

Sedláček, Tibor

## **Doklady raného náboženstva Churritov v starovekom Urkeši**

*Doklady raného náboženstva Churritov v starovekom Urkeši* Vydání první Brno:  
Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017

ISBN 978-80-210-8753-8; ISBN 978-80-210-8754-5 (online : pdf)  
ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8754-2017>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137511>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220902

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.



#470

**OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE**  
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

**SISY FILOZOFICKÉ FAKULTY**  
MASARYKOVY UNIVERZITY

**muni**  
**PRESS**



---

# **Doklady raného náboženstva Churritov v starovekom Urkeši**

Tibor Sedláček

---



**FILOZOFICKÁ FAKULTA**  
MASARYKOVA UNIVERZITA

**#470**

BRNO 2017

## KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Sedláček, Tibor

Doklady raného náboženstva Churritov v starovekom Urkeši / Tibor Sedláček. – Vydání první. – Brno : Masarykova univerzita, 2017. – 165 stran. – (Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity = Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae, ISSN 1211-3034 ; 470)

Anglické resumé

ISBN 978-80-210-8753-8

(=341.5) \* 252 \* 221-5 \* 726.1/.6 \* 25-23/-29 \* 736 \* 2-67 \* 902:904 \* 930.2 \* (358) \* (5-15) \* (048.8)

- Churrité – dějiny
- churritské náboženství
- churritská mytologie
- rituály a obřady – Mezopotámie
- chrámy – Mezopotámie
- náboženská literatura – Mezopotámie
- glyptika – Mezopotámie
- náboženství a společnost – Mezopotámie
- archeologické nálezy – Blízký východ
- historické prameny – Blízký východ
- Urkeš (zaniklé město)
- monografie

25 - Náboženství, mytologie, kultury [5]

Recenzovali: prof. PhDr. Petr Charvát, DrSc. (Západočeská univerzita v Plzni)

prof. RNDr. Václav Blažek, CSc. (Masarykova univerzita)

Vyobrazenie na prednej strane obálky: Rituálny podzemný objekt na lokalite Tell Mózán (autor fotografie Kenneth Garrett).

© 2017 Tibor Sedláček

© 2017 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-8753-8

ISBN 978-80-210-8754-5 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8754-2017>

# Obsah

ÚVOD .....	9
1 TEORETICKO-METODOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ .....	13
1.1 Náboženstvo z archeologickej perspektívy: Identifikácia religiozity v materiálnej kultúre podľa Renfrewa a Hoddera .....	13
1.2 Interpretácia glyptiky: Motívy s religióznou tematikou .....	17
2 POZNÁMKY K POČIATKOM CHURRITOV NA STAROVEKOM PREDNOM VÝCHODE .....	20
2.1 Pôvod Churritov .....	20
2.2 Churriti pred staroakkadským obdobím .....	22
3 RÁMCOVÁ REKONŠTRUKCIA DEJÍN URKEŠA .....	26
3.1 Pramene .....	26
3.2 Tupkiš a Uknítum .....	27
3.3 Tar'am-Agade a neznámy <i>endan</i> .....	30
3.4 Išar-kínium .....	35
3.5 Šatar-mat a Atal-šen .....	36
3.6 Tiš-atal .....	38
3.7 Obdobie Ur III .....	39
3.8 Terru a Haziran .....	41
3.9 Postupný úpadok mesta .....	41
4 CHRÁM CHURRITSKÉHO BOHA (KUMARBIHO?) .....	43
4.1 Deskripcia chrámovej terasy .....	43
4.2 Leví text .....	45
4.3 Sámarrská tabuľka .....	49
5 CHTONICKÁ CHARAKTERISTIKA KUMARBIHO V CHURRITSKEJ MYTOLÓGII .....	52
5.1 Cyklus o Kumarbim .....	52
5.1.1 Spev o Kumarbim .....	54
5.1.2 Spev o bohovi LAMMA .....	57
5.1.3 Spev o Striebre .....	59
5.1.4 Spev o Chedammuovi .....	60
5.1.5 Spev o Ullikumim .....	62

6	PODZEMNÁ ŠTRUKTÚRA	66
6.1	Deskripcia štruktúry	66
6.2	Nálezový kontext	67
6.2.1	Zvieracie kosti	68
6.2.2	Artefakty	68
6.3	Štruktúra ako rituálny objekt	69
6.4	Využívanie rituálnych jám v churritsko-chetitskom kulte	71
6.4.1	Rituál I: KUB 7.41	72
6.4.2	Rituál II: KUB 15.31 ii 6–26	74
6.4.3	Rituál III: KBo 11.14 iii 6–10, 28–31	75
6.4.4	Rituál IV: 2Maštigga ii 44–54	75
6.4.5	Rituál V: KUB 17.28 i 1–24	76
6.4.6	Rituál VI: KUB 29.4 ii 3–8, 19–21	77
6.4.7	Rituál VII: KUB 55.45 + Bo 69/142 ii 1–23 s dupl. Bo 3916 + KUB 12.20 : 11–18	77
6.5	Spoločné znaky štruktúry s churritsko-chetitskými textami	78
6.6	Štruktúra ako súčasť sakrálneho komplexu a funkcia Nergala/Kumarbiho	84
7	SAKRÁLNY ASPEKT PANOVNÍCKEJ DYNASTIE	87
7.1	Etymológia termínu <i>endan</i>	87
7.2	Vybrané pečatné odlačky urkešskej elity so sakrálnymi motívami	89
7.2.1	Tupkišove odlačky	89
7.2.2	Išar-kínumov odlačok	92
7.2.3	Išar-beliho odlačok	93
7.3	Urkešskí panovníci a deifikácia	94
8	GLYPTICKÉ RELIGIÓZNE MOTÍVY S AKKADSKÝMI VPLYVMI	99
8.1	Rituál obetovania býka	99
8.2	Motívy dynastického následníctva	101
8.3	„Zápasnícke scény“	104
8.4	Motív „etanovho“ typu	107
8.5	Dvojtvárný boh	111
8.6	Postava na vrchoch	113
9	KONCEPT CHURRITIZÁCIE A POKUS O JEHO APLIKOVANIE NA PRÍPAD URKEŠA	117
9.1	Churritizácia v Alalachu podľa von Dassowovej	117
9.2	Etnické hranice podľa Bartha	118
9.3	Koncept churritizácie v Urkeši	120

ZÁVERY .....	123
SUMMARY .....	126
Skratky a použité znaky pri prekladoch .....	130
Poznámka k pramenným textom .....	130
LITERATÚRA .....	131
Pramene .....	131
Sekundárna literatúra .....	133
Elektronické zdroje .....	149
OBRÁZKOVÁ PRÍLOHA .....	151





# ÚVOD

Lokalita Tell Mózán, v staroveku Urkeš, je situovaná na území súčasnej Sýrie, v jej severovýchodnej časti, v regióne povodia rieky Chábúr (chábúrsky región alebo tzv. Chábúrský trojuholník), a zároveň južne od východoanatólskych hôr pri hraniciach s Tureckom (obr. 1). Táto oblasť býva označovaná aj ako horná/severná Mezopotámia alebo Džazíra a v staroveku zasahovala aj na územia dnešného severného Iraku a juhovýchodného Turecka. Región bol zázemím pre viaceré mestá, ktoré sú v rôznej miere zdokumentované prameňmi. Najsevernejšie časti Mezopotámie sa v dávnej minulosti vyznačovali relatívne priaznivejším podnebím a vyššia miera dažďových zrážok (200–600 milimetrov) umožňovala, na rozdiel od južnejších oblastí, poľnohospodársku obživu, nie až tak závislú na irigačných systémoch (pozri Akkermans a Schwartz 2003: 5–6). Oblasť bola kľúčová aj z hľadiska obchodných ciest spájajúcich sever, ktorý bol bohatý na rôzne nerasty či iné komodity. Mesto Urkeš, pričom v niektorých historických etapách by sme pravdepodobne mohli hovoriť aj o mestskom štáte, tu bolo signifikantným politickým a náboženským centrom, ktoré bolo dokonca rešpektované staroakkadským politickým celkom. V polovici 3. tisícročia pred n. l. sa rozprestieralo na ploche 130 hektárov a svoj najväčší geopolitický a zdá sa, že aj kultúrny rozmach zaznamenalo v poslednej štvrtine 3. tisícročia pred n. l., čo spadá do obdobia tzv. druhej mestskej revolúcie v Sýrii (pozri Akkermans a Schwartz 2003: 233–287). Práve z tohto obdobia pochádzajú najdôležitejšie pramenné doklady pomáhajúce vytvoriť si obraz o historických, kultúrnych, a teda aj náboženských pomeroch mesta.

Už v roku 1934 začal na tomto mieste prvé čiastočné prieskumy Max Mallowan, manžel populárnej spisovateľky Agathy Christie. Predpokladal, že ide o starorímske nálezisko, a preto si zvolil za cieľ výskumu južnejšie situovaný Tell Čagar Bázár (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997a: 60; pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988:

21–23). O päť dekád neskôr, v roku 1984, začali dlhodobý archeologický výskum manželia Giorgio Buccellati a Marilyn Kellyová-Buccellatiová so svojím tímom.<sup>1</sup> To, čo tušili tesne pred zahájením výskumu, sa neskôr naplnilo a Tell Mózán bol nakoniec úspešne identifikovaný so starovekým Urkešom (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995b), ktorý bol dovtedy známy len prostredníctvom zmienok v niekoľkých písomných prameňoch. Počas jednotlivých výskumných sezón odhalila lokalita mnohé nálezy, ako napr. mestské múry, súkromné obydlia, hroby (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988; 2005; Buccellati 1998) a samozrejmosťou je evidovaná keramika (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 65–67; 2000: 167–183; 2005: 41; 2008; 2014: 446–448, 450–453; Kelly-Buccellati 2010a; v tlači; Kelly-Buccellati a Omar 2004–2005; Recht 2014b). Náboženskú situáciu v Urkeši ozrejmuje aj niekoľko významných objavov, ktoré sú predmetom nasledujúcich strán. Svetlo sveta uzrel napr. jeden z najväčších sýrsko-mezopotámskych palácov (označený ako „AP“) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 89–91; 2000; 2001b; 2001c; 2002a: 127–129; 2004: 14–19; Buccellati 1998: 20–28; 2005) a monumentálna podzemná štruktúra (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c; 2004: 20–30, 36–39; 2005: 37–38; Kelly-Buccellati 2002; 2005a; Collins 2004; Sedláček 2012) patriaca medzi najbizarnejšie objekty na lokalite. Obsahovala viaceré kosti zvierat a artefakty, nie náhodou bola situovaná hneď vedľa paláca a s najväčšou pravdepodobnosťou sa využívala na rituálne účely. Ďalším objektom oplývajúcim veľkoleposťou boli pozostatky chrámovej terasy, resp. chrámu (označený ako „BA“) (pozri Kelly-Buccellati 1990: 125–129; 2013: 159–161; Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 390–391; 2005: 31–32, 35–37; 2009; 2014; Buccellati 1998: 18–20, 28–29; 2010b; Buccellati, F. 2010), ktorý už v staroveku z diaľky pútal pozornosť, keď vyčnieval ponad okolitý horizont. Samostatnú kategóriu nájdeného inventára tvorí glyptika, primárne pečiatné odtlačky (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 67–81; 1995–1996; 1996; 1997b: 80–89; 2001a: 20–23; 2001b; 2001c: 69–71; 2002a: 129–132; 2002b; 2005: 39–40; Kelly-Buccellati 1996; 1998: 41–50; 2001: 47–55; 2005b; 2010b) pochádzajúce v prvom rade z územia paláca, prípadne z oblasti pri mestskom múre.

Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988; 2001a: 24–25; 2007; 2009: 66–67; Buccellati 1999: 242–250; 2005: 4–6; 2010a; 2013; Kelly-Buccellati 2004; 2005b) vo viacerých svojich publikáciách zdôrazňujú churritské prvky v Urkeši a upozorňujú na churritský charakter mesta. Medzi kultúrne prvky klasifikované ako churritské patrí najmä onomastická evidencia, panovnícky titul či pisárska tradícia. Písomné pramene obsahujúce churritský jazyk doložené z Urkeša alebo referujúce o Urkeši, sú v súčasnosti najstaršími známymi prameňmi v tomto jazyku. Texty z Tell Mózánu, vrátane textov v akkadskom jazyku, predstavujú zároveň najsevernejšie doloženú epigrafiku v klinovom písme v 3.

1 Ich publikačná prvotina z výskumu mapuje prvé dve sezóny (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988). K oficiálnej internetovej stránke výskumného projektu pozri <<http://www.urkesh.org>>.

tisícročí pred n. l. (Milano et al. 1991: 6; Buccellati 2003: 45–46), čo poukazuje na rozšírenie juhomezopotámskej písárskej tradície.

Za najpodstatnejšie časti urkešskej religiozity je možné považovať chrám, podzemnú štruktúru a glyptické motívy. Ide o objavy, ktoré boli doposiaľ diskutované vo viacerých štúdiách, či už podrobnejšie alebo okrajovo (pozri vyššie). Avšak vo svojej kompletnej a prepojenej podobe, ako i vzhľadom na všetky dostupné dáta, religiozita v Urkeši nebola doteraz predmetom bádania, hádam len s jednou menšou výnimkou (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2005). Nálezy z Tell Mózánu a ich zasadenie do celkového historického a kultúrneho kontextu starovekého Predného východu je prínosom pre porozumenie religiozity a kultúry všeobecne nielen v tomto meste, ale i v širšom regionálnom kontexte. Urkeš bez pochyb ponúka mnohé odpovede a v súčasnosti je najucelenejším zdrojom poznania najranejších dejín a náboženstva Churritov. Zámerom predloženej monografie je, na základe doteraz učiných poznatkov, zmapovať materiálnu kultúru a písomné pramene spojené s touto severochábúrskou lokalitou a rozšíriť súčasné hypotézy a závery, ale taktiež predložiť nové, ktoré, so všetkou skromnosťou, majú za cieľ prispieť k rekonštrukcii náboženského obrazu mesta. Odpovede, ktoré vzídu, budú vyplývať z dvoch nasledujúcich kľúčových výskumných otázok:

- Prostredníctvom ktorých znakov v materiálnej kultúre z Tell Mózánu je možné identifikovať religiozitu?
- Ktoré prvky tejto religiozity, aj na základe písomných prameňov, môžu byť podľa súčasných poznatkov klasifikované ako churritské?

Predmetom riešenia budú aj čiastočné výskumné otázky, ktoré budú formou záverov zodpovedané priebežne v jednotlivých kapitolách:

- Bol chrám v Urkeši zasvätený churritskému bohovi Kumarbimu?
- Na základe akých dokladov je možné konštatovať, že Kumarbi disponoval chthonickou charakteristikou?
- Ktoré dáta dosvedčujú, že podzemná štruktúra v Urkeši plnila funkciu rituálneho objektu využívaného pre komunikáciu s podsvetím?
- Ktoré konkrétne prvky v materiálnej kultúre a písomných prameňoch poukazujú na sakrálny aspekt miestnej panovníckej dynastie? Mohli byť vládcovia deifikovaní už počas svojho výkonu funkcie?
- Ktoré ikonografické prvky na glyptike sú akkadskej a ktoré lokálnej proveniencie?
- Ktoré ikonografické prvky v tomto materiáli poukazujú na religiózne pozadie a s ktorými konkrétnymi motívmi môžu byť asociované?

