

pro Baala dva obušky, jimiž zabije Jamma, Pána moře a podzemních vod (srv. § 49). V egyptské verzi mýtu Ptah (bůh-hrnčář) ková zbraně, které Horovi dají vítězství nad Sethem. Obdobně božský kovář Tvaštar vyrobí zbraně Indrovi pro jeho boj s Vrtrou; Héfaistos vyková pro Dia blesk, jímž porazí Tyfóna (viz § 84). Ale spolupráce božského kováře s ostatními bohy se neomezuje na jeho příspěvek v rozhodujícím boji o vládu nad světem. Kovář je současně architektem a řemeslníkem bohů, řídí stavbu Baalova paláce a zařizuje svatyně ostatních bohů. Mimoto má bůh-kovář vztahy k hudbě a zpěvu, tak jako v mnoha společnostech jsou kováři a kotláři rovněž hudebníky, básníky, léčitelé a kouzelníky.⁵⁷ Na různých úrovních kultury (což naznačuje velkou starobylost) existuje zřejmě těsná vazba mezi uměním kováře, okultními technikami (šamanismus, magie, léčitelství atd.) a uměním zpěvu, tance a poezie.

Všechny tyto myšlenky a představy spojené s řemeslem horníků, hutníků a kovářů výrazně obohatily mytologii „pracujícího člověka“, *homo faber*, zděděnou z doby kamenné. Ale touha spolupracovat na zdokonalování hmoty měla závažné důsledky. Člověk, který na sebe vzal odpovědnost měnit přírodu, se postavil na místo času; řemeslník soudí, že může v několika týdnech dosáhnout téhož, co by si jinak ke svému „dozrání“ v hlubinách země vyžádalo celé eóny; neboť pec nahradí zemskou dělohu.

O několik tisíciletí později nebude alchymista smýšlet jinak. Postava ze hry Bena Jonsona *The Alchemist* prohlašuje: „A totéž platí o olovu a jiných kovech, jež by byly zlatem, *kdyby na to měly čas*.“ A jiný alchymista dodává: „A právě zde nastupuje naše umění.“⁵⁸ Boj za „ovládání času“ – jenž dosáhne největších úspěchů v „syntetických výrobcích“ organické chemie, této rozhodující etapy v „syntetické přípravě života“ (homuncula, starého alchymistického snu) – tento boj za zastoupení a nahrazení času, který charakterizuje člověka moderních technologických společností, byl zahájen již v době železné. Jeho náboženský význam dohlédneme později.

⁵⁷ Viz M. Eliade, cit. d., str. 101 n.

⁵⁸ Viz M. Eliade, cit. d., str. 54 n., 175 n. Viz také kapitoly o západní alchymii a náboženských implikacích „vědeckého pokroku“ v třetím svazku tohoto díla.

III

NÁBOŽENSTVÍ MEZOPOTÁMIE

16. „Historie začíná v Sumeru...“

Tak se jmenuje, jak známo, jedna kniha S. N. Kramera. Význačný americký orientalista v ní ukazoval, že *první* zprávy, jež se týkají četných náboženských institucí, technik a koncepcí, se zachovaly v sumerských textech. Jde o první *písemné „doklady“*, jejichž původ sahá až do 3. tisíciletí př. Kr. Ale tyto doklady bezpochyby odražejí starší náboženské víry.

Původ a staré dějiny sumerské civilizace jsou ještě málo známy. Předpokládá se, že populace, která mluvila sumersky, jazykem, který není semitský a který nelze přiřadit k žádné známé jazykové rodině, přišla ze severních oblastí a usadila se v Dolní Mezopotámii. Je velmi pravděpodobné, že si Sumerové podrobili původní obyvatelstvo, jehož etnické složení neznáme (kulturně náleželo k obeidské civilizaci, srv. § 13). Na sever sumerského území začali ze Syrské pouště brzy pronikat skupiny nomádů, které mluvily semitským jazykem, akkadštinou, a které v postupných vlnách pronikaly i do sumerských měst. Kolem poloviny 3. tisíciletí př. Kr. vnutili Akkadové pod vedením legendárního vůdce Sargona svou nadvládu sumerským městům. Nicméně již před dobytím Sumeru se rozvinula sumersko-akkadská symbióza, která po spojení obou zemí velice zesílila. Ještě před třiceti čtyřiceti lety mluvili vědci o jediné babylonské kultuře, která měla být výsledkem splnutí dvou etnických kmenů. Dnes však panuje shoda v tom, že je nutno studovat odděleně přínos sumerský a přínos akkadský, neboť tvořivost obou populací se lišila, přestože okupanti přijali kulturu poražených.

Rozdíly lze zachytit zejména v oblasti náboženské. Od nejstarší doby byla charakteristickým znakem božských bytostí tiara s rohy. V Sumeru, jako všude na Středním východě, je náboženská symbolika býka doložena od neolitu a byla zde nepřetržitě tradována. Jinak řečeno, božství bylo definováno *silou a prostorovou „transcendencí“*, tj. jako bouřkové nebe, kde se rozléhá hromobití (hromobití bylo přirovnáváno k bučení býků). Nebeskou, „transcendentní“ strukturu božských bytostí potvrzuje tzv. determinativ, klínopisný

znak, který předchází jejich ideogramům a který označoval původně hvězdu. Podle slovníků je vlastním významem tohoto určovacího znaku „nebe“. To znamená, že každé božstvo bylo představováno jako nebeská bytost; právě proto bohové a bohyně vyzářovali velmi silné světlo.

První sumerské texty odrážejí klasifikační a systematizační práci kněží. Nejvýše stojí triada velkých bohů, po ní následuje triada bohů platenárních. Kromě toho máme k dispozici rozsáhlé seznamy božstev všeho druhu, o nichž mnohdy kromě jména nic jiného nevíme. Na úsvitu své *historie* se sumerské náboženství jeví již jako „staré“. Jistě, dosud objevené texty jsou zlomkovité a mimořádně obtížně se interpretují. Ale přestože se můžeme opřít pouze o tuto útržkovitou informaci, uvědomujeme si, že některé náboženské tradice ztrácely svůj prvotní význam. Tento proces pozorujeme již u triady velkých bohů An, Enlil a Enki. Jméno prvního boha (An = nebe) naznačuje, že jde o božstvo uranické. Byl to typický svrchovaný bůh – nejdůležitější božstvo pantheonu; ale An již vykazuje syndrom „odpočívajícího boha“ (*deus otiosus*). Aktivnější a „aktuálnější“ jsou Enlil, atmosférický bůh (nazývaný také Velká hora), a Enki „Pán země“, bůh „základů“, který byl mylně považován za boha vod, protože v sumerském pojetí spočívala země na oceánu.

Až dosud nebyl nalezen žádný kosmogonický text v pravém slova smyslu, ale podle některých náznaků můžeme rekonstruovat rozhodující okamžiky stvoření, jak si je Sumerové představovali. Bohyně Nammu (jejíž jméno se zapisuje piktogramem s významem „prvotní moře“) je chápána jako „matka, která zrodila nebe a zemi“ a „prabába, která porodila všechny bohy“. Téma prvotních vod, jež představují zároveň kosmickou a božskou celistvost, je ve starověkých kosmogoniích dosti běžné. Také v tomto případě je vodní masa identifikována s původní Matkou, která parthenogeneticky zrodila první pár, Nebe (An) a Zemi (Ki), ztělesňující princip mužský a ženský. Tento první pár se spojil – do té míry, že splynul – v „posvátném sňatku“ (*hieros gamos*). Z jejich spojení se narodil Enlil, bůh ovzduší. Z jiného fragmentu se dovídáme, že Enlil rozdělil své rodiče: bůh An zvedl nebesa do výše a Enlil unesl svou matku Zemi.¹ Kosmogonické téma oddělení nebe a země je dosti rozšířené a nacházíme je na různých úrovních kultury. Je nicméně pravděpo-

¹ Viz S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, str. 77 n.; též, *The Sumerians*, str. 145.

dobné, že verze zaznamenané na Středním východě a ve Středomoří jsou odvozeny ze sumerské tradice.

Některé texty zpřítomňují dokonalost a blaženost „počátků“: „v dávných dnech, kdy každá věc byla stvořena dokonalá“ atd.² Ale skutečným rájem pak je Dilmun, země, kde neexistuje ani nemoc ani smrt. Tam „lev nezabíjel, vlk nerdousil beránka... Kdo oči měl choré, neřikal, oči mám choré“..., kněz pohřební kolem něho neobcházel“.³ Tato dokonalost však byla v zásadě stagnací. Neboť bůh Enki, Pán Dilmunu, usnul vedle své choti, která byla ještě panna, tak jako země sama byla panenská. Když se probudil, spojil se Enki s bohyní Ninchursagou, pak s dcerou, kterou porodila, a nakonec s dcerou dcery – neboť theogonie musí být dovršena v této rajske zemi. Ale zdánlivě bezvýznamná nehoda způsobí první božské drama. Bůh sní jisté rostliny, které byly právě stvořeny, ačkoli měl „určit jejich osud“, tj. měl stanovit způsob jejich bytí a jejich funkci. Ninchursag, rozhořčená tímto nesmyslným činem, prohlašuje, že na Enkiho již nikdy – až do jeho smrti – nepohlédne „pohledem života“. Boha vskutku zachvátí neznámé nemoci a jeho rychlé slábnutí věští brzkou smrt. Jeho žena ho však nakonec přece vyléčí.⁴

Mýtus v té podobě, v níž se ho podařilo rekonstruovat, prozrazuje, že byl přetvořen, ale nemůžeme posoudit s jakým záměrem. Téma ráje, doplněné o theogonii, je ukončeno dramatem, které ukazuje poblouzení a potrestání boha stvořitele, následované úplným vyčerpáním, jež ho odsuzuje k smrti. Ovšemže jde o osudovou „chybu“, neboť Enki *nejednal v souladu s principem, který ztělesňoval*. Tato „chyba“ mohla ohrozit samotnou strukturu jeho vlastního stvoření. Další texty nám uchovaly nářky bohů, kteří se stávají oběťmi osudu. Uvidíme později, jakému nebezpečí musela čelit Inanna, když překročila hranice své svrchovanosti. V Enkiho dramatu není překvapující smrtelná přirozenost bohů, ale mytologický kontext, v němž je vyhlášena.

