Ebla: Testi*. Roma: Missione archeologica italiana in Syria.
- Kolektiv autorů. 1979→. *Materiali epigrafici di Ebla*. Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli – Seminario di Studi Asiatici.
- Mazar, Amihai. 1991. „Sanctuaires et temples en Canaan.“ Col. 1258–1286 in Jacques Briand – Édouard Cothenet (ed.): *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané.

- Meissner, Bruno. 1920–1925. *Babylonien und Assyrien*, I-II. Heidelberg: Carl Winter.
- Mettinger, Tryggve N. D. 1995. *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Moran, William L. 1991. „Ovid’s Blanda Voluptas and the Humanization of Enkidu.“ *Journal of Near Eastern Studies* 50, 1991: 121–127.
- Parola, Simo – Luukko, Mikko – Fabritius, Kalle. 1997. *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh*. State Archives of Assyria: Cuneiform Texts 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.
- Prosecký, Jiří. 2010. *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*. Praha: Academia.
- Prosecký, Jiří – Hruška, Blahoslav – Rychtařík, Marek. 2003. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Prudký, Martin. 1996. „Duo loci vel locus duplex unanimes: K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku Dekalogu.“ Pp. 103–117 in *Ministerium Verbi Divini: Sborník pro Pavla Filipiho*. Praha: Kalich.
- Smith, Sydney. 1925. „The Babylonian Ritual for the Consecration and Induction of a Divine Statue.“ *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1925: 37–60.
- Spycket, Agnès. 1968. *Les statues de culte dans les textes mésopotamiens des origines à la I<sup>ère</sup> dynastie de Babylone*. Cahiers de la Revue Biblique 9. Paris: Gabalda.
- Stehlík, Ondřej. 2003. *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad.
- Thureau-Dangin, François. 1921. *Rituels accadiens*. Paris: Ernest Leroux.
- Tigay, Jeffrey H. 1982. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tromp, Johannes. 1995. „The Critique of Idolatry in the Context of Jewish Monotheism.“ Pp. 105–120 in Pieter Willem van der Horst (ed.): *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- Walker, Christopher – Dick, Michael Brennan. 1999. „The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia.“ Pp. 55–121 in Michael Brennan Dick (ed.): *Born in Heaven, Made on Earth: The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Walker, Christopher – Dick, Michael Brennan. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian «Mis Pi» Ritual*. State Archives of Assyria Literary Texts 1. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.
- Watanabe, Chikako Esther. 2002. *Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach*. Wiener Offene Orientalistik 1. Wien: Institut für Orientalistik.
- Westenholz, Joan Goodnick et al. 2000. *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem I: The Emar Tablets*. Cuneiform Monographs 13. Groningen: Styx.
- Wiseman, Donald John. 1953. *The Alalakh Tablets*. Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara 2. London: British Institute of Archaeology at Ankara.