Úvodná časť (kapitola 1) tvorí teoreticko-metodologický základ, od ktorého sa odvíja postup riešenia. Pozostáva z predstavenia teoretických východísk archeológie náboženstva a skúmania glyptiky. V nasledujúcej kapitole (kapitola 2) sú v stručnejšej podobe prezentované závery k proveniencii Churritov a ich situovaniu na starovekom Prednom východe už pred staroakkadským obdobím, čo je

podstatné obzvlášť vo vzťahu k Urkešu. Samostatný úsek (kapitola 3) je venovaný podrobnej rekonštrukcii dejín mesta, i keď v rámcovej podobe, a to z dôvodu nedostatočnej prameňnej základne. Ďalšia časť (kapitola 4) už mapuje chrám a dva významné dedikačné texty. Následne jedna z pasáží (kapitola 5) predstavuje, na základe mytologických prameňov, Kumarbiho ako churritského boha chtonického typu. Obsah a funkcia podzemnej štruktúry vo vzťahu k neskorším churritsko-chetitickým textom sú riešené v ďalšom okruhu (kapitola 6). Táto kapitola zároveň podáva aj obraz o predpokladanom sakrálnom komplexe v Urkeši, pozostávajúcom z viacerých zložiek. Na základe pečatných odtlačkov a možnosti titulu je zrejmé, že úrad miestnych panovníkov bol legitimizovaný prostredníctvom sakrálneho konceptu, čomu sa venuje nasledujúca pasáž (kapitola 7). Na tomto mieste je otvorená aj problematika deifikácie urkešských vládcov. Predposledná časť (kapitola 8) si dala za cieľ preskúmať ikonografické motívy na glyptike. Pozornosť je zameraná na akkadské vplyvy a synkretické tendencie týchto vplyvov s lokálnymi tradíciami. Posledná časť (kapitola 9) je pokusom o načrtnutie kultúrno-historických procesov, ktoré sa mohli podpísať pod churritizáciu, resp. churritský charakter Urkeša. Záver je venovaný sumarizovaniu vyššie uvedeného, s dôrazom na sledované ciele a hypotézy.

\* \* \*

Predložená publikácia vychádza po čiastočnej úprave z mojej dizertačnej práce, ktorá bola pod názvom *Religiozita v Urkeši: Segment raného náboženstva Churritov* obhájená v roku 2016 na Ústave religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity v Brne.

# 1 TEORETICKO-METODOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ

## 1.1 Náboženstvo z archeologickej perspektívy: Identifikácia religiozity v materiálnej kultúre podľa Renfrewa a Hoddera

O identifikácii náboženských prvkov v archeologických nálezoch sa ešte v súčasnosti vedú ďalekosiahle diskusie. Ide predovšetkým o to, nakoľko je možné tento fenomén uchopiť a aké teoretické a metodologické prístupy sú najvhodnejšie (pozri napr. Insoll 2004; Rowan 2011; Droogan 2012; Laneri 2015b). Najmä v minulosti sa na poli archeológie bežne objavovali názory ladené vo funkcionalistickom duchu. Ak nebol artefaktom priradený nejaký praktický význam, tak boli kategorizované ako náboženské. Neraz boli automaticky odsunuté do úzadia, nebola im venovaná náležitá pozornosť, a ak áno, často len v minimálnom rozsahu. Náboženstvo bolo v očiach bádateľov obsiahnuté iba v jednej sfére, čo limitovalo jeho širší socio-kultúrny dosah a bolo považované za fenomén súvisiaci skôr so spirituálnou, ako s materiálnou sférou (Droogan 2012). Väčšina prvkov v živote predmoderných spoločností však bola vystavená náboženským vplyvom, a preto náboženstvo nemôže byť separované od ďalších oblastí ľudskej aktivity, ktoré sú v archeologických dátach reflektované (Insoll 2004).

S využitím rozmanitých prístupov sa archeológia náboženstva, prostredníctvom konkrétneho skúmaného materiálu, stala predmetom viacerých štúdií (pozri napr. Renfrew 1985; Wright 1995; Gilmour 2000; Insoll [ed.] 2001; 2004: 104–149; Whitley a Hays-Gilpin [eds.] 2008; Hodder [ed.] 2010c; Davis 2013; Laneri [ed.] 2015a). Významným príspevkom k problematike bola knižná publikácia Colina Renfrewa (1985) zameraná na mykénsku svätýňu vo Fylakopi na ostrove Mésos (pozri nižšie, pozn. 2). K rozpoznaní náboženstva, teda k identifikovaniu miesta kultu a vybavenia kultu, sa Renfrew (1994: 51) vyjadril:

... je to, vo všeobecnosti, len tam, kde náboženské praktiky zahŕňajú buď použitie špeciálnych artefaktov alebo špeciálnych miest, alebo oboje, ktoré môžeme rozpoznať archeologicky. ... Nejde o tvrdenie, že všetky zahrnuté systémy viery sú podobné alebo dokonca porovnateľné, ale znamená to, že termín „náboženstvo“ so sebou nesie isté vzájomné vzťahy, ktoré sú rozhodne všeobecné, ak nie nevyhnutne univerzálne a ktorými môže výskum napredovať.

Renfrew (1994: 51–52; Renfrew a Bahn 2008: 413) predložil 16 archeologických indikátorov rituálu, prostredníctvom ktorých je možné rozpoznať náboženstvo v materiálnej kultúre. Rozdelené sú do štyroch nasledujúcich kategórií: (1) sústredenie pozornosti, (2) hraničná zóna medzi týmto a druhým svetom, (3) účasť božstva a (4) participácia a obetovanie.

Sústredenie pozornosti:

1. Miesto, kde sa rituál môže odohrávať, býva situované v prírodnom prostredí, ako napr. jaskyňa, háj, vodný zdroj, vrchol hory.
2. Vykonávať sa môže v špeciálnych budovách so sakrálnou funkciou, ako napr. chrám alebo kostol.
3. Konštrukcia a vybavenie môžu byť architektonickým prvkom ako zabudovaná súčasť príslušenstva (napr. oltáre, lavičky, kozuby), ale súčasťou býva aj pohyblivé vybavenie, ako napr. svietidlá, gongy a zvony, rituálne nádoby, kadidelnice, textilie ako súčasť oltára a všetko rituálne náčinie.
4. V oblasti rituálu býva tendencia k redundancii symbolov.

Hraničná zóna medzi týmto a druhým svetom:

5. Rituál môže mať črty verejného predvádzania, ale môže ísť aj o skryté mystériá, ktorých prax bude reflektovaná v architektúre.
6. Koncepty čistoty a znečistenia môžu dosvedčovať napr. bazény či umývadlá s vodou, ale aj udržiavanie sakrálneho miesta.

Účasť božstva:

7. Božstvo alebo božstvá môžu byť reprezentované kultovým obrazom či v abstraktnej forme, ako napr. kresťanský symbol *chí-ró*.
8. Rituálne symboly niekedy ikonograficky súvisia s uctievanými božstvami a mýtmi, ktoré sú s nimi asociované. Môže byť využitý zvierací symbolizmus s konkrétnymi zvieratami, ktoré súvisia s konkrétnymi božstvami alebo silami.
9. Rituálne symboly sa môžu vzťahovať aj na tie, ktoré sú badateľné v pohrebných rituáloch a ďalších prechodových rituáloch.

Participácia a obetovanie:

10. Uctievanie zahŕňa modlitby a špeciálne aktivity ako gestá adorácie a ako také môžu byť stvárnené v umení, ikonografii, dekoráciách či obrazoch.
11. Pri navodení náboženskej skúsenosti môže rituál využívať rôzne prostriedky, ako napr. tanec, hudbu, drogy či bolesť.

12. Môžu byť praktizované zvieracie alebo ľudské obete.
13. Súčasťou môže byť prinesené jedlo a pitie, eventuálne skonzumované ako obeť alebo využité ako zápalná obeť či libácia.
14. Prinesené a obetované môžu byť aj ďalšie materiálne objekty, ktoré na znak obetovania môžu byť poškodené a skryté alebo odhodené.
15. Na použité vybavenie a obete môže byť vynaložené veľké bohatstvo.
16. Môže byť vynaložené veľké bohatstvo a zdroje pri samotnej konštrukcii a jej príslušenstve.

V prvej fáze je potrebné sa pokúsiť identifikovať konkrétnu lokalitu, na ktorej sa mal predpokladaný kult odohrávať. Môže ísť o prírodný alebo skonštruovaný objekt, resp. jeho pozostatky. Súčasťou objektu môžu byť zachovalé znaky demonštrujúce limity medzi pozemskou a transcendentnou sférou. Veľmi dôležitou časťou kultu sú božstvá alebo nadpozemské entity, ktorých podobizeň či symbolika môžu byť na takejto lokalite prítomné. Prítomné môže byť aj rituálne vybavenie a najmä nálezy poukazujúce na obete, napr. v podobe zvierat, ľudí, zvyškov jedla, nápojov a iných materiálnych objektov. Renfrew (Renfrew a Bahn 2008: 413) dodáva, že len niekoľko z vyššie uvedených indikátorov je obsiahnutých v konkrétnom archeologickom kontexte. Nie je to o prítomnosti alebo absencii niektorých z indikátorov, ale skôr o „opakovaných úkonoch symbolickej podstaty“ namierených k nepozemským transcendentným silám (Renfrew 1994: 52).<sup>2</sup>

Ďalší významný bádateľ, Ian Hodder (2010b: 14–15), preferuje kontextuálny a interpretatívny archeologický prístup, pričom si v súvislosti s prehistorickou lokalitou Çatal Hüyük v Turecku kladie dôležitú metodologickú otázku a zároveň odpoveď:

Ako môže byť v Çatal Hüyüku preukázané, že špecifické objekty majú „auru“ alebo transcendentálne vlastnosti pre určité skupiny ľudí? Ako je možné preukázať, že umenie je v podstate rituálne alebo spirituálne, alebo že domy štasti slúžili ako „svätyne“ alebo „chrámy“? Tieto otázky môžu byť priblížené spájaním detailnej kontextuálnej analýzy archeologických dát a špecializovaných prírodovedeckých techník vo vnútri širokého rámca za predpokladu antropológie, histórie, filozofie a teológie.

---

2 Renfrew (Renfrew a Bahn 2008: 413) zmieňuje ako príklad svätyňu vo Fylakopi, kde sú doložené dve prífahlé miestnosti s platformami, ktoré mohli plniť funkciu oltárov. Objavených tam bolo aj množstvo rôznych symbolov, zapadajúcich do zmienených archeologických indikátorov. Zhromaždené symboly síce korešpondovali s kultovým využitím, no i tak neapanovala v tomto smere úplná istota. Následné porovnanie s niektorými lokalitami na Kréte s podobnými charakteristikami preukázalo, že krétske objekty predstavujú svätyne. Bolo ich tam totiž hneď niekoľko a mali značne podobné črty, čiže predstavovali „opakujúci sa vzor“. Ich rituálna funkcia sa zdala ako najpresvedčivejšie vysvetlenie. K svätyňi vo Fylakopi z perspektívy archeológie náboženstva pozri Renfrew 1985.



Hodderova otázka sa javí ako relevantná. Na základe objavených nálezov z konkrétnej lokality je prípustné hľadať prvky religiozity. Základným problémom, ktorý je v takomto prípade treba vyriešiť, je určiť, ktoré časti materiálnej kultúry, ak vôbec, vlastne reflektujú náboženstvo (pozri Hodder 2010a). Bez dôkladného metodologického postupu bude takáto otázka iba ťažko zodpovedateľná. Nesprávne posúdenie nálezu z kontextovej perspektívy môže spôsobiť jeho nesprávne vyhodnotenie. Ako ilustračný príklad ponúkam fiktívnu nálezovú situáciu, ktorá by pokojne mohla nastať. Stačí si predstaviť neliterárnu archeologickú lokalitu s konkrétne situovaným nálezovým miestom, na ktorom boli objavené keramické nádoby. Takéto miesto bude aj na základe ďalších artefaktov interpretované ako skladisko rôznych komodít. Na území tej istej lokality je následne objavená typologicky rovnaká nádoba, už ako súčasť obytného priestoru v blízkosti domáceho ohniska. Spolu s nádobou je v okolí ohniska rozmiestnených niekoľko ďalších artefaktov symbolickej podstaty. Celé miesto bude identifikované ako miesto vykonávania neznáameho kultu, a to na základe symbolického charakteru predmetov, umiestnenia pri ohnisku a pod. Tá istá nádoba slúži v prvom rade na praktické, profánne účely pre každodenné použitie, no v istých prípadoch môže získať sakrálnu funkciu a stáva sa tak súčasťou transcendentnej sféry. Takýto moment nastane, ak je použitá na rituálne účely. Ide, samozrejme, len o príklad, pri ktorom sa dá predpokladať aj iná nálezová kombinácia, no môže poslúžiť ako názorný argument, prečo je lokalizačný kontext tak dôležitý. V podobnom duchu sa vyjadrila aj Ruth Whitehouseová (1996: 12), keď uviedla, že význam nálezu v čase jeho uloženia nemôže byť aplikovateľný na jeho predošlú „biografiu“. Inými slovami, využitie predmetu sa môže zmeniť, je kontextuálne, a je tak na bádateľovi, aby túto skutočnosť vo svojom prístupe rešpektoval. Pod pojmom „kontext“ je tu myslená vzájomná korelácia archeologických objektov v rámci jedného nálezového miesta a archeologickej lokality ako takej. Na všeobecnejšej úrovni je to potom akceptovanie historických/chronologických a kultúrnych súvislostí vo vzťahu k materiálnej kultúre, ktorá je predmetom interpretácie.

Renfrewove, ale aj Hodderove kritériá pokladám za korektné a využiteľné pri aplikovaní na vybranú archeologickú lokalitu, a preto budú použité aj pri skúmaní religiozity v Urkeši, a to v prípade chrámu a podzemnej štruktúry. Ako problematické sa môžu javiť odlišné prístupy, ktoré obaja uznávajú archeológovia presadzujú. Kým Hodder je zakladateľom postprocesuálnej archeológie, Renfrew reprezentuje kognitívno-procesuálny smer (pozri napr. Insoll 2004: 79–100). Medzi obidvoma teoretickými prístupmi však nemusí byť za každých okolností taký priepastný rozdiel a ich integrované využitie pri výskume by nemuselo byť až takým prekvapením. Kým indikátory rituálu majú na základe konkrétnych znakov za úlohu poukázať na náboženskú funkciu chrámu a podzemnej štruktúry, následné využitie kontextuálno-interpretatívneho prístupu bude nápomocné pri vyhodnocovaní týchto objektov v rámci severosýrskej lokality ako celku. Ide

teda o pokus zaujať pozíciu syntézy namiesto vytvárania konfliktných protikladov za každú cenu.

Za primárny krok považujem identifikovanie náboženských prvkov z Tell Mózánu a ich následné interpretovanie a pokus pochopiť ich význam zakotvením do celkového nálezového kontextu. Z hľadiska výkladu je významnou súčasťou práca s pramennými textami, ktoré sa týkajú priamo Urkeša a poslúžia ako veľmi dôležitá zložka metodologického postupu. Interpretácia bude ďalej prebiehať za pomoci externých písomných prameňov, ktoré síce nereferujú o Urkeši a majú pôvod v iných regiónoch, ale môžu byť nápomocné pre doplnenie a pochopenie nálezovej situácie v Tell Mózáne.

## 1.2 Interpretácia glyptiky: Motívy s religióznou tematikou<sup>3</sup>

Glyptika doložená z Urkeša je reprezentovaná predovšetkým pečatnými odtlačkami, ktoré tu boli objavené vo veľkom množstve.<sup>4</sup> Ich typickou črtou sú juho-mezopotámske vplyvy, v menšej miere ranodynastické, ale najmä akkadské, či už po stránke štylistickej alebo tematickej/obsahovej. Mnohé motívy však obsahujú ikonografické prvky príznačné pre severný región, ktoré sú na juhu netypické. Okrem iných sem patria aj scény na odtlačkoch tzv. schematicko-lineárneho štýlu (pozri Kelly-Buccellati 1996). Na základe toho je oprávnené predpokladať, že glyptika bola produkovaná aj v Urkeši (pozri Kelly-Buccellati 1998). Ikonografia a štylistika naznačujú, že napr. glyptika patriaca kráľovnej Uknítum, pestúnke Zamene a kuchárke Tuli, mohli byť vyrobené v rovnakej dielni a možno aj tým istým výrobcom (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 83). Niektorí rytci tvoriaci glyptiku mohli byť trénovaní na juhu, no vyrábali ju potom v Urkeši pre miestne potreby (Kelly-Buccellati 2010b: 189). Týka sa to predovšetkým prepracovanejších motívov. Zaujímavé je, že niektoré pečatné scény dokonca zachytávajú profesiu ich vlastníkov. Neobvyklé až unikátne je vizuálne stvárnenie zrkadlového obrazu použitého pri rytí niektorých pečatí (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 7–8; 1997b: 88–89).

Glyptické motívy, ktoré tu sú predmetom analýzy, boli objavené na území paláca a ich datovanie spadá do staroakkadského obdobia (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 6; 2002b: 12; 2005: 40; Kelly-Buccellati 2005b: 36 vrátane pozn. 15).