² Viz nový překlad básně „Gilgamesh, Enkidu et leš Enfers“, v: G. R. Castellino, *Mitologia sumerico-accadica*, str. 176–81. (Český překlad L. Matouš, *Epos o Gilgamešovi*, Praha 1976.) O egyptské koncepci počáteční dokonalosti viz § 25.

³ Překlad B. Hruška v: *Mýty staré Mezopotámie*, Praha 1977, str. 102, verše 15 nn.

⁴ Sledujeme interpretaci R. Jestina, „La religion sumérienne“, str. 170.

17. Člověk před svými bohy

Existují přinejmenším čtyři vyprávění, která vysvětlují původ člověka. Vzájemně se liší do té míry, že předpokládáme existenci několika podání. Jeden mýtus vykládá, že první lidské bytosti vyrostly ze země jako trávy. Podle jiné verze byl člověk uhněten z hlíny božskými dělníky; bohyně Nammu mu pak utvořila srdce a Enki mu dal život. Jiné texty označují za stvořitelku lidí bohyni Aruru. A konečně podle čtvrté verze byl člověk vytvořen z krve dvou bohů Lamga, kteří byli právě proto obětováni. Toto téma později převezme a přeznačí slavná kosmogonická báseň *Enúma eliš* (§ 21).

Všechny tyto motivy jsou v mnoha variantách doloženy více méně všude na světě. Podle dvou sumerských verzí prvotní člověk sdílel jistým způsobem božskou substanci: Enkiho dech života či krev dvou bohů Lamga. To znamená, že neexistuje nepřekročitelná vzdálenost mezi božským způsobem bytí a lidským údělem. Člověk byl sice stvořen, aby sloužil bohům, kteří museli být především živěni a odiváni.⁵ Kult byl pojímán jako služba bohům. Nicméně jsou-li lidé služebníky bohů, nejsou jejich otroky. Oběť spočívá zejména v obětinách a počtách. Velké kolektivní městské svátky – slavené u příležitosti Nového roku nebo zbudování chrámu – mají kosmologickou strukturu.

Raymond Jestin zdůrazňuje skutečnost, že pojem hříchu, prvek vykoupění viny a myšlenka „obětního kozla“ nejsou v textech doloženy.⁶ To ovšem předpokládá, že lidé nejsou pouze služebníky bohů, ale i jejich napodobitelé, a v důsledku toho i spolupracovníky. Bohové jsou odpovědní za kosmický řád, a lidé proto musí poslouchat jejich příkazy, neboť se vztahují k normám, k „výnosům“ *me*, které zajišťují fungování světa i lidské společnosti.⁷ „Výnosy“ zakládají, tj. *určují* osud všeho bytí, každé životní formy,

⁵ O kultu viz S. N. Kramer, *The Sumerians*, str. 140 n.; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, str. 183 n.

⁶ R. Jestin, cit. d. str. 184. „Kající žalmy“ se objevují v pozdní literatuře, ale rostoucí semitský vliv, který se tu projevuje, již nedovoluje, abychom je prohlásili za autentický výraz sumerského svědomí“ (tamt.).

⁷ O *me* různých řemesel, povolání, institucí viz S. N. Kramer: *From the Tablets of Sumer*, str. 89 n.; *The Sumerians*, str. 117 n. Termín *me* byl překládán jako „bytí“ (Jacobsen) nebo „božská moc“ (Landsberger a Falkenstein) a byl interpretován jako „božská imanence přítomná v mrtvé i živé hmotě, neproměnná a trvajíc, ale neosobní, kterou disponují jen bohové (J. van Dijk).

každého božského i lidského podniku. Určení „výnosů“ se naplňuje aktem osudu (*nam-tar*), který vytváří a zároveň vyhláší přijatá rozhodnutí. U příležitosti každého Nového roku rozhodují bohové o osudu dvanácti následujících měsíců. Jde přirozeně o starou myšlenku, s níž se setkáváme i na Blízkém východě; ale její první přísná formulace je sumerská a svědčí o tom, že byla prohloubena a usoustavněna úsilím theologů.

* Kosmický řád je neustále narušován: nejprve „Velkým hadem“, který hrozí, že obrátí svět v chaos, pak zločiny, vinami a omyly lidí, kteří prosí o vykoupění a „očistu“ pomocí různých obřadů. Ale svět je pravidelně obnovován, tzn. „znovutvořen“ svátkem Nového roku. „*A-ki-til*“, sumerský výraz pro tento svátek, znamená „síla oživující svět“ (*til* znamená „žít“ a „ožít“, jako [o]žije, tj. uzdraví se nemocný); výraz evokuje celý cyklus zákona věčného návratu“.⁸ Myticko-rituální scénáře Nového roku, které jsou víceméně analogické, jsou doloženy v nespočetných kulturách. Budeme mít příležitost posoudit jejich význam při analýze babylónského svátku *akitu* (§ 22). Scénář zahrnoval *hieros gamos* mezi dvěma ochrannými božstvy města, která jsou představována buď sochami, nebo vládce – ten přijímal titul manžela bohyně Inanny a ztělesňoval Dumuziho⁹ – a velekněžkou. Tento *hieros gamos* aktualizoval spojení mezi bohy a lidmi; spojení sice přechodné, ale s významnými důsledky. Božská energie se totiž vlévala přímo do města – jinak řečeno do „země“ –, posvěcovala je a zajišťovala mu blahobyť a štěstí v právě začínajícím roce.

Ještě důležitější než svátek Nového roku byla stavba chrámů. Šlo rovněž o opakování kosmogonie, neboť chrám – boží palác – představoval povýtce *imago mundi*. Je to prastará a velice rozšířená myšlenka. (Setkáme se s ní v baalovském mýtu, § 50). Podle sumerské tradice založil jeden z bohů po stvoření člověka pět měst; vystavěl je „na čistých místech, dal jim jména a určil je za střediska kultu“.¹⁰ Poté už se bohové spokojují s tím, že sdělují přímo vládcům plány měst a svatyní. Král Gudea vidí ve snu bohyni Nidabu, která mu ukazuje tabulku, na níž jsou uvedeny příznivé hvězdy, a boha, který mu zjevuje plán chrámu.¹¹ Vzor chrámu i města je takřikajíc „transcendentální“, neboť existoval předem v nebi. Babylónská

⁸ R. Jestin, cit. d., str. 181

⁹ Viz S. N. Kramer, „Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna“, str. 129; týž, *The Sacred Marriage Rite*, str. 49 n.

¹⁰ Srv. text, přeložený S. N. Kramerem, *From the Tablets of Sumer*, str. 177.

¹¹ E. Burrows, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion“, str. 65 n.

města měla své pravzory v souhvězdích: Sippar v Raku, Ninive ve Velké medvědici, Aššur v Arkturu atd.¹² Tato představa je na starověkém Východě obecně rozšířena.

Rovněž i instituce království „sestoupila s nebe“ zároveň s insigniemi, tiárou a trůnem.¹³ Po potopě byla přinesena na zem podruhé. Víra v nebeskou preexistenci „výtvorů“ a institucí bude mít obrovský význam pro archaickou ontologii a nejproslulejšího výrazu dojde v plátónském učení o idejích. Poprvé je doložena v sumerských dokumentech, ale její původ sahá pravděpodobně do pravěku. Teorie nebeských vzorů totiž představuje pokračování a rozvinutí archaické, obecně rozšířené představy, podle níž jsou lidské činy pouze opakováním (nápodobou) činů zjevených božskými bytostmi.

18. První mýtus o potopě

Království muselo být po potopě znovu přineseno z nebe, neboť diluviální katastrofa odpovídala „konci světa“. Jen jedna lidská bytost – Ziusudra v sumerské verzi a Uta-napištim ve verzi akkadské – byla zachráněna. Ale na rozdíl od Noeho jí už nebylo povoleno obývat „novou zemi“, která se vynořila z vod. Více či méně „zbožštěn“, v každém případě obdařen nesmrtností, je přeživší člověk přepraven do země Dilmun (Ziusudra) nebo k „ústí řek“ (Uta-napištim). Ze sumerské verze se zachovalo pouze několik zlomků: Přes výhrady či odpor některých členů pantheonu se Velcí bohové rozhodnou zničit lidstvo potopou. Několik bohů připomene zásluhy krále Ziusudry, „pokorného, poslušného, zbožného“. Ziusudra je zpraven svým ochráncem a pochopí rozhodnutí, které přijali An a Enlil. Na tomto místě je text přerušen velkou mezerou. Ziusudra pravděpodobně dostal přesný návod ke stavbě archy. Po sedmi dnech a sedmi nocích se opět ukáže slunce a Ziusudra padne na tvář před slunečním bohem Utuem. V posledním zachovaném zlomku mu An a Enlil udělí „život boha“ a „věčný dech“ bohů a usídlí ho v zázračné zemi Dilmunu.¹⁴

Téma potopy se objevuje rovněž v *Eposu o Gilgamešovi*. Toto slavné, dosti dobře zachované dílo vykazuje ještě zřetelnější analo-

¹² Srv. E. Burrows, cit. d. str. 60 n.

¹³ Srv. „Seznam sumerských králů“, přel. S. N. Kramer, *The Sumerians*, str. 328 n.

¹⁴ Srv. S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, str. 177 n.; též, *Sumerian Mythology*, str. 97 n.; G. R. Castellino, *Mitologia*, str. 140–143.

gie s biblickým vyprávěním. Existoval pravděpodobně jeden společný, a to dosti archaický zdroj. Jak víme již z kompilací R. Andreho, H. Usenera a J. G. Frazera, mýtus o potopě je téměř všeobecně rozšířený; je doložen ve všech světadílech (byť v Africe jen vzácně) a na různých kulturních úrovních. Některé varianty vznikly pravděpodobně v důsledku šíření mýtu nejprve z Mezopotámie a pak z Indie. Je také možné, že podnětem k bájným vyprávěním se stala jedna nebo i více diluviálních katastrof. Ale bylo by neuvážlivé vysvětlovat tak rozšířený mýtus událostmi, po nichž nebyly nalezeny geologické stopy. Většina mýtů o potopě jako by tvořila svým způsobem součást kosmického rytmu: „starý svět“, obydlený padlým lidstvem, je utopen ve vodách a po nějakém čase se z vodního „chaosu“ vynoří „svět nový“.¹⁵

V mnoha variantách dochází k potopě v důsledku „hříchů“ (či rituálních provinění) lidí; jindy potopa vyplyne pouze z přání nějaké božské bytosti zahubit lidstvo. V mezopotamské tradici se příčina potopy určuje obtížně. Z některých narážek můžeme vyrozumět, že se tak bohové rozhodli kvůli „hříšníkům“. Podle jiné tradice vyvolali lidé Enlilův hněv nesnesitelným rámusem, který tropili.¹⁶ Zkoumáme-li mýty, jež v jiných kulturách oznamují budoucí potopu, zjišťujeme, že hlavní příčina spočívá *jednak v lidských hříších a jednak ve zchátralosti světa*. Pouhým faktem, že existuje, tj. žije a tvoří kosmos, pozvolna chřadne, až nakonec odumírá. A to je důvod, proč musí být stvořen znovu. Jinými slovy, potopa *uskutečňuje* v makrokosmickém měřítku to, co je *symbolicky* prováděno během svátku Nového roku: „konec světa“ a hříšného lidstva, který umožňuje nové stvoření.¹⁷

19. Sestup do podsvětí: Inanna a Dumuzi

Triada planetárních božstev zahrnovala Nannara-Su'ena (Měsíc), Utua (Slunce) a Inannu, bohyni hvězdy Venuše a lásky. Bložstva slunce a měsíce dosáhnou vrcholu v babylónském období. Inanna,

¹⁵ O symbolice obsažené v některých pravěkých mýtech viz M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, str. 182 n.

¹⁶ Dále uvidíme (§ 21), že to byl opět „hluk“, tentokrát rámusení mladých bohů, který nedal spát Apsúovi a který ho přiměl k tomu, aby je vyhledal (srv. *Enúma eliš*, tab. I, 21 n.).

¹⁷ Srv. M. Eliade, *Aspects du mythe*, str. 71 n. Podle verze zachované v *Eposu o Atrachasisovi* se Ea po potopě rozhodl pro stvoření sedmi mužů a sedmi žen; srv. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, str. 259–60.

kteřá je významově totožná s akkadskou Ištarou a později s Ašartou, se těší kultovnímu a mytologickému „zájmu“, k jakému se nikdy žádná jiná bohyně Středního východu nepřiblížila. Na svém vrcholu je Inanna-Ištar současně bohyní lásky a války, tj. ovládá život i smrt; pro plnost svých mocí byla označována za hermafroditní (*Ištar barbata*). Její osobnost měla naprosto přesné rysy již v sumerském období a její ústřední mýtus představuje jeden z nejvýznamnějších výtvorů starověkého světa. Mýtus se otevírá milostným příběhem: Inanna, ochranná bohyně města Ereš, se vdává za pastýře Dumuziho, který se tak stává vládcem města. Inanna zvěstuje zplna hrdla svou vášeň a své štěstí: „Já kráčím v radosti! Pán je hoden posvátného lůna!“ A přece tuší tragický osud, který čeká jejího manžela: „Ó, můj milý, muži mého srdce..., vlečt tě v neblahý osud..., dotkl ses ústy mých úst, přitiskl jsi mé rty na svou hlavu, a proto jsi odsouzen k neblahému losu (S. N. Kramer, *Le rite du mariage sacré Dumuzi-Inanna*, str. 141).¹⁸

O tomto „neblahém osudu“ bylo rozhodnuto, když se ctižádostivá Inanna rozhodla sestoupit do podsvětí, aby vytlačila svou „starší sestru“ Ereškigalu. Inanna, vládkyně „Velkého nahoře“, si klade za cíl vládnout rovněž ve „Velkém dole“. Podaří se jí proniknout do Ereškigalina paláce, ale jak postupně prochází sedmi branami, zbavuje ji vrátný oděvu i šperků. Inanna předstupuje před svou sestru zcela nahá – tj. zbavená vši „moci“. Ereškigal na ni upře „pohled smrti“ a „zmožená žena byla v mrtvolu obrácena“. Po třech dnech informuje Inannina oddaná přítelkyně Ninšubur bohy Enlila a Nannara-Sína – přesně podle instrukcí, které jí dala Inanna před svým odchodem. Ti však odmítají zasáhnout, neboť Inanna se prý tím, že pronikla do země mrtvých – oblasti, která je ovládána neporušitelnými výnosy – „chtěla zabývat zakázanými věcmi“. Enki přesto najde východisko: stvoří dva posly a vyšle je do podsvětí s „chlebem života“ a „vodou života“. Těm se lstí podaří oživit „mrtvolu, jež visela na hřebu“. Inanna se již chystá vystoupit z podsvětí, když tu ji zadrží sedmero podsvětních soudců (Annunakové), kteří říkají: „Kdopak kdy

z podsvětí nedotčen vyšel?! Jestliže Inanna chce odtud odejít, nechť nám dá za sebe náhradu!“¹⁹

Inanna se vrací na zem v doprovodu skupiny démonů *galla*. Démoni se chtějí nejprve zmocnit Ninšubury, ale Inanna je zadrží. Pak putují do měst Ummy a Badtibiry; jejich dvě ochranná božstva se zděšením vrhnou v prach k Inanniným nohám. Bohyně se nad nimi slituje a rozhodne se hledat jinde. Nakonec přicházejí do města Ereš. S překvapením a nevolí Inanna zjišťuje, že Dumuzi, místo aby nařikal, sedí na trůně, oděn do vznešeného roucha jako by byl spokojen s tím, že je jediným vládcem města. „I pohlédla na něho smrtícím zrakem, oslovila ho ochromujícím slovem, káravým hlasem ho okřikla. ‚Tohoto odnese!‘“²⁰

Dumuzi prosí svého švagra, boha slunce Utua, aby ho proměnil v hada, a unikne nejprve do domu sestry Geštinanny, pak do jejího ovčína. Zde ho démoni dostihnou, zmučí a odvedou do podsvětí. Epilog neznáme – v textu je mezera. „S největší pravděpodobností je to Ereškigal, kdo se slituje nad pláčem Dumuziho, a kdo ulehčí jeho smutnému osudu tím, že rozhodne, aby v podsvětí trávil pouze půl roku a aby ho ve zbývajících měsících střídala jeho sestra Geštinanna.“ (S. N. Kramer, cit. d., str. 144.)

Stejný mýtus, ale s určitými významnými odchylkami, vypráví akkadská verze *Sestup Ištary do podsvětí*. Před vydáním a překladem sumerských textů se mělo za to, že bohyně sestoupila do „země bez návratu“ až po Tammuzově „smrti“, a to právě proto, aby ho přivedla zpět. Některé prvky, které chybí v sumerské verzi, takový výklad podporovaly. Především katastrofické následky Ištarina zjetí, zdůrazněné v akkadské verzi: po zmizení bohyně se zcela zastavilo rozmnožování lidí i zvířat. Tuto pohromu můžeme chápat jako důsledek přerušení „posvátného sňatku“ (*hieros gamos*) mezi bohyní lásky a plodnosti a jejím milovaným manželem Tammuzem. Katastrofa měla kosmické rozměry a v akkadské verzi museli ve prospěch Ištarina vysvobození zasáhnout velcí bohové, které poděsilo hrozící vymizení života.

V sumerské verzi nás překvapuje „psychologické“, tj. lidské zdůvodnění Dumuziho odsouzení: jako by vše vysvětlovalo hněvem

¹⁸ Podle jiné verze dávala nejprve přednost bohu zemědělství Enkimduovi, ale její bratr, bůh slunce Utu ji přesvědčil, aby změnila názor, srv. S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, str. 69 n.; týž, „Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna“, str. 124 n. S výjimkou uvedených míst citujeme Kramerův překlad, publikovaný v tomto článku. V českém překladu citace z S. N. Kramer, *Na počátku byl Sumer*, str. 151 n.

¹⁹ Přel. J. Prosecký, *Mýty staré Mezopotámie*, str. 75.