<sup>3</sup> Podkapitola 1.2 je upravenou verziou state v už publikovanom článku (pozri Sedláček 2014: 29–34).

<sup>4</sup> Z ikonografického hľadiska sú zaujímavé aj dva ďalšie nálezy z churritského mesta. Objavený vápencový reliéf (A7.36), na ktorom sú znázornené dve postavy, by mohli podľa Kellyovej-Buccellatiovej predstavovať Gilgameša a Enkidua (pozri Kelly-Buccellati 2006). Druhým dokladom je nádoba (A13.3) dekorovaná vyobrazeniami hadov a škorpiónov (pozri Trémouille 2000: 147–148; Kelly-Buccellati 2001: 56–58, obr. 6:9–14, 7:9). Buccellati (2004: 212) naznačil spojenie nádoby s churritským *altanni*, veštec-kou praktikou, pri ktorej bol pozorovaný pohyb hadov po ich vypustení do vody.

Odtlačky bez nápisov boli nájdené spolu s popísanými, pričom popísané patrili panovníkovi Tupkišovi, jeho manželke Uknítum a im blízkym ľuďom z palácového prostredia. Z inej stratigrafickej vrstvy zase pochádzajú odtlačky Tar'am-Agade, odtlačky patriace neznámemu panovníkovi (ďalej tiež označovaný ako „neznámy *endan*“) a dvom hodnostárom. Pečatný odtlačok vládcu Išar-kínuma bol nájdený v samostatnej vrstve.<sup>5</sup>

Vytlačené stopy na viacerých odtlačkoch dokonca signalizujú, aký typ nádob bol nimi zapečatený (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 7). Pečatenie vykonávali poverení úradníci. Pravdepodobne na príľahlých farmách alebo inde v meste zapečatili nádoby a tie boli prevezené do palácového skladu na ďalšiu redistribúciu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 84; Kelly-Buccellati 1998: 41; pozri tiež Kelly-Buccellati 2010b: 188, 191, 192). Boli v nich uskladnené rôzne druhy komodít a po ich otvorení boli už zlomené hlinené odtlačky pohodené a zanechané na podlahe (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 6; Kelly-Buccellati 1998: 41; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 84).

Niektoré prvky štylistiky a ikonografie dokazujú spojitost nepopísaných odtlačkov s popísanými (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 84–85; Kelly-Buccellati 1998: 41–50) a tie zase zreteľne vykazujú miestnu tradíciu a pôvod (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 85; Kelly-Buccellati 1998: 42). Podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatovej (1995–1996: 24 a 26) „je dokonca možné, že tie pečate, ktoré dôverne nasledujú južné modely, boli vyrezané v Urkeši, vzhľadom na živú pečatnoryteckú tradíciu prejavujúcu sa v meste“.<sup>6</sup> Keďže neobsahujú nápisy, nie je možné identifikovať ich vlastníka, ale je pravdepodobné, že nimi boli úradníci v službách palácového hospodárstva.

Prítomnosť religiozity v ikonografii môže byť do určitej miery subjektívna záležitosť, no nie je absolútne dôvod upierať takéto interpretácie. Dôležité je vnímať jednotlivé ikonografické prvky/častočné motívy/znaky vo vzájomnej vizuálnej korelácii a sústrediť sa na sakrálne symboly či atribúty a ich významy v kultúrnom kontexte. V prípade niektorých ďalších nižšie uvedených pečatných odtlačkov je predpoklad, že ich scény majú svoje analógie v literárnych textoch. Glyptika môže predstavovať jediné doklady mytológie v Urkeši, keďže takéto texty k dispozícii nie sú. V tomto prípade budú vizuálne dáta skúmané a interpretované prostredníctvom komparácie s písomnými prameňmi, prípadne aj s glyptikou z akkadského prostredia. Po ich chronologickom a geografickom zaradení bude cieľom porovnať a identifikovať čo najviac spoločných prvkov vyskytujúcich sa na glyptike a v texte, čím sa vytvára pomyselná analogická sieť. Rovnaká idea môže byť totižto vyjadrená vizuálne glyptikou a verbálne textom. Čím viac takýchto spoločných črt medzi

5 K bibliografickým odkazom na pečatné odtlačky pozri nižšie. K ich stratigrafickým kontextom pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 3–6; 2001b: 65–66; 2002b: 11–13; 2005: 40.

6 K tejto tradícii v Urkeši pozri bližšie Kelly-Buccellati 1998.

obidvoma typmi prameňov bude identifikovaných, tým je väčšia pravdepodobnosť ich prepojenia. Vizúálne, ako aj verbálne prvky musia byť v prvom rade interpretované vo vzájomnom vzťahu v rámci svojho kontextu, teda glyptiky a textu.

Spájanie obrazu s textom má síce svojich odporcov (pozri napr. Barrelet 1970; Hallo, in: Buchanan 1981: xv; Cornelius 1994: 18), ale aj napriek metodologickým ťažkostiam považujem v určitých prípadoch tento postup za oprávnený.<sup>7</sup> Je tu predpoklad, že mnohé vizuálne reprezentácie majú svoje náprotivky v textoch. Na margo ohlasov požadujúcich nespájanie ikonografie s textom Piotr Steinkeller (1992: 245) uviedol:

... nie je žiadny dôvod, prečo by mytologické pečate 3. tisícročia pred n. l. nemali byť skúmané a porovnávané s textami... mytologické motívy, ktoré sa objavujú na týchto pečatiach, reflektujú vcelku ranú akkadskú mytológiu, z ktorej žalostne málo pretrvalo do 2. tisícročia pred n. l. ... niektoré z týchto motívov skutočne zahŕňajú sumerské mýty alebo prinajmenšom... začlenili prvky takýchto mýtov.<sup>8</sup>

Nie je dôvod predpokladať, že interakcia medzi ikonografiou a textom bola výlučne juhomezopotámskou záležitosťou. Naopak, považujem ju za relevantnú aj pre situáciu v Urkeši a Steinkellerove tvrdenie poslúži ako teoretické východisko pri interpretovaní urkešských pečatných odtlačkov s predpokladaným mytologickým pozadím.

Pri analýze dát musia byť vzaté do úvahy viaceré možné variácie. Čo sa zdá byť odklon ikonografie od textu alebo *vice versa*, môže byť napr. výsledok paralelných tradícií, vývoja v čase alebo idiosynkrazie. Medzi písomným a vizuálnym materiálom môžu byť rôzne vzťahové pomery. Pečate môžu byť ikonografickým záznamom mýtu, ktorý sa v písomnej forme nezachoval alebo jeho písomná forma nebola objavená. Je tiež možné, že viaceré mýty boli tradované iba orálne, bez písomného zaznamenávania, a dokonca o textoch ako takých sa predpokladá, že majú pôvod v orálnej tradícii. Vizúálny materiál tiež nemusí vždy korešpondovať s textami, ale môže len reflektovať spoločne prechovávanú tradíciu vo „voľnejšom“ podaní bez akéhosi „otrockého“ napodobovania. Tak ako pečate mohli byť ovplyvnené textami, mohlo sa to udiať aj opačne, najmä ak glyptika chronologicky predchádza písomné pramene. A nakoniec, netreba zabúdať, že aj obraz a orálna tradícia sa môžu navzájom ovplyvňovať.

7 K vzťahu medzi ikonografiou a textom pozri tiež napr. Amiet 1980: najmä 35–38, 47; Matthiae 1992: 219–223; Crawford 2013; Sonik 2013.

8 Davide Nadali a Lorenzo Verderame (2008: 311) dokonca považujú „vývoj mytologických tém“ za hlavnú funkciu akkadskej glyptiky.

## 2 POZNÁMKY K POČIATKOM CHURRITOV NA STAROVEKOM PREDNOM VÝCHODE

### 2.1 Pôvod Churritov

Moderný termín „churritský“ so svojimi derivátmi má pôvod v starovekom *Hurri*, toponyme označujúcom zväčša oblasti hornej Mezopotámie, z ktorého vzniklo chetitské *Hurla* „obyvateľ krajiny Churri“ a *hurlili* „churritský“. Zo 14. stor. pred n. l. z mitannského obdobia je potom doložené adjektívum *hurroge/hurvoge* „churritský“ odkazujúce na krajinu, no je neisté, či aj na jazyk (Wilhelm 2008a: 81–82; pozri tiež Wilhelm 1989: 1–2; von Dassow 2008: 71–72, pozn. 175).<sup>9</sup> Inou možnosťou je, že *Hurri* môže mať so svojimi odvodeninami pôvod v označení domnejšej etnickej skupiny a toto označenie populácie bolo potom aplikované na ich krajinu a jazyk (von Dassow 2008: 71–72).

Nielen toponymum *Hurri* označovalo severné oblasti obývané Churritmi, ale na tento geografický smer poukazujú aj teórie o ich pôvode. Steinkeller (1998: 96; pozri tiež Burney 2004: 129) predpokladá príchod Churritov z transkaukazského priestoru, možno z územia Arménska. Aj podľa Macieja Popka (1995: 95) sa presunuli z arménskych vysočín a priniesli si náboženské prvky spojené s východokaukazským areálom.<sup>10</sup> Gernot Wilhelm (2008a: 82; pozri tiež Diakonoff 1981: 88) kladie ich pôvod do severovýchodných častí tzv. úrodného polmesiaca a, rovnako ako Steinkeller, do horských oblastí ďalej na sever. Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (pozri Kelly-Buccellati 2004; 2005b; Buccellati a Kelly-Buccellati 2007) taktiež ako domovinu Churritov presadzujú severné horské regióny, predovšetkým na základe

9 K zmienkam o Churritoch ako populácii a k regiónom, ktoré obývali, pozri Kühne 1999: najmä 204–209.

10 Spoločná tradícia na lingvistickej úrovni je napr. badateľná v súvislosti s churritskými teonymami Tešup a Šimige a urartskými Teišeba a Šivini.

analogických prvkov urkešskej materiálnej kultúry s transkaukazskou, ako čierna a červeno-hnedá leštená keramika, glyptika a krby s roštmi. Ďalšími prvkami sú jazyk a ideológia.<sup>11</sup> Churriti mali byť podľa nich už v 5. tisícročí pred n. l. situovaní v hornatých územiach severne od Urkeša, no či to bola aj ich autochtónna domovina, je otázne (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 150). Afinita churritčiny so severokaukazskými jazykmi má naznačovať ich kaukazský pôvod, siahajúci do neskorého 5. až raného 4. tisícročia pred n. l. (Kelly-Buccellati 2004: 77),<sup>12</sup> no proti takejto príbuznosti predniesol argumenty Sylvain Patri (2009). Faktom je, že churritčina nie je spriaznená, až na urartčinu,<sup>13</sup> so žiadnym iným známym jazykom alebo jazykovou skupinou.

S diametrálne odlišnou hypotézou prišli Amélie Kuhrtová a Eva von Dassowová, podľa ktorých sa žiadna migrácia Churritov z predpokladanej domoviny nekonala. Slovom Kuhrtovej (1995: 288–289):

Churriti boli kultúrno-lingvistická skupina *vždy* situovaná medzi predhoriami a horami lemujúcimi severomezopotámske a sýrske nížiny, rozpínajúca sa v oblúku od východného Tigrisu (severne od Dijály) po úbočia Taurusu, západne od Eufratu (pri Maraše).

Vo veľmi podobnom duchu sa nesie aj tvrdenie von Dassowovej (2008: 71; pozri tiež von Dassow 2007: 625, 626), ktorá uviedla:

... je malý dôvod (a žiadny dôkaz) pre postulát, že obyvatelia hovoriaci churritsky prenikli na Predný východ odinakadiaľ, skôr ako by existovali pôvodne v oblasti, kde sú prvýkrát doložení.

Kuhrtová argumentuje starobylosťou niektorých churritských kultových centier v severnej Mezopotámii a severozápadnom Iráne a churritským hydronymom pre rieku Tigris, t. j. Aranzach. Starobylosť niektorých bližšie nešpecifikovaných churritských sídiel je relatívny pojem. Znamená to, že ich museli obývať odjakživa od svojej etnogenézy? Takéto argumenty nie je možné uspokojivo doložiť archeologickými nálezmi a už vôbec nie textami. Starobylosť sídiel v žiadnom prípade nevylučuje príchod Churritov z predošlého teritória. Aranzach je síce označenie rieky Tigris v churritskom jazyku, vystupujúca v churritskej mytológii ako personifikovaná božská postava (pozri nižšie),<sup>14</sup> tento fakt sám o sebe ale nedokladá absolútne nič o ich pôvode. Môže byť takisto dôkazom, že Churriti obývali severné

11 Gernot Wilhelm (2008a: 82) uviedol, že spojenie Churritov s transkaukazskou kultúrou nie je možné preukázať, ale nevylúčil to.

12 K spojeniu churritčiny so severokaukazskými jazykmi pozri napr. Ivanov 1999. K churritskému jazyku pozri podrobne najmä Campbell 2007; Wegner 2007; Wilhelm 2008a.

13 Ku gramatike urartského jazyka pozri napr. Pecha 1994; Wilhelm 2008c.

14 Pozri tiež sumerský mýtus „Enki a poriadok sveta“ (pozri Black et al. 1998–2006b), kde rovnako

regióny v okolí rieky dostatočne dlho na to, aby vznikol takýto exkluzívny termín. Toponymá majú tendenciu byť konzervatívne a k jeho vzniku došlo pravdepodobne ešte predtým, ako sa dostali do stáleho kontaktu so Semitmi (porov. Astour 1987: 21–22). Rieka Tigris navyše pramení v Arménskej vysočine vo východnej Anatólii, teda na území, kam sa kladie domovina Churritov, ale ani to nemusí nič znamenať. Skôr existujú nepriame dôkazy o churritskom pôvode na Transkaukaze (najmä lingvistický prvok), ako dôkazy o ich pôvode v predhorských a horských oblastiach úrodného polmesiaca.<sup>15</sup> V čase prvých písomných zmienok boli tieto oblasti azda len južnou hranicou ich osídlenia, ktoré siahalo ďalej na sever.

## 2.2 Churriti pred staroakkadským obdobím

Výskum urkešskej religiozity má, samozrejme, priamy súvis so zastúpením Churritov na starovekom Prednom východe, a preto musí byť, ako primárny krok, venovaná pozornosť tejto problematike. Obzvlášť ak na otázku ich migrácie existujú rozdielne názory vo vedeckej obci. Chronologické a geografické zaradenie vstupu Churritov do prednovýchodných regiónov, ako i prvotné fázy po ich vstupe, sú rozhodujúce a tvoria neodmysliteľný základ ďalšieho priebehu riešenia práce.

Za závažný problém považujem fakt, že značná časť bádateľov stále kladie príchod Churritov na staroveký Predný východ do staroakkadského obdobia. Podľa najaktuálnejších poznatkov je však nutné tieto tvrdenia korigovať, čoho dôkazom sú aj významné objavy súvisiace s Urkešom. V tejto súvislosti sa napr. Petr Zemánek (2010: 110) nesprávne zmienil, že „churritská expanzia do severnej Mezopotámie a Sýrie začala okolo roku 2200 pred n. l.“. Steinkeller (1998: 96), o niečo ústretovejšie, zase uviedol, že ich migrácia na severomezopotámske územie nastala „niekedy medzi 2400 pred n. l. a minimálne jednu generáciu pred Narám-Sínom“ (2254–2218 pred n. l.) (pozri tiež Steinkeller 1998: 94, 96). Nie sú jediní, ktorí kladú príchod Churritov do tohto obdobia.<sup>16</sup> Kontrastne pôsobí názor Kellyovej-Buccellatovej (2004: 78; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001a: 24; 2005: 42; Buccellati 2010a: 89), podľa ktorej „je viac ako pravdepodobné, že Churriti založili Urkeš v neskorom 4. tisícročí pred n. l.“. Priam tak vyznieva tvrdenie, podľa ktorého na základe dôkladného archeologického prieskumu Tell Mózánu je zrejmé, že

---

vystupuje deifikovaná rieka Tigris, ktorú boh Enki oplodňuje a prináša jej dokonca svadobný dar (r. 250–257).