²⁰ Tamt., str. 77. V jiné variantě jako by toto Inannino gesto motivoval strach. Protože se jí démoni zmocnili a hrozili, že ji odnesou, „Inanna v úzkostech jim Dumuziho vydala do rukou. ‚Tomuto mládenci spoutáme nohy‘, atd. (tamt., str. 79).

Inanny, která najde svého manžela, jak si v plné slávě hová v trůně. Toto románové vysvětlení zřejmě překrývá mnohem starší představu: „smrt“ – rituální, a tudíž vratná – následuje nutně po každém aktu tvoření či plození. Sumerští a později akkadští králové ztělesňují Dumuziho v „posvátném sňatku“ s Inannou.²¹ To víceméně implikuje přijetí rituální „smrti“ krále. V takovém případě je třeba za příběhem, jež tlumočí sumerský text, předpokládat „mystérium“ ustavené Inannou, jehož smyslem je zajišťovat cyklus vesmírné plodnosti. Narážku na toto „mystérium“ můžeme vytušit z opovrzhlivé odpovědi Gilgameše, když mu Ištar navrhuje manželství: Gilgameš jí připomíná, že právě ona nařídila roční oplakávání Tammuze.²² Toto „opлакávání“ však bylo rituální: nad sestupem mladého boha do podsvětí se nařikalo 18. dne měsíce Tammuzu (červen/červenec), a to s plným vědomím, že za šest měsíců bůh znovu „vystoupí“ na svět.

Tammuzův kult je rozšířen prakticky na celém Středním východě. V 6. století př. Kr. spílá Ezechiel (Ez 8,14) jeruzalémským ženám, že „opлакávají Tammuze“ přímo u dveří chrámu. Tammuz na sebe nakonec bere dramatickou a elegickou podobu mladých bohů, kteří každoročně umírají a vstávají z mrtvých. Je však pravděpodobné, že jeho sumerský pravzor byl mnohem strukturovanější a složitější: králové, kteří ho ztělesňovali, a sdíleli s ním tak jeho úděl, slavili každým rokem nové stvoření světa. Aby svět mohl být znovu stvořen, musel být nejprve zničen: předkosmogonický „chaos“ zahrnoval také rituální „smrt“ krále, jeho sestup do podsvětí. Obě kosmické modality – život/smrt, chaos/kosmos, neplodnost/plodnost – tvořily dva momenty téhož procesu. Toto „mystérium“, uchopené po objevu zemědělství, se stává principem jednotného výkladu světa, života i lidské existence; přesahuje rostlinné drama, neboť ovládá právě tak i kosmické rytmy, lidský osud a vztahy člověka s bohy. Mýtus vypráví o *neúspěchu bohyně lásky a plodnosti, která chtěla dobýt království Ereškigalino, tj. zrušit smrt*. Proto musejí lidé, právě tak jako někteří bohové, přijmout střídání života a smrti. Dumuzi-Tammuz „mizí“, aby se „znovu objevil“ o šest měsíců později. Toto střídání – periodická přítomnost a nepřítomnost boha – bylo schopno vytvářet „mystéria“

²¹ Viz S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, str. 63 n.; „Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna“, str. 131 n.

²² Tabulka VI, 46–47. V překladu L. Matouše: „Tammuzovi, milenci svého mládí, rok co rok určuješ lkání“, *Epos o Gilgamešovi*, Praha 1976, str. 59.

kteřá se dotýkala „spásy“ lidí, jejich posmrtného údělu. Role Dumuziho-Tammuze, rituálně ztělesňovaná sumersko-akkadskými králi, byla významná, neboť sblížovala způsob existence lidí a bohů. Napříště mohla každá lidská bytost doufat, že se bude těšit této výsadě vyhrazené králům.

20. Sumersko-akkadská syntéza

Většina sumerských chrámových měst byla sjednocena Lugalzagesim, vládcem Ummy (kolem roku 2375 př. Kr.). Zde se poprvé, pokud je nám známo, objevuje myšlenka říše. O generaci později se o totéž s větším úspěchem pokusil Sargon, král akkadský. Ale sumerská civilizace si uchovala všechny své struktury. Změna se týkala výhradně králů chrámových měst, kteří uznali svou závislost na akkadském dobyvateli. Sargonova říše se zhroutila po stu letech pod útoky Gutejců, „barbarů“, kteří kočovali v oblasti horního Tigridu. Od té doby jako by se mezopotamské dějiny opakovaly: politická jednota Sumeru a Akkadu je zvnějšku rozbijena „barbary“; ti jsou opět svrháváni v důsledku vnitřních vzpour.

Vláda Gutejců tak trvala pouhých sto let a na dalších sto let (přibližně v letech 2050–1950 př. Kr.) byla nahrazena králi III. dynastie z Uru. Právě v tomto období dosahuje sumerská civilizace vrcholu. Ale je to také poslední projev politické moci Sumeru. Pod náporom Elamců na východě a Amorejců pocházejících ze syroarabské pouště na západě se říše zhroutila. Více než dvě stě let je Mezopotámie rozdělena do několika států. Až Chammurabimu, amorejskému vládcovi Babylónu, se kolem roku 1700 př. Kr. podaří znovu vnutit Mezopotámii jednotu. Chammurabi posunul centrum amorejské říše na sever do Babylónu, svého královského města. Zdánlivě všemocná dynastie, kterou Chammurabi založil, vládla necelých sto let. Jiní „barbaři“, Kasité, přicházejí od severu a napadají Amorejce. Kolem r. 1525 př. Kr. zvítězí a ovládnou Mezopotámii na čtyři sta let.

Přechod od chrámových měst k městským státům a k říši se stal důležitým prvkem v dějinách Středního východu.²³ Z našeho hlediska je důležité, že ačkoliv se sumerštiny kolem r. 2000 př. Kr. přestává užívat jako mluveného jazyka, zachovává si po dobu

²³ Poprvé jsou zde doloženy nové instituce (profesionální armáda, úřednictvo), jež postupem času přejímají i další státy.

dalších patnácti staletí svou funkci jazyka liturgického a obecně vzato učeného. Podobný úděl budou mít později i další liturgické jazyky: sanskrť, hebrejšťina, latina, staroslověňština. Sumerský náboženský konzervativismus má své pokračování v akkadských strukturách. Nejvyšší triada se nemění: Anu, Enlil, Ea (= Enki). Astrální triada převezme zčásti semitská jména odpovídajících bohů: Měsíc – Sín (to je odvozeno ze sumerského Su'en), Slunce – Šamaš, Venuše – Ištar (= Inanna). Podsvětí nadále vládne Ereškigal s manželem Nergalem. Nepříliš časté změny pantheonu, vynucené potřebami říše – např. přenesením náboženského centra do Babylónu a nahrazením Enlila Mardukem –, „probíhaly celá staletí“.²⁴ Pokud jde o chrám, „nic zásadního se od sumerských dob v jeho celkovém uspořádání nezměnilo [...], odhlédneme-li od velikosti a počtu staveb“.²⁵

Přínos semitského náboženského génia se ovšem spojuje se staršími strukturami. Zmíňme se především o obou „národních“ božstvech – babylónském Mardukovi a později asyrském Aššurovi –, která jsou povýšena na božstva universální. Významné je rovněž to, že v kultu získaly na důležitosti osobní modlitby a kající žalmy. Jedna z nejkrásnějších babylónských modliteb se obrací na všechny bohy včetně těch, o nichž prosebník pokorně přiznává, že je nezná. „Ó, Pane, velké jsou mé hříchy! Ó, bože, jehož neznám, velké jsou mé hříchy!... Ó, bohyně, kterou neznám, velké jsou mé hříchy!... Člověk nic neví: neví ani, zda se dopouští prohřešku či zda činí dobře... Ó, můj Pane, nezavrhuji svého služebníka! Mám sedmkrát sedm hříchů... Zbav mne mých hříchů!“²⁶ V kajících žalmech prosebník uznává svou vinu a vyznává nahlas své hříchy. Vyznání je provázeno přesnými liturgickými gesty: pokleknutí, padnutí na tvář a „zploštění nosu“ (tj. přitisknutí nosu na zem).

Velcí bohové – Anu, Enlil, Ea – postupně ztrácejí výsadní postavení v kultu. Věřící se obracejí spíše na Marduka a na astrální božstva, Ištar a zejména Šamaše. Šamaš se časem stává povýtce universálním božstvem. Jeden hymnus prohlašuje, že sluneční bůh je uctíván všude, dokonce i u cizinců; Šamaš hájí spravedlnost, trestá zločince a odměňuje spravedlivého.²⁷ Posiluje se „numi-

nózní“ povaha božstev: božstva vzbuzují posvátný strach, zejména svým hrůzným jassem. Světlo je považováno za typický atribut božství a v míře, v níž sdílí božský úděl, vyzaruje světlo i král.²⁸

Dalším výtvozem akkadského náboženského myšlení je věšťení. Pozorujeme rovněž velký nárůst magických úkonů a rozvoj okultních disciplin (zejména astrologie), které se později rozšíří v celé asijské a středomořské oblasti.

Wcelku se tedy semitský přínos vyznačuje významem, jež přiznává osobnímu prvku v náboženské zkušenosti, a pozvednutím některých božstev na nejvyšší úroveň. Tato nová a velkolepá mezopotamská syntéza představuje nicméně tragickou vizi lidské existence.

21. Stvoření světa

Kosmogonická báseň známá pod jménem *Enúma eliš* (podle incipitu: „Když nahoře...“) tvoří spolu s *Eposem o Gilgamešovi* nejvýznamnější výtvozem akkadského náboženství. Nic srovnatelného co do velikosti, dramatického napětí a úsilí spojit theogonii, kosmogonii a stvoření člověka, v sumerské literatuře neexistuje. *Enúma eliš* vypráví o počátcích světa s úmyslem vyzvednout Marduka. I přes jejich reinterpretaci jde o stará témata: již sám prvotní obraz nerozlišené vodní celistvosti, v níž lze rozeznat prvotní pár Apsů a Tiámat. (Jiné zdroje upřesňují, že Tiámat představuje moře a Apsů sladké vody, na nichž pluje země). Jako řada jiných původních božstev je Tiámat chápána současně jako žena i jako oboupohlavní bytost. Ze smíšení sladkých a slaných vod se zrodí další božské páry. O druhém páru, Lachmu a Lachamu, nevíme téměř nic (podle jedné tradice byli tito bohové obětováni, když měl být stvořen člověk). Třetím párem byli Anšar a Kišar, jejichž jména znamenají v sumerštině „vše nahoře“ a „vše dole“.

Čas plyne („dny se množily, léta narůstala“).²⁹ Z *hieros gamos* těchto dvou komplementárních „veškerenstev“ se narodí bůh nebes Anu, který zplodí Nudimmuda (= Ea).³⁰ Bujná zábava a povyk, jež tropí mladí bohové, ruší Apsův odpočinek. Apsů si stěžuje Tiáma-

²⁴ J. Nougayrol, „La religion babylonienne“, str. 217.

²⁵ Tamt., str. 236.

²⁶ Překlad podle F. J. Stephense v: ANET, str. 39–92, citované verše jsou 21–26, 51–53, 59–60.

²⁷ Viz překlad v: ANET, str. 387–89.

²⁸ A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, str. 176; E. Cassin, *La splendeur divine*, str. 26 n., 65 n. a porůznu.

²⁹ Tabulka I, 13. Český překlad J. Prosecký, cit. d., str. 176–207.

³⁰ Z velké sumerské triady chybí Enlil; jeho místo zaujal Marduk, syn Eův.

tě: „Nepříjemné jsou mi jejich způsoby, za dne nemohu odpočívat, za noci nemohu spát. Chci je zničit, zmařit jejich konání! Nechť zavládne ticho, abychom mohli spát!“ (I,37–39). V těchto verších lze dešifrovat stesk „látky“ (tj. způsobu existence, který odpovídá nečinnosti a nevědomí hmoty) po prvotní nehybnosti, odpor vůči pohybu, základní podmínce kosmogonie. Tiámat „vzkřikla na milence svého, vzkřikla bolestně... ,Cožpak my, co dříve jsme stvořili, nyní zničit máme? Vskutku ohavné jsou jejich způsoby, leč shovívavě jedneje!“ (I,41–46). Ale Apsú se nedá přesvědčit.

Když se mladí bohové dozvěděli o rozhodnutí svého praděda, „zůstali beze slova“ (I,58). Ale „vševědoucí Ea“ praděda předešel. Magickým zaříkáváním Apsúa uspal, zbavil ho „božské záře a sám se jí oděl“, spoutal ho a usmrtil. Ea se tak stává bohem vod, které napříště nazývá *apsú*. A v samotném lůně *apsú*, „v svatyni osudů, v chrámu božských výroků“ (I,79), porodí jeho manželka Damkina Marduka. Text velebí nesmírnou důstojnost, moudrost a všemohoucnost tohoto boha, který se narodil jako poslední. Právě v tomto okamžiku zaútočí Anu znovu na své předky. Dal povstat čtvero větrům a „stvořil vlnu, která ruší Tiámatu“ (I,79). Bohové zbavení odpočinku se obracejí na svou matku: „Když Apsúa, miláčka tvého, zabíjeli, nešla jsi mu na pomoc, seděla jsi mlčky.“ (I,113–114)

Tentokrát se Tiámat rozhodla k odvetě. Stvořila netvory, hady, „velkého lva“, „zuřivé demony“ a ještě další, kteří „nemilosrdné zbraně nesou, nebojí se bitvy“ (144). A „z bohů, provorozenců svých... vyzvedla Kingua“ (147 n.). Tiámat pověsila na prsa Kingua tabulku osudů a svěřila mu nejvyšší moc (155 n.). Když se mladí bohové dovědí o těchto přípravách, ztratí odvalu. Ani Anu, ani Ea se neodvážejí postavit Kinguovi. Jedině Marduk je ochoten přijmout boj, ale pod podmínkou, že bude předem uznán za nejvyššího boha. Ostatní bohové okamžitě souhlasí. Bitva mezi oběma stranami se rozhoduje v souboji Tiámaty s Mardukem. „Když Tiámat otevřela ústa, aby jej pohltila“, Marduk do nich vrhl „zlý vítr“ (IV,97 n.). „Zuřivé vichry její nitro naplnily, život se nadmul, ústa široce otevřela. Vystřelil šíp, rozerval jí břich, vnitřnosti její prořal, rozpoltil srdce. Spoutal ji a její život uhasil, odhodil mrtvolu a postavil se na ni.“ (IV,100–104) Tiámatini pomocníci se pokusili utéci, ale Marduk „sevřel... a zlomil jejich zbraně“ (111); pak spoutal Kingua, odňal mu tabulku osudu a zavěsil si ji na prsa (120 n.). Nakonec se vrátil k Tiámatě, rozřal jí lebku a její tělo roztrhl vedví „jako tresku“ (137); z jedné půle sklenul nebesa, z druhé vznikla země. Na nebi vztyčil Marduk protějšek k paláci *apsú* a stanovil dráhu hvězd. Pátá tabulka vypráví o uspořádání hvězdného vesmíru,

o určování času a o utváření země z Tiámatiných orgánů (z jejich očí nechal vytéci Eufrat a Tigris, z jejího „zkrouceného chvostu“ vytvořil pouto mezi nebem a zemí atd.)

Nakoňec Marduk rozhodl o stvoření člověka: „Obtížen bude službou bohům a bohové si odpočinou.“ (VI,8) Poražení a spoutání bohové mezitím stále čekali na trest. Ea navrhne, aby byl obětován pouze jeden z nich. Na otázku, „kdo vyvolal tento boj, Tiámatu popouzel, připravoval válku?“ (VI,23–24), odpovídají všichni jediným jménem: Kingu. Bohové mu prořali žíly a Ea z jeho krve stvořil lidské pokolení (VI,30).³¹ Báseň pak vypráví o vztyčení svatyně (tj. paláce) na Mardukovu počest.

Přestože *Enúma eliš* využívá tradiční mytická témata, předkládá spíše ponuru kosmogonii a pesimistickou antropologii. Aby mohl být mladý hrdina Marduk oslaven, jsou bohové prvotního období, především Tiámat, obtíženi „démonickými“ rysy. Tiámat již není prvotní, chaotickou celistvostí, která předchází veškerou kosmogonii; proměňuje se nakonec v původce nesčetných stvůr; její „tvořivost“ je zcela negativní. V podání *Enúma eliš* je tvořivý proces velice brzy vydán v nebezpečí Apsúovým přáním vyhladit mladé bohy, tzn. zastavit tvorbu světa již v zárodku. (Nějaký „svět“ již existoval, neboť bohové se množili a užívali svých „příbytků“; šlo však o ryze formální způsob bytí.) Zavraždění Apsúa zahazuje celou sérii „tvořivých vražd“, neboť Ea nejenom zaujímá Apsúovo místo, ale načrtne dokonce ve vodní mase jakési první uspořádání: „založil v ní své božské sídlo“, „určil posvátná místa“; I,76 n.). Kosmogonie je výsledkem konfliktu mezi dvěma skupinami bohů, ale Tiámatino vojsko zahrnuje rovněž její obludná a démonická stvoření. Jinými slovy, „prvotnost“ jako taková je představena jako zdroj „negativního tvoření“. Teprve z ostatků Tiámaty tvoří Marduk nebe a zemi. Toto téma, doložené i v jiných tradicích, lze vykládat různým způsobem. Svět vytvořený z prvotního božstva sdílí jeho podstatu; ale lze po „démonizaci“ Tiámaty ještě hovořit o božské podstatě?

Kosmos tedy participuje na dvojí přirozenosti: dvojnásobně, ne-li přímo démonické „látce“ a božské „formě“, která je dílem Mardukovým. Nebeská klenba je utvořena z poloviny Tiámatina těla, ale hvězdy a souhvězdí se stávají „sídly“ či obrazy bohů. Země se skládá z druhé Tiámatiny poloviny a z jejích orgánů, ale je posvěcena městy a chrámy. Ve svém celku se tedy svět jeví jako výsledek

³¹ Dodejme, že existují jiná, paralelní podání, týkající se kosmologie a stvoření člověka.

„smíšení“ chaotické a démonické „prvotnosti“ na straně jedné a božské tvořivosti, přítomnosti a moudrosti na straně druhé. To je možná nejkompexnější kosmogonický výraz, k němuž mezopotamské myšlení dospělo, neboť spojilo v odvážné syntéze všechny struktury božské společnosti, z nichž některé již byly nesrozumitelné či nepoužitelné.