15 Podľa Michaela C. Astoura (1987: 4) neboli Churriti prvými obyvateľmi severného transtigriského regiónu.

16 K datovaniu príchodu Churritov do staroakkadského obdobia, prípadne dokonca neskôr, pozri tiež napr. Stein 1997: 126; Akkermans a Schwartz 2003: 285; Foster a Foster 2009: 99; van Soldt 2010: 117. Značne neutrálne, až opatrne zase pôsobí tvrdenie Popka (1995: 84), podľa ktorého sú Churriti doložení v severnej Mezopotámii v druhej polovici 3. tisícročia pred n. l. Nešpecifikuje však, či ide o doklady písomné alebo predpokladá v tomto období ich migráciu do oblasti.

už v polovici 4. tisícročia pred n. l. sa tu rozprestieralo mesto, pričom išlo o mesto Urkeš (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 148, 150; 2009: 68, 69, pozn. 30). Tvrdenia Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatovej (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 29, 41–42; 2007: 148–149; 2009: 67–69 vrátane pozn. 30; Buccellati 2009: 23) sú založené a priori na materiálnej kultúre, obzvlášť stratigrafickej kontinuite chrámu a podzemnej štruktúry, čo ale nemusí dokazovať aj etnickú kontinuitu. Či naozaj Churriti osídlili Tell Mózán v 4. tisícročí pred n. l. je oprávnené otázne, no na druhej strane je badateľné, že minimálne v poslednej štvrtine 3. tisícročia pred n. l., a pravdepodobne už o niečo skôr, tu boli prítomní a prítomné tu boli aj ich kultúrne vplyvy.

O počiatkoch Churritov je s istotou možné hovoriť hneď, keď sa objavujú v písomnej dokumentácii. Prvé zmienky pochádzajú z obdobia staroakkadskej dynastie a týkajú sa severovýchodných oblastí úrodného polmesiaca.<sup>17</sup> Podľa doterajších zistení ide o najpôvodnejší areál ich osídlenia po vstupe do tejto časti Ázie zo severu. Časové fázy zmienенých regiónov sú pred prvými písomnými prameňmi súčasťou tzv. temného obdobia. Nie je preto možné vylúčiť ich existenciu v severných predhorských a horských regiónoch ešte pred konsolidáciou staroakkadskej dynastie. Je naozaj veľmi pravdepodobné, že tu boli situovaní už skôr (porov. Kuhrt 1995: 289; Wilhelm 2008b: 181). Prečo teda texty referujú o Churritoch až v staroakkadskom období, ak boli v uvedených regiónoch prítomní už predtým? Odpoveď je nutné hľadať v geopolitickej situácii akkadského politického celku. Sila Akkadu dovolila prvým panovníkom expandovať do okolitých regiónov, okrem iného aj do severných častí starovekého Predného východu, kde došlo k stretom s miestnymi populáciami, teda aj s churritským obyvateľstvom, čo bolo následne reflektované v písomných prameňoch. Snahy o vytvo-

17 Prvá doložená historická zmienka o Churritoch pochádza z obdobia vlády Narám-Sína. Jeden z jeho nápisov, ktorý je zároveň datovaním jeho panovania, uvádza: „Ro[k], keď Narám-Sín zvíťazil nad Subartu(m) v Azuchinnume a zajal Tachiš-atilihu“ (Frayne 1993: 86, 124). Akkadské toponymum Subartu(m) (sumersky Subir) je značne rozsiahle teritórium rozprestierajúce sa približne východne od rieky Eufrat po pohorie Zagros (k problematike Subartu[m] pozri Steinkeller 1998 vrátane mapy na s. 87). Lokalizácia Azuchinnumu nie je istá. Minimálne zo starobabylonského obdobia sú známe dva takéto miestne názvy situované v chábúrskom regióne a východne od rieky Tigris na území Asýrie (Salvini 1998: 100; Steinkeller 1998: 92, pozn. 61). Tachiš-atili je bez pochyb menom churritskej proveniencie a keďže je zmienené v jednom náipse spolu s menom Narám-Sína, muselo ísť o značne významnú osobu (Steinkeller 1998: 91). Možno reprezentoval princa, vojenského lídra tohto mesta (Wilhelm 1989: 8) alebo dokonca samotného vládcu. Je možné, že už vojenská výprava prvého staroakkadského panovníka Sargona Akkadského (2334–2279 pred n. l.) sa stretla v týchto oblastiach s Churritmi, no texty o takejto eventualite mlčia. Vo svojich nápisoch Sargon uvádza, že boh Dagán mu pridelil aj „horné krajiny“ (pozri Frayne 1993: 27–29, E2.1.1.11, r. 20–28; 29–31, E2.1.1.12, r. 13'–21'). Jeden z rokov jeho vládnutia zase veľmi stručne informuje o panovníkovej vojenskej intervencii v meste Simurum (pozri Frayne 1993: 8), ktoré sa nachádzalo v tesnej blízkosti pohoria Zagros, na hornom toku rieky Malý Záb (Wilhelm 1989: 7; Salvini 1998: 102). Simurum bol jeden z politických celkov, ktorý je považovaný za akúsi „vstupnú bránu do churritského teritória“ (Salvini 1998: 102). K raným dejinám Churritov pozri odkazy na literatúru uvedené nižšie v pozn. 19.



renie väčšieho politického celku v Mezopotámii boli síce už v ranodynastickom období, príkladom môže byť Eannatum (2454–2425 pred n. l.), či o niečo neskôr Lugalzagesi (2340–2316 pred n. l.), no išlo len o neúspešné pokusy, ktoré jednoznačne prekonal zakladateľ staroakkadskej dynastie, Sargon Akkadský a jeho nástupcovia. Churritské etnikum sa teda objavuje prvýkrát v akkadských textoch v dôsledku vojenských intervencií, čo ale neznamená, že ide zároveň o obdobie ich príchodu na staroveký Predný východ, ako je niekedy nesprávne až s istotou predkladané. Aj keď sa v tomto období objavujú na scéne dejín, je zároveň nevyhnutné predpokladať ich *dlhodobejšie* etablovanie, a teda značne *skoršiu* migráciu z predpokladanej transkaukazskej oblasti. Mirjo Salvini (1998: 102; pozri tiež Owen 2000: 618) uviedol, že v druhej polovici 3. tisícročia pred n. l. existovali viaceré homonymné churritské toponymá v rôznych oblastiach, čo by naznačovalo skoršiu infiltráciu Churritov do predhorských regiónov. Na základe Salviniho tvrdenia je nutné konštatovať, že medzi takéto regióny patrili napokon aj Urkeš. Podľa Harryho A. Hoffnera (1998b: 168) boli Churriti usídlení v hornej Mezopotámii a severovýchodnej Asýrii niekoľko storočí pred rokom 2200 pred n. l., kedy sú doložené ich menšie politické celky a dodáva, že „už v týchto ranných storočiach mali predkovia historických Churritov a Urartanov reputáciu vzhľadom na kovoobrábanie“. Dôkazom je sumerský termín TABIRA „robotník spracovávajúci meď“, derivovaný z churritského *tabiri* „ten, ktorý odlieva (meď)“ (Wilhelm 1989: 8–9; Hoffner 1998b: 168–169; Fournet a Bomhard 2010: 2). Zároveň aj Wilhelm (1989: 8–9) kladie Churritov do skoršieho obdobia na základe uvedenej lingvistickej odvođeniny. Von Dassowová (2007: 625) uviedla, že tento termín sa mohol dostať k Sumerom prostredníctvom metalurgie dokonca už v 4. tisícročí pred n. l. Jednou z možností, ako mohla byť churritská lexéma prijatá do sumerskej slovnej zásoby, boli obchodné kontakty s touto komoditou, a teda aj potenciálne kontakty s churritským obyvateľstvom.<sup>18</sup>

Písomné zmienky o Churritoch pred staroakkadským obdobím v súčasnosti absentujú a texty pochádzajúce zo sýrskej Ebly (24.–23. stor. pred n. l.) neuvádzajú žiadnu churritskú onomastiku. Rovnako mlčia synchronne záznamy z Nabady, vzdialenej iba 20 kilometrov juhozápadne od Urkeša, kde sú doložené prevažne (ak nie výhradne) propriá semitskej proveniencie (Steinkeller 1998: 89 vrátane pozn. 48). Severné predhorské regióny, ako chábúrsky región (minimálne oblasť Urkeša), ďalej hlavne horný tok rieky Tigris (transtigrisská oblasť) a prípadne východná Anatólia, kde sa churritská populácia mala v predakkadskom období vyskytovať, sú predmetom už zmieňovaného temného obdobia. Zdá sa teda, že Churriti, resp. nositelia churritských kultúrnych prvkov, boli prítomní v prvom rade v týchto

18 Obchod s meďou je doložený napr. aj z Urkeša (pozri nižšie).

oblastiach, čoho dôkazom je aj Tell Mózán a jeho nálezy. Ich následná migrácia a vplyv smerom na západ a juhozápad je už záležitosťou neskorších etáp.<sup>19</sup>

---

19 Celkový historický prehľad Churritov a kritická práca s prameňmi, v ktorých sú zaznamenaní, tu sú vynechané. O to podrobnejšia pozornosť je venovaná dejinám Urkeša (pozri nižšie). K raným dejinám Churritov (23.–21. stor. pred n. l.) pozri napr. Wilhelm 1989: 7–12; Salvini 1998: 99–111; Steinkeller 1998; Sedláček 2011a; Ahmed 2012: 167–228. Politické dejiny významne dopĺňa konfederácia Mitanni (pozri napr. Wilhelm 1989: najmä 20–41; Kuhrt 1995: 289–300; Kühne 1999; von Dassow 2008: 19–21; Van De Mieroop 2010: 152–157) a nezanedbateľný nie je ani kultúrny dopad Churritov na chetitskú kultúru (pozri napr. Güterbock 1954; Hoffner 1998b). Podrobne k churritskému písomníctvu pozri Mynářová a Antalík 2011: 205–238.

# 3 RÁMCOVÁ REKONŠTRUKCIA DEJÍN URKEŠA<sup>20</sup>

## 3.1 Pramene

Pramenné zdroje, utvárajúce približný historický obraz Urkeša, je možné rozdeliť do dvoch skupín: (1) Interné pramene pochádzajúce priamo z lokality Tell Mózán. Do tejto skupiny patria (a) písomné pramene s výrazne obmedzeným počtom a (b) materiálna kultúra. Ďalšiu skupinu tvoria (2) externé písomné pramene z regiónov mimo samotného Tell Mózánu (Sýria, Mezopotámia, Chattušaš [Boğazköy]). Aj v tomto prípade sú texty málopočetné a po obsahovej stránke skromné. Niekedy sú ťažšie zrozumiteľné a navyše pochádzajú z rôznych historických období. Pre pochopenie konkrétnych udalostí formujúcich historický vývoj mesta sú nedostačujúce. Práve preto je možné hovoriť len o *rámcovej* rekonštrukcii dejín mesta, ak nie o pokuse o takúto rekonštrukciu.

Najstaršie nálezy z lokality sú datované do halafského obdobia (asi 6100–5100 pred n. l.) v podobe keramiky (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997a: 60), no vcelku ide iba o ojedinelé doklady. Zo 4. tisícročia pred n. l. je potom z obdobia neskorého chalkolitu z okolia chrámového komplexu doložená hrubá a jemná keramika, ako i fragmenty pečatných odtlačkov troch pečatí slúžiacich na zapečatenie nádob (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 148; 2014: 450–453; Kelly-Buccellati 2010a).

Prvé písomné zmienky z Urkeša sú už z poslednej štvrtiny 3. tisícročia pred n. l. (pozri nižšie). Známi sú desiaty panovníci,<sup>21</sup> ale o ich politických osudoch sa

---

20 Kapitola 3 je upravenou a rozšírenou verziou už publikovaných článkov (pozri Sedláček 2011a: 64–66; 2013).

21 Menovite sú známi ôsmi vládcovia, bezmenný je neznámy *endan* a ďalší (azda) panovník.

vie len málo a údaje o nich sú skromné. Z politických formácií severovýchodnej Sýrie predstavujú najdlhšiu zaznamenanú sekvenciu panovníkov, aká je doložená z 3. až skorého 2. tisícročia pred n. l. (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 42). Prehľad historického vývoja mesta s prihliadnutím na politické dejiny vo viac či menej schematickom podaní je na nasledujúcich stranách uvedený chronologicky podľa predpokladaného poradia ich vlády. Vynechané nie sú ani zmienky o ďalších osobách z okruhu panovníckeho dvora, ktoré plnili rôzne úlohy a mali vyšší sociálny status. Za obzvlášť podstatné je možné považovať mená vládcov, pretože minimálne päť z nich je jednoznačne churritských. Je to jeden zo závažných argumentov, svedčiaci v prospech zastúpenia churritských kultúrnych prvkov v meste, v tomto prípade na úrovni najvyššej spoločenskej triedy. No zároveň nesmú byť opomenuté aj iné vplyvy zo Sýrie a Mezopotámie, osobitne zo staroakkadského obdobia, t. j. akkadské.

### 3.2 Tupkiš a Uknítum

V súčasnosti je najstarším doloženým panovníkom Tupkiš (asi 2250 pred n. l.), s churritskou etymológiou mena (pozri Salvini, in: Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 84–86) a titulom zaznamenaným na urkešských pečatných odtlačkoch vo forme *Tupkiš endan Urkèš<sup>ki</sup>* „Tupkiš, panovník Urkeša“ (k2,<sup>22</sup> k4;<sup>23</sup> obr. 2–3; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 9–14; 1996; 1997b: najmä 80–82, 83; Kelly-Buccellati 1998: 47–49; 2001: 47–48). Objavené boli v priestore kráľovského skladiska palácového služobného krídla AK v sektore B, kde sa nachádzali aj odtlačky jeho manželky a ďalších dvoranov z palácového prostredia preberaných nižšie. Jeho vláda je tak umiestnená do staroakkadského obdobia. Churritský titul *endan* (pozri nižšie), používaný výlučne miestnymi panovníkmi, je jediný známy sýrsky a mezopotámsky titul z 3. tisícročia pred. n. l., ktorý nie je sumerský ani akkadský (Buccellati 1999: 244; Buccellati a Kelly-Buccellati 2001a: 25; 2007: 147).

Manželkou Tupkiša bola osoba s akkadským menom Uknítum, čo znamená „dievča lapis lazuli“. Doložené sú odtlačky s nápismi *Uqnítum DAM Tupkiš* „Uknítum, manželka Tupkiša“ a *Uqnítum NIN* „Uknítum kráľovná“ (q2,<sup>24</sup> q4;<sup>25</sup> obr. 4–5; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 14–21; 1997b: naj-

22 Fragmentsy: A1.221, A1.455, A1q922.7.

23 Fragment: A1q914.8.

24 Fragmentsy: A1.162, A1.231a, A1.231b, A1.231c, A1.388, A1q963.27.

25 Fragmentsy: A1.89a, A1.89b, A1.93, A1.107 ?, A1.186, A1.226, A1.258, A1.259, A1.266, A1.293a, A1.293b, A1.300, A1.312, A1.335, A1.358, A1.386, A1.399, A1.428, A1.481, A1.498, A1q809-c, A1q885.6, A1q903.3, A1q903.5, A1q922.1, A1q966.26, A1q974.18, A1q982.52, A1q982.55, A1q1007.40, A1q1021.3, A1q1029.4, A1q1052.1, A5q922.i.

mä 81–82, 83; 2002a: 129–132; Kelly-Buccellati 1998: 42–47; 2001: 48–50; 2010b). Spolu bolo objavených vyše sto pečatných fragmentov odtlačkov s jej menom.<sup>26</sup> Akkadské meno môže, ale aj nemusí, svedčiť o jej pôvode na akkadskom panovníckom dvore. Prvú možnosť podporuje predovšetkým fakt, že v Urkeši, s veľkou pravdepodobnosťou, po Uknítum pôsobila ako kráľovná iná žena s akkadským menom, s napojením na staroakkadskú dynastiu (pozri nižšie).