Pokud jde o stvoření člověka, mýtus navazuje na sumerskou tradici (člověk je stvořen proto, aby sloužil bohům), zejména na tu verzi, která vysvětluje původ člověka z obětované božské dvojice Lamga. Přistupuje však jedna přitěžující okolnost: ačkoliv byl Kingu jedním z prvních bohů, stal se arcidémonem, náčelníkem vojska nestvůr a démonů stvořených Tiámatou. Člověk je tedy vytvořen z démonické látky – z krve Kingua. Rozdíl oproti sumerské verzi je významný. Můžeme mluvit o tragickém pesimismu, neboť člověk se zdá být odsouzen již svým vlastním vznikem. Jeho jedinou nadějí je, že jej vytvořil Ea, tj. že má „formu“, kterou stvořil jeden z velkých bohů. Z tohoto hlediska existuje symetrie mezi stvořením člověka a původem světa. V obou případech tvoří první látku substance padlého prvotního božstva, demonizovaného a usmrceného mladými vítěznými bohy.

22. Posvátnost mezopotamského vládce

V Babylóně byl mýtus *Enúma eliš* recitován v chrámu čtvrtého dne svátku Nového roku. Tento svátek, nazývaný sumersky *zagmuk* („počátek roku“) a akkadsky *akítu*, probíhal v prvních dvanácti dnech měsíce nisanu. Zahrhoval řadu sekvencí, z nichž připomeneme jen ty nejdůležitější: 1) den královského pokání, které odpovídalo „zajetí“ Marduka; 2) osvobození Marduka; 3) rituální souboj a vítězné procesí pod vedením krále do Bít akítu (dům svátku Nového roku), kde se koná hostina; 4) *hieros gamos* krále s kněžkou ztělesňující bohyni; 5) určování osudů bohy.

První část myticko-rituálního scénáře – ponížení krále a Mardukovo zajetí – naznačuje ústup světa do předkosmogonického chaosu. Velekněz zbavoval v Mardukově svatyni krále jeho insignií (žezla, prstenu, šavle a koruny) a políčkoval ho. Král pak klečel a pronášel vyznání nevin: „Nehřešil jsem, pane zemských končin, nezanedbával jsem tvou božskou velebnost.“ Velekněz odpovídal jménem Mardukovým: „Neobávej se..., Marduk vyslyší tvou modlitbu. Zvětší tvou říši...“³²

³² Texty cituje H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, str. 320 (= *La Royauté et les dieux*, str. 409); česky viz J. Klíma, *Lidé Mezopotámie*, Praha 1976, str. 192.

Mezitím hledal lid Marduka, o němž se domníval, že je „uzavřen v horách“, obrat znamenající „smrt“ božstva. Jak jsme viděli v případě Inanny-Ištary, tato „smrt“ nebyla definitivní; přesto musela být bohyně Ž podsvětí vykoupěna. Marduk byl rovněž donucen sestoupit „daleko od slunce a světla“.³³ Nakonec byl Marduk vysvobozen a bohové se sešli (tj. byly shromážděny jejich sochy), aby určili osudy. (V *Enúma eliš* odpovídá této epizodě povýšení Marduka na nejvyššího boha.) Král vedl procesí až k Bít akítu, budově umístěné mimo město. Procesí symbolizovalo armádu bohů směřujících proti Tiámatě. Podle jednoho Sancheribova nápisu můžeme předpokládat, že se prvotní bitva předváděla pantomimicky, přičemž král představoval Aššura (boha, který nahradil Marduka).³⁴ *Hieros gamos* se konal po návratu z hostiny v Bít akítu. Poslední dějství spočívalo v určování osudů³⁵ na každý měsíc roku. Při „určování“ byl *rituálně* tvořen rok, to znamená, že se zajišťovalo štěstí, plodnost a bohatství nového světa, který se právě narodil.

Akítu představuje mezopotamskou verzi dosti rozšířeného myticko-rituálního scénáře, totiž svátku Nového roku, který byl považován za opakování kosmogonie.³⁶ Vzhledem k tomu, že periodická obnova kosmu znamená velkou naději tradičních společností, bude se o svátcích Nového roku zmiňovat častěji. Upřesněme však již nyní, že některé epizody *akítu* se objevují – omezíme-li se na Blízký východ – v Egyptě, u Chetitů, v Ugaritu, v Íránu i u mandejců. Tak například „chaos“, rituálně aktualizovaný v posledních dnech roku, byl označován „orgiastickými“ výstřelky typu saturnálií, převrácením veškerého společenského řádu, uhašením ohňů, návratem mrtvých (představovaných maskami). Boje mezi dvěma skupinami představitelů jsou doloženy v Egyptě, u Chetitů a v Ugaritu. Zvyk „stanovit osudy“ 12 následujících měsíců během 12 vložených dnů přetrvává ještě na Středním východě a ve východní Evropě.³⁷

³³ Klasičtí autoři mluví o „hrobu Béla“ (= Marduka) v Babylóně. Šlo pravděpodobně o *zikkurat* chrámu É-temen-an-ki, jenž byl považován za dočasný boží hrob.

³⁴ Z některých náznaků lze soudit, že boj předváděly dvě skupiny herců.

³⁵ Právě tak jako v *Enúma eliš* určoval Marduk zákony, kterými se řídil právě stvořený svět.

³⁶ Srovnej M. Eliade, *Mýtus věčného návratu*, Praha 1994, str. 38 n.; týž, *Aspect du mythe*, str. 56 n.

³⁷ Srv. M. Eliade, cit. d., str. 46 n.

Úloha krále v *akitu* není dostatečně známa. Jeho „ponížení“ odpovídá úpadku světa do „chaosu“ a „zajetí“ Marduka v horách. Král ztělesňuje boha v bitvě proti Tiámatě a při „posvátném sňatku“ s kněžkou. Ale ztotožnění s bohem není naznačeno vždy: viděli jsme, že se král během svého „ponížení“ obrací k Mardukovi. Posvátnost mezopotamského vládce je nicméně bohatě doložena. Zmiňovali jsme „posvátný sňatek“ sumerského krále, který představuje Dumuziho, s bohyní Inannou: tento *hieros gamos* se konal během svátku Nového roku (§ 19). Pro Sumery království sestoupilo s nebe; mělo božský původ a tato představa se udržela až do zániku asyrsko-babylónské civilizace.

Posvátnost vládce byla prohlašována mnoha způsoby. Byl nazýván „králem země“ (tzn. světa) či „králem čtyř krajů světa“, tedy tituly vyhrazenými původně bohům.³⁸ Kolem jeho hlavy zářilo stejně jako u božstev nadpřirozené světlo.³⁹ Bohové ho k vládě určili již před narozením. Král sice uznával své pozemské zrození, byl však přesto považován za „božího syna“ (Chammurabi o sobě prohlašoval, že byl zplozen Sínem, Lipit-Ištar zase Enlilem). Tento dvojí původ z něho činil povýtce prostředníka mezi bohy a lidmi. Vládce zastupoval před bohy svůj lid a pykal také za hříchy svých poddaných. Někdy musel za zločiny svého lidu podstoupit smrt; to byl důvod, proč měli Asyřané „královského náhradníka“.⁴⁰ Texty prohlašují, že vládce žil v důvěrné blízkosti bohů, v záračné zahradě, kde roste strom života a teče voda života.⁴¹ (Konec konců právě král a jeho doprovod požívají jídlo, které je denně obětováno sochám bohů). Král je „vyslancem“ božím, „pastýřem lidu“, kterého bůh povolal,⁴² aby nastolil spravedlnost a mír na zemi. „Když An a Enlil povolali Lipit-Ištara k vládě nad zemí, aby nastolil v zemi spravedlnost..., Tehdy jsem já, Lipit-Ištar, pokorný pastýř Nippuru..., nastolil spravedlnost v Sumeru i Akkadu na příkaz Enlilův.“⁴³

³⁸ Srv. H. Frankfort, *Kingship*, str. 227 n. (= *La Royauté*, str. 303 n.).

³⁹ Toto světlo nazývané akkadsky *melammu* odpovídá iránskému *hvarena*; srv. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, str. 206; H. Cassin, *La splendeur divine*, str. 65 n.

⁴⁰ R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, str. 352 n., H. Frankfort, cit. d., str. 262 n. (str. 342 n.).

⁴¹ Král pečoval o strom života v úloze zahradníka; srv. G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, zejm. str. 22 n., 59 n.

⁴² Srv. „Introduction du Code Hammurabi“, (I,50) v ANET, str. 164.

⁴³ Prolog k Zákonům Lipit-Ištarovým, ANET, str. 159. Viz texty citované

Dalo by se říci, že král sdílel božský úděl, aniž se stával bohem. Zastupoval boha, což na archaických úrovních kultury zároveň znamená, že je do jisté míry tím, koho představuje. V každém případě jakožto prostředník mezi světem lidí a světem bohů usku-tečňoval mezopotamský král ve své vlastní osobě rituální spojení mezi božským a lidským způsobem existence. Díky této dvojí přirozenosti byl přinejmenším metaforicky považován za stvořitele života a plodnosti. *Ale nebyl bohem, novým členem pantheonu* (jako jím byl egyptský faraon; srv. § 27). Věřící se na něho neobraceli se svými modlitbami; naopak, modlili se k bohům, aby požehnali králi. Neboť vládcové, přestože byli spřízněni se světem bohů, přestože slavili *hieros gamos* s některými bohyněmi, nedokázali proměnit lidský úděl. Konec konců zůstávali smrtelní. Pamatovali, že i sám bájný král Uruku Gilgameš ztroskotal při pokusu získat nesmrtnost.