Z fragmentárneho odtlačku je doložená osoba bez mena, podľa všetkého urkešský princ, čo vyplýva z neúplného nápisu [...] DUMU *endan* „[osobné meno], syn panovníka“ (h6, A7q853.2; obr. 6; pozri tiež nižšie).<sup>27</sup>

Ďalšou osobou je Tupkišov služobník identifikovaný ako „nosič trónu“, zaznamenaný len prostredníctvom poškodeného nápisu z pečatného odtlačku bez zachovanej ikonografie: *guzala Tupkiš LUGAL* „nosič trónu Tupkiša, panovníka“ (h9).<sup>28</sup>

V službách Tupkiša bol aj úradník, ktorého celé meno ani hodnosť nie sú známe, čoho dôkazom je odtlačok s nasledujúcim nápisom: *Tupkiš enda[n] [U]rkēš<sup>kj</sup> Ūna[p-?] [...] [...] „Tupkiša, panovníka Urkeša, Unap-[...], [oficiálny titul porušený], [jeho služobník]“* (h7, A1.144 a h8, A13.70; obr. 7; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 69–70; 2002b: 25–27). Zachovaná časť jeho mena Unap- je churritského pôvodu a rovnaký lingvistický element sa vyskytuje aj na urkešskej tabuľke s profesijným zoznamom v prípade Unap-šenniho (pozri nižšie). Identifikácia tejto osoby s Tupkišovým služobníkom je ale v dôsledku rozdielnej nálezovej stratigrafie vylúčená (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 25, 27).

V priamom kontakte s Uknítum bola žena s churritským menom Zamena (pozri Wilhelm, in: Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 197–198), čo zaznamenávajú dva odtlačky s nápisom *KIŠIB Zamena UN.ME.DA Uqñitum* „pečať Zameny, pestúňky Uknítum“ (h2;<sup>29</sup> obr. 8; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 21, 23; 1998: 197–200). Zamena slúžila ako opatrovatelka kráľovninho dieťaťa a pečatné scény ju vyobrazujú práve spolu s Uknítum a dieťaťom v tejto činnosti, čo jednoznačne svedčí o jej prominentnom postavení na urkešskom panovníckom dvore.

S obdobím pôsobenia Uknítum v Urkeši je asociované meno, uvedené na odtlačku vo forme *Innin-šadū* „Innin-šadū“ (h4;<sup>30</sup> obr. 9; pozri tiež nižšie) (pozri Buc-

26 K ďalším odtlačkom s menom Uknítum, ktoré ale neboli priamo v jej vlastníctve, pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 21–24.

27 Pozri <<http://www.urkesh.org/hi-links/571.htm>> „Typology – Texts – Seal legends – h6 – dumu endan/animal combat“.

28 Pozri <<http://www.urkesh.org/hi-links/571.htm>> „Typology – Texts – Seal legends – h9 – the throne bearer/no scene preserved“.

29 Fragmenty: A1.78, A1.112, A1.131, A1.148, A1.485, A1q902.2, A1q949.11, A1q978.8, A1q965.10, A5.54, A5.81.

30 Fragmenty: A1.90, A1.96, A1.146, A1.193, A1.223, A1.229, A1.256, A1.347, A1.389, A1.421, A1q928.11, A1q931.28, A1q937.23, A1q937.25, A1q960.12, A1q963.26, A1q975.16a, A1q975.16b, A1q976.15, A5.49, A5.79, A5.80, A5.82, A5.170, A5q933.7, A5q947.6.

cellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 24; 1998: 201–202). Ide o meno s akkadskou etymológiou (pozri Gelb 1960: 74). Vzhľadom na väčší počet fragmentov odlačku je možné, že Innin-šadú sídlil v Urkeši v čase, keď boli zapečatené nádoby s jeho menom uskladnené. Boli súčasťou skladiska, s ktorým je spojená Uknítum, taktiež nositeľka akkadského mena a nedá sa tak vylúčiť, že Innin-šadú pôsobil v Urkeši ako hodnostár z juhu s prepojením na kráľovnú (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 24; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 202).

Je tu predpoklad, že v kontakte s kráľovnou bola i kuchárka, s nápisom na jednom z jej dvoch odlačkov: [KIŠIB...] SAL.MU *Uqnītum* „[pečať, osobné meno], kuchárky Uknítum“ (h3;<sup>31</sup> obr. 10) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 23–24; 1998: 200–201; 2001c: 71; Kelly-Buccellati 2001: 50–51). Jej meno bolo nakoniec identifikované ako Tuli s churritskou provenienciou (pozri Wilhelm, in: Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 71). Aj tento pečatný motív reflektuje profesiu jeho vlastníka, rovnako ako je tomu v prípade Zameny.

Do obdobia vlády Tupkiša je zaradený urkešský palác (obr. 20), v ktorom bolo objavené množstvo pečatných odlačkov, či fragmenty klinopisných tabuliek vrátane dvoch kompletných. Zámerne bol umiestnený do tesnej blízkosti podzemnej štruktúry spôsobom, že obidve stavby k sebe doslova priliehajú. Nie je možné určiť, kedy a kde bol v Urkeši vybudovaný prvý palác, ani či mal Tupkišov palác svojho predchodcu *in situ*. Z architektonickej perspektívy bol na vyspelejšej úrovni a v dnešnej dobe je považovaný za jeden z najväčších a najlepšie zachovaných palácov v Mezopotámii a Sýrii. V tomto regióne plnili paláce dôležitú úlohu. V hospodárskych systémoch a spoločnostiach severnej Sýrie a Mezopotámie zohrávala rozhodujúcu úlohu svetská moc, preto v tamojších mestách paláce panoramaticky dominovali, na rozdiel od južných oblastí, kde boli ústrednými inštitúciami chrámy (Van De Mierop 2010: 66). Mocenská ideológia bola na severe skôr charakteru svetského ako náboženského (Van De Mierop 2010: 67).

Z obdobia Tupkišovho panovania pochádza klinopisná tabuľka (A10.377) objavená na území palácového sektora C4. Podarilo sa identifikovať niekoľko slov, ale jej celkový význam uniká. Predložka *a-na* v riadkoch 5 a 6 a možno v riadku 4 naznačuje, že text je napísaný v akkadskom jazyku. V riadku 1 je uvedený znak DUMU „syn“. Môže ísť o kategóriu jednotlivca, napr. spevákov, ktorí sú pridelení niekomu alebo im je pridelená úloha, čo má súvis s riadkom 2 (*x-tim<sup>ki</sup>*). Riadok 5 obsahuje znaky *a-na* PA.TE.SI, (akkadsky) *ana iššiakkim* „guvernérovi“. Asi predstavuje osobu podriadenú samotnému Urkešu, a teda Tupkišovi. V riadku 7 sú zase zmienené znaky GUR<sub>10</sub> *ešēdum* „žatva“, čo naznačuje tematickú rôznorodosť tabuľky (Buccellati 2005: 21). Zdá sa, že churritský panovník mal počas svojej vlády pod kontrolou aj oblasti mimo samotného mesta, čo by nemalo byť prekvapením.

31 Fragmenty: A1.152a, A1.152b, A1.152c, A1.171, A1.182, A1.213, A1.233, A1.247, A1.309a, A1.309b, A1.353, A1.396, A1.397, A1.430, A1.469, A1.493, A1q809.5, A1q903.6, A1q935.16, A1q968.3, A1q982.51, A1q1022.7, A1q1050.7, A5.149a, A5.149b, A5.182, A5q707.2x1.

Mohlo tu ísť o komunikáciu medzi Tupkišom a jeho guvernénom vo veci poľnohospodárskych komodít.

Na území paláca v sektore B2 sa našla ďalšia tabuľka (A1.69, A1.72), rovnako datovaná do obdobia vlády Tupkiša, pozostávajúca z troch fragmentov (pozri Buccellati 2003). Je ďalším z dokladov akkadských vplyvov na úrovni písárskej tradície. So šiestimi riadkami ide o výňatok zo zoznamu profesií, známy ako LU E, ktorý je kompletne zrekonštruovaný z nálezov v Abú Salábíchu, Eble, Gasure a Kiši. Tie sú datované do ranodynastického obdobia III až (eventuálne) obdobia Ur III (Buccellati 2003: 45, 47–48).

### 3.3 Tar'am-Agade a neznámy *endan*

Tar'am-Agade (asi 2225 pred n. l.), dcéra staroakkadského vládcu Narám-Sína, je ďalšou dôležitou osobou doloženou z Urkeša. Stratigrafické nálezy ju umiestňujú do fázy po Tupkišovi a Uknítum (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 152–153; 2001b: 65; 2001c: 70, 75; 2002b: 12–13, 27; Kelly-Buccellati 2010b). Tak ako v prípade Tupkiša a Uknítum, aj jej nápis figuruje na fragmentárnom pečatnom odtlačku, avšak nájdenom na území palácového formálneho krídla AF v sektore H2: *Narám-Sín šar Agade<sup>ki</sup> Tar'am-Agade<sup>ki</sup> marassu* „Narám-Sín(a), panovník(a) Akkadu, Tar'am-Agade, jeho dcéra“ (AFc1; obr. 11; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001b: 63; 2002b: 13–18).<sup>32</sup> Jej meno je akkadské, podobne ako meno Uknítum. V preklade znamená „miluje Akkad“, čím proklamuje politický odkaz a je otáznne, či jej bolo udelené pri narodení (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 15). Pečať bola použitá na území paláca samotnou Tar'am-Agade alebo v jej mene na zapečatenie dverí (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 154; 2001a: 22), čo vylučuje možnosť situovania odtlačku ako diela náhody (napr. že by sa pečať dostala do Urkeša s exportovaným tovarom). Odtlačok bol totiž nájdený *in situ* (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001b: 65; 2002b: 11–12). Jedna z dcér Narám-Sína tak bola súčasťou miestnej elity, čo výrazne doplnilo obraz o politickej situácii mesta.

V bezprostrednej blízkosti odtlačku Tar'am-Agade bol objavený odtlačok neznámeho panovníka (jeho meno sa nezachovalo) s nasledujúcim fragmentárnym popisom: [...] *[e]n[dan] [U]rkeš<sup>ki</sup>*, teda „[osobné meno], panovník Urkeša“ (AFc4; obr. 12; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 70–71; 2002b: 18). Tento enigmatický vládca mohol byť manželom Tar'am-Agade (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 11, 18), i keď to úplne isté nie je.<sup>33</sup> Fakt, že pečatný odtlačok bol objavený na tom istom mieste ako fragmenty odtlačku Tar'am-Agade,

32 Pozri tiež <<http://www.urkesh.org/hi-links/571.htm>> „Typology – Texts – Seal legends – AFc1 – Tar'am-Agade/animal combat“.

33 Bol predložený názor, že jej manželom mohol byť panovník Tiš-atal (pozri nižšie).

tomu môže nasvedčovať (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 13, 18). Nálezisko, kde bol odtlačok nájdený, je neskoršieho dáta ako objavené vrstvy Tupkiša a Uknítum, čo znamená, že tento pár by mohol byť zaradený na začiatok vlády Narám-Sína, ba možno ešte skôr (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 12).

Neobjasnené zostáva, akú funkciu dcéra akkadského panovníka v Urkeši zohrávala. Pôsobila tu skutočne ako kráľovná, a zároveň manželka neznámeho panovníka? Zastávala post kňažky? Prípadne bola len jedna z osôb miestnej elity? Možnosť založená na pôsobení Tar'am-Agade v Urkeši vo funkcii kňažky by mohla byť podporená skutočnosťou, že nepoužívala titul „kráľovná“ či „manželka“ panovníka (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 15). To ale plynie z konštatovania, že žiadny podobný nález nebol doteraz učinенý. Ak by skutočne zastávala post kňažky, s najväčšou pravdepodobnosťou by to znamenalo, že jej otec ju do úradu dosadil. Zároveň by to svedčilo o politickom podriadení Urkeša Narám-Sínovi. Takýto akt by sa od Narám-Sína javil ako prezieravý. Je viac ako pravdepodobné, že by zastávala v tejto funkcii veľmi vysoký post, ak nie najvyšší. Cez sakrálnu sféru by tak akkadský vládca dosiahol konsolidáciu politických pomerov v severnej Mezopotámii, samozrejme, vo svoj prospech. Na margo toho je nutné podotknúť, že sú známe tri iné dcéry Narám-Sína, ktoré plnili funkciu kňažky *entu* v rôznych mestách.<sup>34</sup> Možnosť, že Tar'am-Agade tu pôsobila ako kňažka, by naznačovala, že pozícia Urkeša nebola bezvýznamná, čoho dôkazom sú dôležité mestá Ur, Nippur a Sippar, v ktorých takto pôsobili Narám-Sínove dcéry (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 154).

Podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatiovej (2002b: 15) je ale kňazský post nepravdepodobný zo štyroch dôvodov: (1) Ikonografický motív jej pečatného odtlačku odráža politickú a administratívnu funkciu, ale odtlačky jej dvoch sestier, slúžiacich ako kňažky, obsahujú odlišné motívy.<sup>35</sup> (2) Hoci je pravdou, že nedisponovala politickou ani kňazskou hodnosťou, kňazská hodnosť mohla byť dôležitá, keďže mohla slúžiť v mene politickej agendy. (3) Jej pečatné odtlačky boli objavené v palácovom prostredí a slúžili na zapečatenie dverí, čiže je pravdepodobnejšie, že bola v spojení s palácom ako s chrámom. (4) Iné pečatidlá dverí, pohodené s pečatidlami Tar'am-Agade, mal vo vlastníctve už zmieňovaný neznámy *endan* a istý Evrim-atal. Súčasťou nálezov bol aj štvrtý odtlačok patriaci Išar-belimu, pričom spolu s Evrim-atalom pravdepodobne pôsobili obaja v Urkeši ako úradníci (pozri nižšie). Bádateľia ďalej dodávajú, že odhliadnuc od interpretácie jej titulu, odkaz je politického rázu a pečať mala v rámci paláca administratívnu funkciu (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 16).

34 V Nippure to bola Túta-napšum, v Ure Enmenanna a v Sippare Šumšaní. Všetky tri starobylé mestá boli zároveň významné kultové centrá. Vo všetkých prípadoch sledoval Narám-Sín politické ciele – išlo mu o upevnenie moci. Upevnenie moci je potrebné hľadať aj v akte jeho deifikácie (pozri nižšie). Do úradu kňažky v meste Ur dosadil svoju dcéru Encheduannu už Narám-Sínov predchodca a zakladateľ staroakkadskej dynastie Sargon Akkadský.

35 Pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139 vrátane pozn. 3; 2001b: 63.



Prostredníctvom aplikovania poznatkov zistených Buccellatim a Kellyovou-Buccellatovou (1996: 83; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 92) by bolo možné aspoň čiastočne vniesť svetlo do spornej pozície Tar'am-Agade v meste: (1) Chýbajú náznaky obsadenia Urkeša Akkadčanmi. (2) Z výskumov nie je doložená administratívna či vojenská akkadská kontrola.<sup>36</sup> (3) V žiadnom z doložených akkadských panovníckych nápisov nie je záznam o obsadení Urkeša. (4) Výskumy nepotvrdili ani deštrukciu vo veľkom meradle. (5) Zdá sa, že vojenské aktivity Akkadu boli skôr sústredené vo východnej časti chábúrskeho regiónu a v hornej časti rieky Tigris. (6) Ani v textoch z Ebly nie sú k dispozícii zmienky o Urkeši, na rozdiel od eblajských kontaktov s Nagarom (predpokladaný Tell Brák).

Viacere prvky urkešskej materiálnej kultúry vykazujú analógie so severným hornatým transkaukazským regiónom (pozri napr. Kelly-Buccellati 2004; 2005b; Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 143–146). Vo svojej podstate, niektoré mestá ležiace na úpätí hôr spolu s mestami a dedinami v horách, boli churritské (Kelly-Buccellati 2004: 75).<sup>37</sup> V porovnaní s rovinami udržoval Urkeš v 3. tisícročí pred n. l. bližšie kontakty s vysočinami a bol severnejšie orientovaný ako iné mestá v chábúrskom regióne (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 83; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001b: 69; 2014: 453–459).<sup>38</sup> Bol súčasťou odlišnej kultúrnej sféry, spojenej skôr so severom ako so zvyškom chábúrskeho regiónu a z etnickej perspektívy bol churritského charakteru (Buccellati 2003: 46). Dôvodom bolo spoločné užívanie materiálnej kultúry, jazyka a tiež ideológie (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 150; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 68–69). Práve na základe churritského prostredia vysočín ich bol (churritský) Urkeš schopný kontrolovať a Narám-Sín si zda uvedomoval, že podrobiť si toto teritórium nebude možné, na rozdiel od miest situovaných v nížinách (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 154–155; 2001b: 69; Kelly-Buccellati 2004: 78–79). Z Tell Bráku a Tell Bejdaru sú len ojedinele doložené churritské mená a rovnako sú z Ebly len v malom množstve referencie o Urkeši. Druhý fakt nesúvisí so vzdialenosťou týchto dvoch miest, ani s prírodnými bariérami, ale s geopolitickou situáciou. Urkeš, ako mest-

36 Výnimkou by mohol predstavovať Išar-beli, ktorý ale bol asi priamo v službách Tar'am-Agade.

37 Na margo sídli na úpätí Buccellati a Kellyová-Buccellatová (2000: 155; 2007: 150; pozri tiež Kelly-Buccellati 2004: 75) zmieňujú mestá z 3. tisícročia pred n. l., ako Tell Chuéra, Ninive, kam možno patrilo aj Kumme, ktoré spolu s Urkešom klasifikujú ako „churritský pás miest“. V inej svojej publikácii zase Buccellati (2010a: 89) uvádza mestá Tell Chuéra, Tell Lejlán a Ninive vrátane Urkeša. Rovnako ako Urkeš, aj ostatné mestá mali byť svojou identitou spojené so zázemím v severných horských regiónoch (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 68–69; Buccellati 2010a: 89; pozri tiež Buccellati 2010b: 87).

38 Príkladom takéhoto antagonizmu je vzťah medzi Urkešom a Nagarom, ktorý bol od Urkeša vzdialený iba 60 kilometrov a v porovnaní s ním bol orientovaný južnejšie. Odlíšnosti sú aj v materiálnej kultúre a v etnicite, pokiaľ bude akceptované, že Urkeš bol v tomto období na rozdiel od Nagaru churritského rázu. Oblasti, kontrolované Nagarom, neposkytovali nijako zvlášť prírodné zdroje, no Urkeš, ktorý mal vo svojej sfére horské regióny okolo pohoria Tur Abdin, disponoval meďou, striebrom a kameňom (Buccellati 1999: 238; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2014: 441).

ské centrum churritského charakteru, bol možno od svojho začiatku pod vplyvom Akkadu (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 155). Pravdepodobným sa javí úmysel Narám-Sína vytvoriť alianciu s Urkešom ako protipól spojenectva, ktoré jednoznačne bolo medzi Eblou a Nagarom (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 15). Okrem tohto obdobia bol Urkeš v spojeneckom vzťahu s Akkadom už možno počas vlády Tupkiša (Sallaberger 2007: 427; Wossink 2009: 30). V podstate by Narám-Sín neurobil nič iné ako to, že týmto spôsobom by pre svoje impérium zabezpečil severné hranice, z ktorých by mohlo hroziť potenciálne nebezpečenstvo, čo by zase pre Urkeš znamenalo, že by sa stal akýmsi oporným bodom Akkadu. Narám-Sín musel potláčať viaceré revolty a takéto diplomatické vzťahy s Urkešom pôsobia od akkadského panovníka ako dobre premyslený strategický ťah. Viaceré vojenské výpravy sledovali ciele v regiónoch hornej Mezopotámie (pozri napr. vyššie, pozn. 17) a mať spojenca v tejto oblasti mohlo byť určite výhodou. Ak by tomu tak bolo, Urkeš sa javí ako ďalšia mocnosť v chábúrskom regióne (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 15). Táto pozícia Urkeša korešponduje s tým, čo Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (2000: 154; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 76; 2009: 62 vrátane pozn. 22) spochybňujú, a to mylný predpoklad, že Urkeš vznikol ako „priamy dôsledok kolapsu akkadskej ríše“ (pozri vyššie).<sup>39</sup> Spojenctvom by Urkeš určite získal väčšiu silu a politický rešpekt v tejto oblasti. Nebolo výnimkou, že aliancie boli na starovekom Prednom východe veľmi často spečatené dynastickými manželstvami a s najväčšou pravdepodobnosťou tomu tak bolo aj v tomto prípade.<sup>40</sup> Politicky motivované sobášne naznačujú, že staroakkadské impérium nebolo v akomsi politickom vákuu a existovali iné politické útvary, s ktorými muselo rokovať ako s rovnoprávnymi (Van De Mierop 2010: 78). Navyše už samotný špeciálne churritský titul urkešských panovníkov môže mať určitú výpovednú hodnotu, a síce, že Urkeš bol významným a samostatným politickým útvárom s vlastnou politickou agendou, ale zároveň lojálny Akkadu.

Identické situovanie pečatných odtlačkov Tar'am-Agade a neznámeho panovníka v priestoroch paláca, politický odkaz jej odtlačku a možná aliancia Urkeša s Akkadom naznačujú, že Tar'am-Agade pôsobila v Urkeši ako právoplatná manželka miestneho vládcu. Akkadský politický celok mal teda jednať s churritským mestom ako rovný s rovným. Domnievam sa, že aj keď nie je v prípade Urkeša

39 Dôkazom, že tomu tak s veľkou pravdepodobnosťou nebolo, je vybudovanie urkešského paláca pred alebo na začiatku vlády Narám-Sína. Rovnako i pôsobenie Tar'am-Agade v Urkeši znamená, že Akkad mal toto mesto v značnej úcte (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 154). Taktiež chrámová terasa v Tell Chuére, datovaná do neskorého ranodynastického obdobia III, vykazuje predakkadský pôvod, a teda takéto monumentálna architektúra na oboch lokalitách naznačuje skoršiu tradíciu autonómneho charakteru. Najsevernejšia časť chábúrskej planiny, ktorej súčasťou bol aj Urkeš, bola kultúrne odlišná od juhu, čo sa prenieslo aj do úplne odlišného historického vývoja (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 62, pozn. 22).

40 Aj neskorší akkadský panovník Šar-kali-šarrí (2217–2192 pred n. l.) alebo jeho syn, bol v manželskom vzťahu s princeznou politického celku Marchaši, situovaného na území juhozápadného Iránu.

doložená priama akkadská kontrola, stále je tu otvorená možnosť, že Urkeš mohol byť v niektorých politických záležitostiach v tomto období Akkadu mierne podriadený. Tento stav mohol jednoducho vyplývať z mocenského postavenia staroakkadskej dynastie počas Narám-Sínovho vládnutia ako i panovníkovej prirodzenej autority (porov. Wossink 2009: 30–31). Je napr. možné, že tu bol priamy alebo nepriamy akkadský vplyv, ktorý pozmenil urkešskú ekonomiku v období rokov 2300–2200 pred n. l. (fáza 2) (Frahm a Feinberg 2013b: 1875).

Ako bolo naznačené vyššie, spolu s odtlačkom Narám-Sínovej dcéry sa v priestoroch sektora H2 našli aj odtlačky Evrim-atala (AFc2; obr. 13; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139; 2001b: 64; 2002b: 18, 20–22) a Išar-beliho (AFc3; obr. 14; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139; 2001b: 64; 2002b: 22–25). Na prvom z nich sa nachádza elementárny nápis *IB-ri-im-a-tal*, ktorý má churritskú etymológiu (pozri Wilhelm, in: Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 20). V Urkeši musel zastávať popredný post, keďže jeho odtlačok bol situovaný spolu s odtlačkom Tar'am-Agade a výpovednú hodnotu má aj dizajn a štýl jeho pečatného motívu, ktorý je paralelou ku glyptike vo vlastníctve elity z Nagaru a akkadského prostredia (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 20, 22; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001b: 64).

Aj druhý odtlačok obsahuje strohý nápis, tentoraz *Išar-beli*, a predstavuje akkadské meno. K jeho osobe ponúkli Buccellati a Kellyová-Buccellati (2002b: 25) svoju interpretáciu. Meno Išar-beli je doložené v juhomezopotámskom regióne v dvoch prípadoch. Muž s týmto menom figuruje jednak ako recipient tovaru spolu s ďalšími príslušníkmi z okolia akkadského panovníckeho dvora a jednak ako správca majetku Túta-šar-libbiš, manželky akkadského vládcu Šar-kali-šarrího. Toto meno je prepojené s akkadským panovníckym dvorom, a preto by malo ísť o jednu a tú istú osobu, s ktorou mohol byť identický aj Išar-beli z Urkeša. Do Urkeša sa mohol dostať spolu s Tar'am-Agade potom, čo slúžil jej švagrinej, manželke Šar-kali-šarrího. Tieto tvrdenia ďalej bádatelia podporujú nasledujúcimi úvahami: (1) Šar-kali-šarrího nástup na trón sa udial potom, čo sa Tar'am-Agade objavuje v Urkeši. (2) Išar-beliho správcovský úrad akkadskej kráľovnej mohol predstavovať jeho povýšenie. (3) Doklad o Išar-belim ako správcovi kráľovnej pochádza z jeho odtlačku, ktorý môže zase pochádzať z jeho hrobu, čiže mohlo ísť o poslednú etapu jeho kariéry. Geografické rozšírenie mena jednej osoby, teda Išar-beliho, spojenej s akkadským panovníckym dvorom od Ummy na juhu, možno cez Akkad a Urkeš na severe, môže byť podporené dokladmi o Narám-Sínovej dcére Túta-napšum, ktorú zmieňujú texty z Girsu, Ummy, Nippuru a Ešnunny. Predložená hypotéza pôsobí prijateľne, najmä z hľadiska situovania odtlačku spolu s odtlačkom Tar'am-Agade, čo je možné doplniť ich akkadskými osobnými menami.

V súvislosti s práve preberanou historickou etapou v Urkeši je potrebné upozorniť na administratívny doklad v podobe fragmentárnej tabuľky (A7.341) so

záznamom poľnohospodárskej taxácie, objavenej na území palácového služobného krídla AK v časti A7 (pozri Maiocchi 2011). Datovaná je do staroakkadského obdobia, pravdepodobne počas vlády Narám-Sína (Maiocchi 2011: 192). V texte sa na dvoch miestach vyskytuje datívny morféme *-wa/-va*, čo znamená, že bol čítaný v churritskom jazyku (Maiocchi 2011: 192, 198–199, 199, 200; pozri tiež Buccellati 2013: 85). Zároveň to svedčí o používaní churritčiny na administratívne účely už v 3. tisícročí pred n. l. (porov. Buccellati 2013: 85), čo nie je v tomto období bežné, keďže akkadčina zohrávala prím.

### 3.4 Išar-kínium

Ďalším vládcom v poradí je Išar-kínium (asi 2200 pred n. l.), taktiež známy z pečatného odtlačku objaveného v oblasti A14 pri palácovom murive s nápisom *Išar-kīnum endan Urkeški* „Išar-kínium, panovník Urkeša“ (A14.239; obr. 15; pozri tiež nižšie) (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 39–40, 42–44). Za pozornosť stojí jeho titul *endan* a akkadské meno. Zlúčenie mena akkadského pôvodu spolu s churritským (urkešským) termínom pre vládcu je v Urkeši nezvyčajné. V žiadnych dostupných prameňoch sa už nenachádza. Vysvetlenie spočíva v predpoklade, že bol nositeľom duálneho mena, podobne ako u neskorších panovníkov v Asýrii (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 43) alebo medzi chetitskými a mitanskými vládcami. Pôvodne mohol mať meno churritské a to akkadské získal až po intronizácii. Podľa inej verzie mohol byť synom Tar'am-Agade (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 40, 43). Túto variantu podporuje chronológia a tzv. dynastický program Uknítum naznačujúci následníctvo jej syna (pozri nižšie), čo by znamenalo, že aj syn Tar'am-Agade mohol na tróne vystriedať svojho otca (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 43). Ak existovalo skutočne synovstvo Išar-kíniuma voči Tar'am-Agade, jeho starým otcom bol potom Narám-Sín (porov. Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 40, 43).

Stratigrafická vrstva, kde sa Išar-kíniumov odtlačok našiel, je neskoršej fázy ako vrstvy Tupkiša a Tar'am-Agade. Za predpokladu, že Tar'am-Agade zaujala miesto v Urkeši počas vlády Narám-Sína, je prípustné zaradiť Tupkiša na úplný začiatok panovania Narám-Sína, prípadne skôr a Išar-kíniuma neskôr (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 40; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 75, 76; 2002b: 12–13, 27; Buccellati 2003: 47).

Počas jednej z výskumných sezón v Tell Mózáne boli v oblasti F1 objavené dve klinopisné tabuľky (F1.121, F1.122) situované na území zvyškového obydľia (pozri Milano et al. 1991). Datované sú do staroakkadského obdobia (Milano et al. 1991: 6, 14, 21, 22, 25; Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 391; 1997a: 62), približne do obdobia vlády Išar-kíniuma a zaznamenávajú zoznam osôb s menami, povolaniami a v niektorých prípadoch aj s ich pôvodom (Milano et al. 1991: 22). Z celkového počtu 20 antroponým je v najväčšom množstve zastúpených osem

akkadských, tri až päť je churritských a ostatné mená sú neistej proveniencie, i keď niektoré z nich sú v staroakkadských textoch doložené (Milano et al. 1991: 26). Churritská onomastika je zastúpená menami *Ú-na-ap-šè-ni*, *Šè-ni-za-sa-am* a *'A-WA-tu-ri* a možno aj mená *Šu-pa-è* a *Zi-ra* sú churritské (Milano et al. 1991: 26).<sup>41</sup> Zo všetkých churritských mien je len meno Unap-šenni zmienené i v neskorších obdobiach, čo naznačuje isté rozdiely medzi churritskou onomastikou v 3. a 2. tisícročí pred n. l. (Milano et al. 1991: 26).<sup>42</sup> Massimo Maiocchi (2011: 200) naznačil, že tento zoznam mohol byť zhotovený v churritskom jazyku, podobne ako vyššie uvedená tabuľka s poľnohospodárskou taxáciou.

### 3.5 Šatar-mat a Atal-šen

Šatar-mata (asi 2100 pred n. l.) je možné zaradiť ako ďalšieho vládcu v poradí. O jeho osobe je známe len to, že bol Atal-šenovým otcom (asi 2100 pred n. l.), ktorý s určitosťou vládol v Urkeši. Obaja majú churritské mená. Atal-šen nechal zhotoviť v akkadskom jazyku tzv. Sámarrskú tabuľku (AO 5678; pozri nižšie) (pozri Frayne 1997: 461–462, E3/2.7.2; pozri tiež Salvini 1998: 105–106; Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 63–64), kde voči Šatar-matovi vyjadruje svoj synovský vzťah, z čoho následne vyplýva, že s najväčšou pravdepodobnosťou rovnako pôsobil v Urkeši ako panovník i Šatar-mat (porov. Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 76). Tabuľka bola pôvodne umiestnená do staroakkadského obdobia, no v súčasnosti je zaradená do fázy pred, alebo na začiatok dynastie Ur III.

Atal-šen je v nápise označený ako LUGAL *Urkiški ù Nawar<sup>ki</sup>* „panovník Urkeša a Navaru“ (pozri Frayne 1997: 461, E3/2.7.2, r. 6–8). Nie je tu už použitý titul *endan*, špecifický pre predchádzajúcich vládcov, ale sumerská hodnosť LUGAL. Totožné titulovanie prináleží aj jeho predchodcovi Šatar-matovi. Sumerský titul v Urkeši nie je použitý prvýkrát, doložený je už v súvislosti s Tupkišom.

Z geopolitického hľadiska je významnou časťou nápisu miesto, kde sa Atal-šen spája s Urkešom a Navarom ako vládca. Okrem toho je tu uvedená i lokalita Chalvalum, kde mal byť Atal-šenom postavený chrám pre boha, ktorého meno bolo zapísané prostredníctvom logogramu označujúceho Nergala. Sporné je toponymum Navar. Stále nie je isté, či je možné asociovať Navar so starovekým mestom Nagar, lokalitou v južnej časti chábúrskeho regiónu, alebo ide o úplne iné mesto, eventuálne označenie pre región.<sup>43</sup>

41 K analýze mien pozri Milano et al. 1991: 23–25.

42 Lucio Milano tu ešte nemal informácie o neskoršom objave pečatného odtlačku Zameny, ktorej meno sa spolu s menom Unap-šenni neskôr vyskytuje napr. v Mari či Nuzi, i keď v trocha pozmenenej podobe (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 197–198).

43 K otázke lokalizácie Navaru pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 33; 1997b: 92; Frayne 1997: 457–459; Salvini 1998: 108–110; Buccellati 1999: 241–242.