23. Gilgamešovo hledání nesmrtnosti

Epos o Gilgamešovi je bezpochyby nejslavnější a neznámější babylónské dílo. Hrdina, král Uruku Gilgameš, byl slavný již v archaickém období a několik epizod z jeho legendárního života bylo nalezeno i v sumerské verzi. Ale *Epos o Gilgamešovi* je navzdory svým předchůdcům dílem semitského ducha. Právě v akkadštině bylo z různých izolovaných epizod složeno jedno z nejdojemnějších vyprávění o hledání nesmrtnosti či přesněji o konečném neúspěchu snahy, jež měla zdánlivě všechny předpoklady úspěš. Tato sága, která začíná erotickými výstřelky hrdiny a tyрана v jedné osobě, odkrývá vposled neschopnost čistě „hrdinských“ ctností překročit radikálně lidský úděl.

A přece byl Gilgameš ze dvou třetin bytost božská, syn bohyně Ninsuny a smrtelníka.⁴⁴ Hned na počátku oslavuje text jeho vševedoucnost a obrovské stavby, které zbudoval. Ale vzápětí vidíme despotu, který znásilňuje ženy a dívky a muže vysílaje těžkou prací. Obyvatelé volají o pomoc k bohům a ti se rozhodnou stvořit bytost obrovitého vzrůstu, která by byla schopná Gilgamešovi čelit. Tento polodivoch, který dostává jméno Enkidu, žije v míru se zvěří;

a přeložené v: J. Zandee, „Le Messie“, str. 13, 14, 16; česky J. Klíma, *Nejstarší zákony lidstva*, Praha 1979, str. 111.

⁴⁴ „Velekněz“ města Uruku, podle sumerské tradice; srv. A. Heidel, cit. d., str. 4.

všichni se napájejí ze stejných pramenů. Gilgameš se o jeho existenci dovídá nejprve ve snu, vzápětí od lovce, který ho viděl. Posílá za ním nevěstku, aby ho očarovala svými vnadami a přivedla do Uruku. Jak bylo předpovězeno bohy, změří oba hrdinové své síly při prvním setkání. Gilgameš zvítězí, ale pocítí vůči Enkiduovi přátelství a učiní z něho svého druha. Plán bohů tedy nebyl zmařen; napříště bude Gilgameš vybíjet své síly v hrdinských dobrodružstvích.

Gilgameš se vydá i s Enkiduem do dalekého a bájného cedrového lesa, který hlídá všemocný netvor Chuvava. Oba hrdinové porazí nejprve jeho posvátný cedr a pak ho zabijí. Při návratu do Uruku si Gilgameše povšimne Ištar. Vyzývá ho, aby se s ní oženil, ale Gilgameš opovržlivě odmítá. Pokořená Ištar úpěnlivě prosí svého otce Anua, aby stvořil „nebeského býka“, který by zničil Gilgameše i jeho město. Anu nejprve odmítá, ale když Ištar pohrozí, že vyvede z podsvětí mrtvé, vyhoví jí. „Nebeský býk“ se vyřítí na Uruk a jen po jeho zabušení padnou stovky králových mužů. Enkiduovi se podaří chytit ho za ocas a Gilgameš mu vrazí do šíje meč. Rozhněvaná Ištar vystoupí na hradby Uruku a proklíná Gilgameše. Enkidu, opojený vítězstvím, vytrhne „nebeskému býkovi“ kýtu a mrští ji do tváře bohyni, kterou zasype urážkami. To je vrcholný okamžik života obou hrdinů a současně počátek jejich tragedie. Téže noci se Enkiduovi zdá, že ho bohové odsoudili. Nazítří onemocní a po dvanácti dnech umírá.

Nečekaná změna promění Gilgameše k nepoznání. Sedm dní a sedm nocí oplakává svého přítele a odmítá pohřeb. Doufá, že jeho nářek Enkidua oživí. Nakonec, když se projeví první známky tělesného rozkladu, Gilgameš ustoupí a Enkidu je okázale pohřben. Král opouští město, bloudí pouští a nařiká: „Až já zemru, nebudu snad jako Enkidu?“ (tabulka IX, sloupec I, verš 4).⁴⁵ Myšlenka na smrt ho děsí. Hrdinské činy ho již nemohou utišit. Od tohoto okamžiku má jediný cíl: uniknout lidskému údělu a dosáhnout nesmrtelnosti. Ví, že bájný Uta-napištim, jenž byl za potopy zachráněn, žije stále, a tak se vydá ho hledat.

Jeho cesta je plná zkoušek iniciačního typu. Přichází k horám Mašu a nachází bránu, kterou denně prochází slunce. Brána je střežena párem lidí-štirů, „jejichž hrůzné vzezření je převeliké a pohled na ně znamená smrt“ (IX,II,7). Neporazitelný hrdina je strachy zcela ochromen a pokorně se klaní. Ale lidé-štiri rozpoznají Gilgamešovu

božskou část a dovolují mu vejít do tunelu. Po dvanácti hodinách chůze temnotami vystoupí Gilgameš na druhé straně hor v nádherné zahradě. Nedaleko na břehu moře se setkává s nymfou Siduri a táže se jí, kde najde Uta-napištima. Siduri ho od jeho záměru zrazuje: „Když bozi stvořili lidstvo, smrt lidstvu dali v úděl, život však do svých rukou si vzali. Ty, Gilgameši, žaludek si naplň, ve dne i v noci buď stále vesel! Denně pořádej slavnosti, tancuj a hraj si ve dne i v noci!“⁴⁶

Ale Gilgameš trvá na svém rozhodnutí, a tak mu Siduri poradí, aby šel za Uta-napištimovým lodivodem Uršanabim, který přebývá v sousedství. Překročí spolu vody smrti a přijíždějí na pobřeží, kde žije Uta-napištim. Gilgameš se ho ptá, jak získal nesmrtelnost. Tehdy se dovídá příběh o potopě i o rozhodnutí bohů učinit z Uta-napištima a jeho ženy své „příbuzné“ a usadit je u „ústí řek“. Uta-napištim se táže Gilgameše: „Však kvůli tobě, kdo nyní shromáždí bohy, abys našel život, jež hledáš?“ (XI,197–198) Přesto nečekaně uzavírá: „Nuže, po šest dní a sedm nocí k spánku neuléhej!“ (XI,199) Zde jde o nejtvrďší iniciační zkoušku; přemoci spánek, zůstat „probuzený“, odpovídá proměně lidského údělu.⁴⁷ Máme tomu rozumět tak, že Uta-napištim, který ví, že bohové nedají Gilgamešovi nesmrtelnost zadarmo, mu navrhuje, aby se ji pokusil dobýt prostřednictvím iniciace? Hrdina již překonal některé „zkoušky“: cestu tunelem, „pokusení“ Siduri, překročení vod smrti. V jistém smyslu to byly zkoušky hrdinského typu. Tentokrát jde o zkoušku „duchovního“ řádu, neboť pouze výjimečná síla soustředění může způsobit, že člověk zůstane „probuzený“ šest dnů a sedm nocí. Ale Gilgameš usíná okamžitě a Uta-napištim sarkasticky zvolá: „Pohleď jen na toho mladíka, jenž po životě toužil! Spánek jak mlha na něho dechl!“ (203–204) Gilgameš spí celých šest dní a sedm nocí, a když ho Uta-napištim budí, vyčítá mu, že ho probouzí, sotva usnul. Pak uzná zjevnou pravdu a znovu začne nařikat: „Co jen mám dělat, Uta-napištíme! Kam teď mám jít? Mého těla zmocnil se démon a v mé ložnici sedí smrt. A kamkoliv obrátím svůj krok, číhá jen smrt.“ (230–34)

Gilgameš se připravuje k odchodu, ale v poslední chvíli mu Uta-napištim na přímluvu své ženy odhaluje „tajemství bohů“: místo, kde se nachází rostlina, která navrácí mládí. Gilgameš sestupuje na dno moře, utrhne rostlinu⁴⁸ a šťasten se vrací domů. Po několika

⁴⁶ Tabulka X, sl. III, verše 6–9; český překlad, cit. d., str. 79 n.

⁴⁷ Srv. M. Eliade, *Naissances mystiques*, str. 44 n.

⁴⁸ Můžeme se tázat, proč rostlinu nesnědl hned po utržení; ale Gilgameš si ji

⁴⁵ České citace v překladu L. Matouše, *Epos o Gilgamešovi*.

dnech chůze uvidí pramen s čerstvou vodou a spěchá se vykoupat. Z vody vyleze had, kterého přilákala vůně rostliny, bylinu odnese a svlékne se z kůže.⁴⁹ V slzách si Gilgameš stěžuje Uršanabimu na své neštěstí. Z této epizody můžeme vyčíst Gilgamešův neúspěch v nové iniciační zkoušce: hrdina nedokázal využít nečekaného daru; chyběla mu zkrátka „moudrost“. Text končí náhle: po příchodu do Uruku vyzve Gilgameš Uršanabiho, aby vystoupil na hradby města a obdivoval jeho základy.⁵⁰

V *Eposu o Gilgamešovi* byla spatřována dramatická ilustrace lidského údělu, který je definován nevyhnutelností smrti. Nicméně toto první mistrovské dílo světové literatury dává zároveň tušit, že některé bytosti by byly schopné získat nesmrtnost bez pomoci bohů, avšak pod podmínkou, že by vítězně překonaly řadu iniciačních zkoušek. Z tohoto úhlu pohledu by Gilgamešův příběh představoval spíše zdramatizované vyprávění o nezdařené iniciaci.