Od vládcov Apumu (Tell Lejlán) a Kachatu (Tell Bari) je známa zmluva, v ktorej je zmienka o dvoch homofónnych mestách s názvom Navar, keďže teritórium Kachatu je tu klasifikované ako krajina „medzi Navarom a Navarom“. Jedno mesto sa mohlo nachádzať na juhu, zatiaľ čo druhé severne od Tell Bari (Eidem 1987–1988: 116). Ak bude južné mesto identifikované s lokalitou Tell Brák, severné môže byť stotožnené s Navali, ktorého zmienka pochádza z Tell Lejlánu, a ktoré by mohlo byť novoasýrska Nabula v regióne Girnavaz (Donbaz 1988: 5; Salvini 1998: 110; Sallaberger 2007: 432 vrátane pozn. 88). Práve Navar na severe by mohol byť Atal-šenov Navar (Salvini 1998: 110). Aj Marc Van De Mieroop (2010: 80) považuje Navar v Atal-šenovom titule za mesto, keď sa zmienil, že politický celok tohto panovníka bol pomenovaný podľa dvoch hlavných miest, t. j. Urkeša a Navaru.

Je tu ešte možnosť, že Atal-šenov Navar je skôr oblasť severných vysočín, ako by to malo byť mesto Nagar. Titul „panovník Urkeša a Navaru“ by tak odkazoval na hlavné mesto a jeho zázemie podobne, ako je to s titulom LUGAL *Mari*<sup>ki</sup> *ù māt Hana* (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 33; 1997b: 92; Buccellati 1999: 241). Takáto dichotómia medzi mestom a regiónom (zázemím) nie je zaznamenaná na juhu v Mezopotámii, pretože zázemia regiónov miest, akými boli Ur alebo Kiš, nepracovali s touto dvojdielnosťou, čiže označenie Ur a Kiš zahŕňa samotné mesto aj jeho zázemie zároveň (Buccellati 1999: 241–242). Na druhej strane, uvedená dichotómia je bežnou súčasťou panovníckych titulov v centrálnych a severných častiach Sýrie a Mezopotámie (Buccellati 1999: 241).

Toponymum Namar, ktoré môže byť interpretované ako neskoršia vývojová fáza termínu Navar, je doložené z kassitského obdobia, pričom je tu klasifikované ako región (KUR *Namar*, *qaqqar* KUR *Namar*). Táto zmienka taktiež poukazuje na predpoklad, že Navar by nemal byť identifikovaný s mestom (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 33).

Pokiaľ ide o Chavalum, ten sa mohol nachádzať v západnej časti chábúrskeho regiónu a možno ide o starobabylonskú lokalitu Kavila (Edzard, Farber a Sollberger 1977: 71; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 64).

Spofahlivý výklad Atal-šenovho titulu síce nie je momentálne možné urobiť, ale každá z vyššie uvedených alternatív znamená výraznú teritoriálnu rozlohu *mestského štátu* Urkeš, a zároveň politickú moc jeho panovníka. Na rozdiel od svojho syna je Šatar-mat v Sámarrskej tabuľke označený len ako LUGAL, Urkeš i Navar tu uvedené nie sú. Predpokladám preto, že o expanziu churritského politického útvaru sa zaslúžil samotný Atal-šen a okrem Urkeša mu patril aj Chavalum a „problematický“ Navar. Vznik takéhoto rozsiahleho celku mohol byť uskutočnený po vytratení sa akkadského vplyvu, keď začali vznikať politické útvary mimo oblasť Babylonie (Van De Mieroop 2010: 80).<sup>44</sup> Zdá sa, že po páde staroakkadskej

44 To, samozrejme, neznamená, že mesto, resp. mestský štát Urkeš, vznikol po páde staroakkadskej dynastie. Jednoznačne je doložené už predtým.

dominancie bola nadvláda Nagarú vo východochábúrskej oblasti vystriedaná práve urkeškou dynastiou (Sallaberger 2007: 450), čo by mohla naznačovať aj dlhšie pretrvávajúca architektonická monumentálnosť Tell Mózánu v porovnaní s lokalitou Tell Brak (Sallaberger 2007: 432).

### 3.6 Tiš-atal

Približne do rovnakého obdobia ako Šatar-mat a Atal-šen je umiestnený vládca (*endan*) Tiš-atal (asi 2100 pred n. l.) z Urkeša. Wilhelm (1989: 9) označil toto meno ako „typicky starochurritské meno“ a v podobnom duchu sa vyjadril aj Salvini (1998: 107). Počas svojej vlády nechal Tiš-atal zhotoviť tzv. Leví text (AO 19937, AO 19938, MMA 48.180; obr. 16–17; pozri nižšie) (pozri Frayne 1997: 462–464, E3/2.7.3.1; Wilhelm 1998; Wegner 2007: 232–236; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 31–33, 36–38; 2009: 58–63; Muscarella, in: Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 93–99; Wilhelm 1989: 11; Salvini 1998: 106–107), tiež odkazujúci na zasvätenie chrámovej stavby, tentoraz v Urkeši. Aj v tomto prípade bol určený božstvu, ktorého meno bolo zaznamenané logogramom pre Nergala. Z historického hľadiska je text unikátom, pretože predstavuje *najstarší* súvislý doklad churritského jazyka.

Pôvodne bol Leví text datovaný na koniec staroakkadského obdobia, až neskôr bolo jeho datovanie pozmenené do neskoršej fázy Ur III, čo je väčšinou bežne akceptované chronologické zaradenie. Buccellati a Kellyová-Buccellati (2001c: 75–76) nepokladajú túto periodizáciu za dostatočne presvedčivú a umiestnili panovanie Tiš-atala pred vládu Tupkiša, približne do obdobia 2300 pred n. l., no predsa priznali akúsi neistotu tohto zaradenia. Neskôr zase autori uviedli, že možno práve Tiš-atal bol ten neznámy *endan*, ktorý bol v manželskom vzťahu s Tar'am-Agade, a to vzhľadom na to, že Leví text nepochádza z obdobia pred panovaním Narám-Sína (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 62 vrátane diagramu na s. 41). Aj Milano et al. (1991: 16) sa zmienil, že Leví text môže byť o niečo starší ako Sámarrská tabuľka, čo by vládu Tiš-atala posunulo pred tú Atal-šenovu.

Okrem urkeškého Tiš-atala je z 21. stor. pred n. l. doložený i Tiš-atal z Karacharu (pozri nižšie) a do tretice Tiš-atal z Ninive. Podľa Roberta M. Whitinga (1976: 177) je možné, že Tiš-atal z Urkeša a Tiš-atal z Ninive predstavujú jednu a tú istú osobu. Ďalej dodáva, že predtým ako Šú-Sín (2037–2029 pred n. l.) obsadil Ninive, bolo toto mesto súčasťou „Tiš-atalovho Urkeša a Navaru“. Churritský panovník tak mohol kontrolovať územie rozprestierajúce sa od Urkeša a Nagarú na západe, po Ninive na východe. Toto tvrdenie môže byť podporené už zmienným titulom „panovník Urkeša a Navaru“, ktorým disponoval Atal-šen. To však len v prípade, ak Tiš-atalova vláda nasledovala po Atal-šenovej.

Inú kombináciu v rámci týchto mien ponúka Wilhelm (1989: 11–12). Považuje za nepravdepodobné, že Tiš-atal z Urkeša bol ten istý, ako jeho náprotivok v meste Karachar, lebo vzdialenosť medzi obidvoma regiónmi je veľmi veľká. Podľa Dominique Collonovej (1990: 129–130) sú zase karacharský a ninivský Tiš-atal identickí, no Salvini (1998: 107) oponuje, že v poslednom storočí 3. tisícročia pred n. l. bolo toto meno v oblastiach osídlených Churritmi bežné, a teda nie je možné tvrdiť, že ide o rovnakú osobu.

### 3.7 Obdobie Ur III

Istý (azda) vládca Ann-atal (asi 2050 pred n. l.), s viac či menej lokálnym titulom LU,<sup>45</sup> je uvedený v spojení s Urkešom, o čom je k dispozícii zmienka z obdobia dynastie Ur III (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 33–34; 2001c: 76). Do tohto obdobia je zaradený aj ďalší (azda) panovník neznámeho mena, taktiež s titulom LU (asi 2050 pred n. l.), a jeho posol Enidagu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 33–34). Salvini (1998: 107–108) na margo fázy Ur III uviedol, že „pomerné časté opakovanie týchto svedectiev (o Urkeši; moja pozn.) poukazuje na dôležitosť tohto politického a náboženského centra, ktoré bolo spojené s Churritmi“. Uorskí panovníci nemali počas svojho pôsobenia kontrolu nad Urkešom, o čom mlčia i vojenské záznamy. Medzi Urkešom a urskou dynastiou sú však doložené kontakty diplomatického charakteru (Edzard a Farber 1974: 224; pozri tiež Frayne 1997: 457).<sup>46</sup> Dynastia Ur III dokonca nezískala politickú kontrolu ani nad chábúrským regiónom (Weiss a Courty 1993: 141). Z tohto obdobia pochádza tiež doklad o akomsi „ambasádorovi“ z Urkeša menom Ann-atal, ktorý môže, ale i nemusí predstavovať vyššie uvedeného Ann-atala (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 76).

V súvislosti s materiálnou kultúrou z Tell Mózánu už boli naznačené prepojenia Urkeša s transkaukazským regiónom. Spojenie spočívalo aj v obchodných kontaktoch, pričom Urkeš bol smerom zo severných horských oblastí na juh „vstupnou bránou“ takéhoto obchodu. K severným oblastiam bol situovaný najbližšie a mal tak možnosť kontrolovať karavány, prípadne obchodníkov pohybujúcich sa medzi severojuhom. Predmetom obchodu bol surový materiál, čiastočne spracovaný, ako meď alebo obsidián, prípadne drevo a polodrahokamy (Kelly-Buccellati 2004: 75). Z Anatólie napr. pochádza nádoba v podobe nahej ženy (pozri nižšie), čo dokazuje obchodnú činnosť Urkeša s touto oblasťou (Kelly-Buccellati 2004:

45 Označenia LU, ako aj LUGAL, boli možno použité ako logogram pre titul *endan* (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 75).

46 V jednom z nápisov je uvedené mesto Urkeš (Ur-gi<sub>4</sub>-iš<sup>ki</sup>) spolu s ďalšími lokalitami (pozri Frayne 1997: 300–301, E3/2.1.4.2, r. 6'), no text nie je v tejto pasáži dostatočne kontextovo explicitný a nie je zrejmé, akú udalosť popisuje. Navyše nie je ani isté, či ho priradiť Šú-Sínovi, alebo Narám-Sínovi (Sallaberger 2007: 429, pozn. 73).



75). V Tell Mózáne bolo tiež objavených 97 artefaktov z obsidiánu, ktorý podľa analýzy pochádza zo šiestich rôznych zdrojov vo východnej Anatólii, a to hlavne z obdobia pred 2200 pred n. l. (fáza 2) (pozri Frahm a Feinberg 2013b; Frahm 2014). Ďalej boli identifikované tri artefakty zo staroakkadského obdobia, vyrobené z vysoko kvalitného obsidiánu zo strednej Anatólie, nájdené na území paláca (pozri Frahm a Feinberg 2013a). Takáto variabilita zdrojov východoanatólskeho obsidiánu v rámci jednej lokality nie je doložená nikde v Mezopotámii, čo naznačuje kozmopolitný charakter mesta s odlišnými návštevníkmi alebo návštevníkmi s rôznymi trasami (Frahm a Feinberg 2013b: 1867, 1874, 1876). Presun obsidiánu môže signalizovať aj výmenu iných komodít, ako napr. kovov, tiež migráciu obyvateľstva, púte a pod. (Frahm a Feinberg 2013b: 1868, 1871, 1874). Po roku 2200 pred n. l. (fáza 3) nastáva redukovanie zdrojov, zo šiestich pretrvali len blízke dva a štyri sa vytratilí, čo by mohlo súvisieť s ďalekosiahlou krízou (Frahm a Feinberg 2013b: 1866, 1867, 1874, 1876). Redukcia obsidiánových zdrojov je časovo súbežná aj s vymiznutím transkaukazskej keramiky v Urkeši (Frahm a Feinberg 2013b: 1875, 1876).

Na konci 3. tisícročia pred n. l. je v chábúrskom regióne doložený kolaps viacerých lokalít, prejavujúci sa klimatickými a socio-politickými zmenami. Na tento jav upozornila medzi prvými skupina výskumníkov pod vedením Harveyho Weissa et al. (1993) v kontexte lokality Tell Lejlán, ale i akkadského politického útvaru. V súvislosti s rokom 2200 pred n. l. upozorňujú na výrazný nárast aridity a cirkulácie vetra, čo spôsobilo zmenu klímy a zhoršenie kvality pôdy. Toto všetko potom malo viesť k dezurbanizácii v širšom regionálnom rozsahu. Klimatické zmeny a civilizачný kolaps s dopadom na severnú Mezopotámiu a akkadské impérium sa stali predmetom debát aj vo viacerých ďalších štúdiách (pozri napr. Weiss a Courty 1993; Cullen et al. 2000; Weiss 2000; Wossink 2009).

Výskum s dôrazom na klímu, vegetáciu a chov dobytky, za účelom rekonštrukcie životného prostredia v 3. až 2. tisícročí pred n. l. sa uskutočnil aj v Urkeši, z čoho vzišli viaceré zaujímavé závery (pozri Deckers et al. 2010). Kým na väčšine lokalitách je po týchto udalostiach zaznamenané prerušenie osídlenia a celkový úpadok, na iných miestach kontinuálne pokračuje. Príkladom je Tell Mózán a Tell Brák. Dôvod, prečo tieto mestá neupadli, na rozdiel od lokalít, ako napr. Tell Lejlán, Tell Bejdar či Tell Chuéra, treba podľa Petera M. M. G. Akkermansa a Glenna M. Schwartza (2003: 285–286) hľadať v ich geografickej polohe: situovanie Urkeša v najsevernejšej časti chábúrskeho regiónu naznačuje jeho kontrolu obchodných tepien s meďou vo východnej Anatólii, odkiaľ z vysočín podľa všetkého prichádzala aj churritská populácia smerom na juh. Lokalita Tell Brák sa zase nachádzala na juhu chábúrskej planiny a mohla tak byť spojnicou s južnou Mezopotámiou.

### 3.8 Terru a Haziran

Poslední doložení vládcovia z Urkeša sú Terru a Haziran, ktorí boli pri moci v 18. stor. pred n. l. ako vazali panovníka Zimrí-Lima (1782–1759 pred n. l.), vládcu Mari. V archívoch Mari sa našli listy od obidvoch vazalov dokazujúce nespokojnosť obyvateľov Urkeša s cudzou vládou (Kelly-Buccellati 2004: 69; 2005b: 34; Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 146).<sup>47</sup> Terru a Haziran používali, rovnako ako Ann-atal a Enidaguov pán, titul LU. Haziran je jednoznačne amorejské meno, zatiaľ čo Terru je možno amorejského pôvodu, ale určite nie je churritské (Kelly-Buccellati 2004: 69, pozn. 15).<sup>48</sup> Amorejský etnický prvok sa teda presadil v Urkeši na elitnej úrovni, čo dosvedčuje minimálne jedno panovnícke meno. Otázkou zostáva, do akej miery tu boli Amorejci prítomní medzi bežným obyvateľstvom. Z konca staroakkadskej dynastie nie sú v onomastických dátach doložené žiadne amorejské mená, čo môže znamenať, že sa tu tento lingvistický prvok ani nenachádzal (Milano et al. 1991: 7). Ak tomu tak bolo, ich vplyv v tomto období ešte nezasiahol severochábúrsky región. Na druhej strane, nie je možné vytvárať definitívne závery o etnickom zložení len na základe obmedzeného počtu osobných mien. Walther Sallaberger (2007: 446, 450) naznačil, že medzi staroakkadským obdobím a obdobím Ur III bola chábúrska mestská a agrárna sféra záležitosťou Churritov, zatiaľ čo pláne boli obývané najmä Amorejcami venujúcimi sa pastierstvu. Zmienka o obidvoch marijských vazaloch každopádne naznačuje stratu politickej autonómie, i keď „churritské povedomie“ sa určite úplne nevytratilo.