24. Osud a bohové

Rituální kontext mezopotamské iniciace bohužel neznáme – ovšem za předpokladu, že vůbec existoval. Iniciační význam hledání nesmrtnosti lze vyčíst ze specifické struktury zkoušek, jež Gilgameš podstoupil. Artušovské příběhy představují obdobnou situaci: překypují iniciačními symboly a motivy, ale není možné určit, zda souznějí s nějakým rituálním scénářem, či zda představují vzpomínky na keltskou mytologii či hermetickou gnózi, nebo zda jsou pouhými výtvary obrazotvornosti. V případě artušovských cyklů známe přinejmenším iniciační tradice, které předcházely jejich redakci, zatímco protohistorii eventuálního iniciačního scénáře, který by byl obsažen v Gilgamešových dobrodružstvích, neznáme vůbec.

Právem byla vyzdvihována skutečnost, že akkadské náboženské myšlení klade důraz na člověka. Gilgamešův příběh se ostatně stává příběhem exemplárním; vyhláší nejistotu lidského údělu, nemožnost – dokonce i pro hrdinu – získat nesmrtnost. Člověk byl stvořen jako smrtelný a byl stvořen výhradně pro službu bohům. Tato pesimistická antropologie byla vyjádřena již v *Enúma eliš*

a nacházíme ji i v jiných významných náboženských textech. „Dialog pápa s otrokem“ je dílem nihilismu, poznamenaného navíc neurózou: pán sám neví, co vlastně chce. Je posedlý marností veškerého lidského úsilí: „Vystup na pahorky starých zřícenin a procházej je křížem krázem; pohleď na lebky mužů z dávných i dnešních dnů – kdo je zločinec a kdo laskavý lidumil?“⁵¹

Jiný slavný text „Dialog o lidské bídě“, který je rovněž nazýván Babylónským *Kazatelem*, je ještě zoufalejší. „Což hrdý lev, který se sytí nejlepším masem, předkládá oběť kadidla, aby utišil zármutek bohyně?... [Cožpak jsem já] zanedbal oběti? [Ne,] modlil jsem se k bohům, předkládal jsem určené oběti bohyním...“ (ř. 51 n.). Od svého dětství se tento spravedlivý usilovně snažil pochopit smýšlení boha. Přesto „mi bůh nadělil bídu místo dostatku“ (ř. 71 n.). Naproti tomu ničemník, bezbožník nashromáždil bohatství (ř. 236). „Dav chválí slova vynikajícího muže, znalého zločinu, ale hanobí pokornou bytost, která se nedopustila násilí.“ „Zločinec je ospravedlněn a spravedlivého pronásledují. Lupič dostane zlato, zatímco slabého nechají hladovět. Moc zlého ještě posilují, ale churavého ničí, bezmocného zabíjejí“ (ř. 267 n.).⁵²

Toto zoufalství nevyvěrá z meditace nad marností lidské existence, ale ze zkušenosti obecné nespravedlnosti: zlí vítězí, modlitby zůstávají bez výsledku; bohové se zdají lhostejní vůči lidským záležitostem. Počínaje druhým tisíciletím budou obdobné duchovní krize propukat i jinde (Egypt, Izrael, Indie, Írán, Řecko), s různými výsledky, neboť i tento typ nihilistické zkušenosti vyvolal různé odpovědi, vždy podle náboženského génia, který je typický pro tu kterou kulturu. Ale v mezopotamské mudroslovné literatuře se bohové neprojevují lhostejně vždy. Jeden z textů ukazuje tělesné a duševní utrpení nevinného, který byl srovnáván s Jobem. Je to opravdu trpící spravedlivý, neboť se zdá, že mu žádné božstvo nepomůže. Nespočetné neduhy ho proměnily v bytost „zmáčenou vlastními výkaly“. Jeho blízcí už ho oplakali jako mrtvého, když tu mu řada snů zjeví, že ho Marduk zachrání. Jako v extatickém transu vidí boha, jenž poráží demony nemoci a pak mu z těla vytrhuje bolest, jako kdyby vytrhával rostlinu z kořenů. Tento spravedlivý, který opět nabyl zdraví, nakonec vzdává Mardukovi díky, procházej rituálně dvanácti branami jeho chrámu v Babylóně.⁵³

schovával na pozdější dobu; srv. A. Heidel, cit. d., str. 92, 211.

⁴⁹ Jde o velmi známé folklorní téma: svléknutím staré kůže had obnovuje svůj život.

⁵⁰ XII. tabulka redigovaná sumersky byla přidána později; události, o nichž se vypráví, nemají přímý vztah k vyprávění, které jsme právě shrnuli.

⁵¹ „A Pessimistic Dialog Between Master and Servant“, řádek 84, přel. R. H. Pfeiffer, ANET, str. 438.

⁵² „A Dialog about Human Misery“, přel. R. H. Pfeiffer ANET, str. 439–40.

⁵³ „I Will Praise the Lord of Wisdom“, přel. R. H. Pfeiffer, ANET, str. 434–37.

Akkadské náboženské myšlení tak sice klade důraz na člověka, ale současně staví před oči hranice lidských možností. Vzdálenost mezi lidmi a bohy se zdá nepřekročitelná. A přece člověk není opuštěn ve své vlastní samotě. Jednak má podíl na duchovním prvku, který můžeme označit za božský: je to jeho „duch“, *ilu* (doslova „bůh“).⁵⁴ Dále doufá, že prostřednictvím ritu a modliteb získá pozhánání bohů. Především však ví, že je součástí světa, který je sjednocen souznačností: žije ve městě, které tvoří *imago mundi*, jehož chrámy a zikkuraty představují „středý světa“, a zajišťují tak komunikaci s nebem a s bohy. Babylón byl Bab-ilani, „brána bohů“, neboť právě zde sestoupili bohové na zem. Řada měst a svatyní se nazývaly „pouto mezi nebem a zemí“.⁵⁵ Jinými slovy, člověk nežil v uzavřeném světě, odděleném od bohů, naprosto izolovaném od kosmických rytmů. Složitý systém vztahů mezi nebem a zemí kromě toho umožňoval jak porozumění pozemským skutečnostem, tak jejich „ovlivňování“ odpovídajícími nebeskými vzory. Například každá planeta je spojena s určitým kovem a určitou barvou, a proto jsou všechny barevné věci pod „vlivem“ určité planety. Ale každá planeta náleží jednomu z bohů, který je z téhož důvodu „představován“ příslušným kovem.⁵⁶ Při rituální manipulaci s nějakým kovovým předmětem nebo s barevným polodrahokamem se proto člověk domníval, že je pod ochranou určitého boha.

A konečně řada věšteckých technik, z nichž většina se rozvinula v akkadském období, dovozovala poznat budoucnost. Soudilo se, že některým nehodám se lze vyhnout. Různorodost způsobů a značný počet písemných dokladů, které se nám zachovaly, dokazují vážnost, jíž se věštění těšilo ve všech společenských vrstvách. Nejpracovanější metodou bylo extispicium, tj. zkoumání vnitřnosti obětovaného zvířete; nejméně nákladná byla lekanomantie, která se prováděla tak, že se nalilo trochu oleje do vody nebo naopak a interpretovala se „znamení“, která se četla v tvarech, jež takto vznikly na hladině. Astrologie se rozvinula později než ostatní věstecké techniky a pěstovala se zejména v okolí vladařů. Výklad snů byl od 2.

⁵⁴ Je to nejdůležitější prvek jeho osobnosti. Ostatní prvky jsou *ištaru* (jeho osud), *lamasu* (jeho individualita – podobá se soše) a *šedu* – srovnatelná s *geniem*); srv. A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, str. 198–206.

⁵⁵ Srv. M. Eliade, *Mýtus věčného návratu*, str. 14 n.

⁵⁶ Zlato má vztah k Enlilovi, stříbro k Anuovi, bronz k Eovi. Když Šamaš nastoupil na místo Enlila, stal se „ochráncem“ zlata; srv. B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, str. 130 n., 254.

tisíciletí doplňován technikami na odvrácení osudných předpovědí.⁵⁷

Všechny tyto věštebné techniky se snažily odhalit „znamení“, jež byla luštěna podle přesných tradičních pravidel. *Svět se tedy odhaloval jako obdařený řádem a řízený zákony*. Rozluštěním „znamení“ se dospívalo k poznání budoucnosti, jinými slovy k „ovládnutí“ času; neboť se předvíдалy události, k jejichž uskutečnění mělo dojít *teprve* po určité době. Pozornost věnovaná „znamením“ vedla posléze až k objevům se skutečnou vědeckou hodnotou. Některé z těchto objevů později převzali a zdokonalili Řekové. Ale babylónská věda zůstala „vědou tradiční“ v tom smyslu, že vědecké poznání si uchovávalo „celistvou“ strukturu, tj. že zahrnovalo určité kosmologické, etické a „existenciální“ předpoklady.⁵⁸

Kolem roku 1500 př. Kr. se zřejmě tvůrčí období mezopotamského myšlení definitivně uzavírá. Během následujících deseti století se intelektuální aktivita vyčerpává v učenosti a v kompilačních dílech. Ale vyzařování mezopotamské kultury, které je doloženo od nejstarších dob, pokračuje a roste. Myšlenky, představy a techniky mezopotamského původu kolují od západního Středomoří po Hindúkuš. Je příznačné, že babylónské objevy, které se měly stát nejpobulárnější, spočívají více či méně přímo na souvztažnosti mezi nebem a zemí či mezi makrokosmem a mikrokosmem.

⁵⁷ J. Nougayrol, „La divination babylonienne“, zejm. str. 39 n.

⁵⁸ Jako například medicína a alchymie v Číně.