Veľmi stručné zmienky o Urkeši sa potom nachádzajú i v ďalších niekoľkých textoch svedčiacich o geopolitickom vplyve Mari, prípadne v spojení s lokalitami Tell Čagar Bázár a Tell Lejlán (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 34–35).

### 3.9 Postupný úpadok mesta

Od začiatku 2. tisícročia pred n. l. prešiel postupne Urkeš značnými zmenami. Z geopolitického hľadiska zohrával v chábúrskej oblasti len málo významnú úlohu (Buccellati 1998: 31). Z chábúrskeho a mitanského obdobia sú ešte na území Tell Mózánu známky po osídlení, ale rozloha mesta sa znižuje, čo sa prejavuje aj v jeho demografickom vývoji, pričom sú v tejto súvislosti badateľné izolované známky osídlenia. Je veľmi pravdepodobné, že v tejto fáze bolo mesto Urkeš pod kontrolou vládcov Mitanni, keďže chábúrska oblasť je považovaná za ich centrum.

47 Konkrétnejšie k udalostiam počas ich pôsobenia pozri <<http://www.urkesh.org/abstracts/913Kuppe.htm>>.

48 Všetky predošlé známe mená urkešských panovníkov, s výnimkou Išar-kínuma, sú jednoznačne churritského pôvodu.

Mitanské obdobie je tým finálnym obdobím, kedy je lokalita osídlená. Jeho posledná vrstva je už poznačená eróziou. Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (2005: 44; pozri tiež Buccellati 2013: 90) sa domnievajú, že dôvod, prečo mesto kontinuálne nenadviazalo na postmitanskú dobu, je religiózneho charakteru: churritské náboženstvo bolo odlišné od mezopotámskeho a keď prešlo mitanské územie pod kontrolu Asýrie, tá sa neprezentovala len politickým a militaristickým imperializmom, ale aj kultúrnym. Asýrska religiózna ideológia nedokázala absorbovať churritskú koncepciu a Urkeš už nemal priaznivcov pre svoje rituály. Predložené tvrdenie považujem za príliš redukcionistické, i keď nie je možné vylúčiť, že odlišný kultúrny aspekt mohol zohrať svoju úlohu pri postupnom úpadku mesta. No predsa je nutné vziať do úvahy aj iné faktory, majúce zásadný vplyv na zmeny (napr. politické, ekonomické, zmena obchodných ciest a pod.). Problém spočíva v absencii relevantných prameňov, ktoré by tieto procesy mohli objasniť. Rozdielnosť asýrskej a urkešskej religiozity nie je dostatočným vysvetlením, čoho dôkazom sú i mnohé akkadské vplyvy (okrem iného religiózne) doložené z lokality Tell Mózán. Religiózny koncept v Urkeši preto nebol rezistentný voči vonkajším vplyvom, práve naopak, badateľná je v tomto smere symbióza.

Mesto bolo opustené okolo roku 1300 pred n. l. a už nikdy nebolo opätovne osídlené. Zachovala sa tak kohézia mesta v rámci urbanistického plánu, na rozdiel od iných lokalít z rovnakého obdobia (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 141). Zostáva len konštatovať, že Urkeš bol do posledných storočí svojej existencie sakrálnym centrom (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 44). Možno mal funkciu oficiálnej svätyne mitanských panovníkov, čo by mohlo vyplývať z jeho polohy medzi dvoma dôležitými mestami, Vaššukanni na západe a Ta'idu na východe (Buccellati a Kelly-Buccellati 2014: 445). Dokladom významnosti Urkeša sú churritské mytologické texty z druhej polovice 2. tisícročia pred n. l., kde figuruje ako sídlo churritského boha Kumarbiho (pozri nižšie).

# 4 CHRÁM CHURRITSKÉHO BOHA (KUMARBIHO?)

## 4.1 Deskripcia chrámovej terasy<sup>49</sup>

Chrám v Urkeši bol situovaný na chrámovej terase tvorenej niekoľkými architektonickými prvkami (obr. 18). Základňa pozostávala z dolného mierneho svahu, vyvýšeného okolo 2 metrov medzi úrovňou námestia (*plaza*) a kamenným obkladovým múrom obklopujúcim terasu po vonkajšej strane. Od muriva viedlo až na vrchol terasy (predpokladané) vnútorné jadro v podobe ďalšieho mierneho svahu zakrytého vodovzdorným náterom a čiastočne tehľami. Z južnej strany viedlo z námestia monumentálne schodisko obklopené z každej strany lichobežníkovou plochou zužujúcou sa smerom nahor (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 37; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 31–32), čiže pretínalo dolný svah, obkladový múr po obvode, ako i ďalší mierny svah. Obkladový múr bol 3 metre vysoký<sup>50</sup> a medzi námestím a podlahovou úrovňou chrámu na vrchole terasy bol rozdiel 13 metrov (Buccellati, F. 2010: 71).<sup>51</sup> Podlahová topografia chrámu naznačuje interiérový priestor o veľkosti 9 x 16,5 metra a svojím plánovaním pripomína chrámy v Eble a Tell Chuére (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 390).

Najstaršia fáza chrámovej stavby pochádza približne z polovice 3. tisícročia pred n. l. (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 390; 2001a: 19–20; 2005: 32, 36;

---

49 Súčasný obraz chrámovej terasy je založený na rekonštrukcii, keďže len niektoré časti stavby boli odkryté. I tak je táto rekonštrukcia považovaná za relatívne presnú, a to na základe dostatočného počtu záchytných bodov (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 31).

50 Je možné, že múr bol vysoký minimálne 5 metrov; k bližšiemu zdôvodneniu pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 31–32, 36.

51 Kontra Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 36, ktorí namiesto 13 metrov uvádzajú výšku (medzi chrámom s terasou a zemou) až 25 metrov, čo je naozaj priepastný rozdiel.

2009; Buccellati 1998: 18, 19; 2010b; Buccellati, F. 2010: 72, 73). Východiskom pre datovanie bola rádiouhlíková metóda merania (Buccellati 1998: 18) a nálezy pečatných odtlačkov a keramiky (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001a: 19–20; pozri tiež Buccellati, F. 2010: 72). Sú ale indície, že chrámová terasa a chrám boli využívané už skôr (Buccellati 1998: 19; Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 36; 2009: 38, 41; Buccellati, F. 2010: 72). (1) Pod odkrytým schodiskom boli objavené kamenné schody slúžiace schodisku ako základ, tzn. že boli staršieho dáta. (2) Základ chrámovej terasy, ktorá bola v staroveku okolo 12 metrov nad úrovňou zeme, spočíval na vyvýšených, umelo vytvorených podkladoch. Nešlo o vyvýšeninu vytvorenú prírodným procesom, čo vylučujú materiálne nálezy. Umelá vyvýšenina spolu so schodmi predchádzajúcimi neskoršie schodisko, mohli byť súčasťou chrámu vo svojej skoršej fáze, datovanej do včasného ranodynastického obdobia III (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 38). Zdá sa, že stavba má dokonca ešte staršiu fázu, datovanú na začiatok 3. tisícročia pred n. l., prípadne do tisícročia predtým (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 36; 2007: 148–149; 2009: 38, 68–69 vrátane pozn. 30; 2014: 441, 442, 448–450; Buccellati 2010b: 90–92, 99; Kelly-Buccellati 2010a).

Okolo roku 1800 pred n. l. bolo námestie z južnej strany blokované konštrukciou na zadržiavanie vody tečúcej z chrámovej terasy. Sedimenty tak zakryli povrch námestia skoro po vrchol dolného svahu (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 37–38, 47–48, 55). Keď postupná sedimentácia pokryla z veľkej časti aj obkladový múr a schodisko, bola okolo roku 1400 pred n. l. vo vrchnej časti schodiska vybudovaná nová konštrukcia (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 38). Kontinuita chrámu je tak doložená až do mitannského obdobia, kedy mesto postupne zaniká (pozri Buccellati 2010b: 94–98; Buccellati a Kelly-Buccellati 2014: 445–446).

V priestoroch chrámu bola objavená socha leva z vápenca (pozri Kelly-Buccellati 1990: 127; 1998: 39–40; Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 391; 2009: 60), stvárnená v polohe ležmo s nepravidelne znázornenou vyrytou srstou. Jej hlboko vysekané očnénice mohli byť pôvodne inkrustované a datovaná je približne do obdobia 2435 pred n. l. (+/- 60 rokov) (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995a: 391; Kelly-Buccellati 2013: 161).<sup>52</sup> Našla sa v blízkosti oltára a môže preto predstavovať idol božstva uctievaného v chráme (Kelly-Buccellati 1998: 40), presnejšie jeho zástupný symbol či atribút.

Pozornosť bola upriamená aj na ideologický aspekt chrámu, ktorý mal za účel zdôrazniť vzdialenosť medzi ľudskou a božskou sférou (pozri Buccellati, F. 2010: 75–78; Buccellati 2010b: 102–106) a zo symbolického hľadiska pripodobniť štruktúru muriva k horám na severe (pozri Buccellati 2009; 2010b: 93–94; Buccellati a Kelly-Buccellati 2014: 453–458).

Očakávanie, že v objekte identifikovanom ako chrám sa musel konať kult, čiže mal náboženský význam, je namieste. Do popredia sa tak dostáva prvá výskumná otázka: Prostredníctvom ktorých znakov v materiálnej kultúre možno predpokla-

<sup>52</sup> K datovaniu pozri tiež Kelly-Buccellati 1990: 127; Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 60.

dať religióznu charakteristiku tejto stavby? Ako riešenie ponúkam aplikovanie Renfrewových indikátorov rituálu uvedených vyššie v prvej kapitole. Šesť z nich je možné stotožniť s chrámovou stavbou, v zastúpení všetkých štyroch kategórií:

Sústredenie pozornosti:

1. (2) Vykonávať sa môže v špeciálnych budovách so sakrálnou funkciou, ako napr. chrám alebo kostol.
2. (3) Konštrukcia a vybavenie môžu byť architektonickým prvkom ako zabudovaná súčasť príslušenstva (napr. oltáre, lavičky, kozuby), ale súčasťou býva aj pohyblivé vybavenie, ako napr. svietidlá, gongy a zvony, rituálne nádoby, kadidelnice, textilie ako súčasť oltára a všetko rituálne náčinie.

Hraničná zóna medzi týmto a druhým svetom:

3. (5) Rituál môže mať črty verejného predvádzania, ale môže ísť aj o skryté mystériá, ktorých prax bude reflektovaná v architektúre.

Účasť božstva:

4. (7) Božstvo alebo božstvá môžu byť reprezentované kultovým obrazom či v abstraktnej forme, ako napr. kresťanský symbol *chí-ró*.
5. (8) Rituálne symboly niekedy ikonograficky súvisia s uctievanými božstvami a mýtmi, ktoré sú s nimi asociované. Môže byť využitý zvierací symbolizmus s konkrétnymi zvieratami, ktoré súvisia s konkrétnymi božstvami alebo silami.

Participácia a obetovanie:

6. (16) Môže byť vynaložené veľké bohatstvo a zdroje pri samotnej konštrukcii a jej príslušenstve.

Chrám v Urkeši, spolu s chrámovou terasou, predstavuje špeciálnu budovu s náboženským využitím, čo dosvedčuje aj oltár. Je zrejmé, že chrám bol významnou súčasťou kultu a rituálov, či už verejného alebo neverejného typu. Ku chrámu patrí aj božstvo reprezentované zvieracou symbolikou, teda predpokladaným idolom leva a s chrámom je spojený tiež Leví text ako súčasť dvoch levích sôch (pozri nižšie). Chrámová stavba v Urkeši bola na miestne pomery zaiste veľkolepou dominantou a náklady na jej výstavbu či prestavby nemohli byť zanedbateľné.

## 4.2 Leví text

Leví text je datovaný do 21. stor. pred n. l. a nielenže je najstarším písomným prameňom v churritskom jazyku, ale zároveň má neoceniteľnú výpovednú hodnotu z hľadiska dejín, ako i religiozity Urkeša, lebo poskytuje pohľad na raný churritský panteón. Obidva levy, na ktorých bol text zaznamenaný, boli zakúpené v roku 1948 na trhu v Tell Amude v Sýrii, nachádzajúcej sa neďaleko Tell Mózánu. V súčasnosti sú uložené v Múzeu Louvre v Paríži a v Metropolitnom múzeu umenia v New

Yorku. Artefakty neboli objavené v Tell Mózáne *in situ*, ale je veľmi pravdepodobné, že pochádzajú z churritskej lokality a boli depozitom v urkešskom chráme (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 32, 36–38; 2009: 58–63). Nápis na soche v Louvri je výrazne poškodený, no v lepšom stave sa zachoval na vápenčovej tabuľke, ktorá tvorí súčasť tejto sochy. Ako nosič nápisu slúžil aj druhý lev v Metropolitnom múzeu umenia. I keď je opäť fragmentárny, je zjavné, že predstavuje kópiu textu z vápenčovej tabuľky. Leví text tak vo svojej podstate pozostáva z troch identických nápisov.

Znenie textu je nasledovné:

*Ti-iš-a-tal en-da-an Ur-kiš<sup>ki</sup> pu-ur-li* <sup>d</sup>PIRIG.GAL *pá-'à-áš-tum pu-ru-li a-di-'à-al-li* <sup>d</sup>Lu-ba-da-ga-áš *ša-ak-ru-in e-me-ni tá-áš-pí-'à-al-li* <sup>d</sup>Lu-ba-da-ga-áš *tá-áš-pu-in* AN *ha-wa-'à-a ha-su-e-in* <sup>d</sup>NIN *Na-gàr<sup>ki</sup>* <sup>d</sup>UTU-ga-an <sup>d</sup>IŠKUR *e-me-ni tá-áš-bi-'à-al-li in-u-be i-na-u-be* SI(?)*-ti-in*

Tiš-atal, panovník Urkeša, postavil chrám boha <sup>d</sup>PIRIG.GAL. Nech boh Lubadag (Nupatik) ochraňuje tento chrám. Rovnako ako ten, kto zničí ho, nech boh Lubadag (Nupatik) zničí (ho). Nech boh(?) (počasie) nevypočuje jeho modlitbu. Nech Pani Nagaru, boh slnka (a) boh búrky(?) [...] toho, kto zničí ho.

(Frayne 1997: 462–464, E3/2.7.3.1)

Lubadag (<sup>d</sup>Lu-ba-da-ga-áš) predstavuje archaický tvar Nupatika (Salvini 1998: 107)<sup>53</sup> a podľa všetkého bol súčasťou starobylého panteónu Churritov. Jeho bližšia charakteristika ako i genealógia sú neznáme, no jeho kult je doložený aj v Chattušaši a Ugarite (Wilhelm 1989: 53). V Malej Ázii patrila medzi apotropaické božstvá a bol spojený s bohom vojny Aštubim a Tešupom, bojujúcim proti Kumarbiho genealogickej línii (Popko 1995: 100) v cykle o Kumarbim (pozri nižšie). Všetci uvedení bohovia boli členmi churritského panteónu. V nápisu má Lubadag apotropaickú funkciu, keď má ochraňovať chrám, ale aj trestajúcu, a preto plní významnú úlohu.

Predpokladaného boha počasie, ktorý má v texte figurovať, uvádza v jednom z prekladov aj Wilhelm (1989: 11). Ak ide o boha počasie, vynára sa otázka, či je týmto bohom konkrétne churritské božstvo. V neskoršej štúdiu už toto miesto Wilhelm (1998: 119, 120, r. 15; 137–138) preložil ako DINGIR-[S]Ú<sup>??</sup> „[jeh]o<sup>?</sup> Boh“, čo evokuje anonymné osobné božstvo, ktoré v prípade trestu nevypočuje prosebníka.

Pani Nagaru (<sup>d</sup>NIN Na-gàr<sup>ki</sup>) je asi jediná bohyňa doložená z urkešského panteónu. Jej meno, resp. epitetón naznačuje vzťah s Nagarom a keďže bola známa aj v urkešskom prostredí, kultový dosah tejto bohyne bol pravdepodobne v širšom regióne hornej Mezopotámie. Trestajúca úloha v texte svedčí o jej prominentnom postavení.

Zápis <sup>d</sup>UTU-ga-an prekladá Wilhelm (1998: 119, 120, r. 19; 140–141) spolu so Salvinim (1998: 107) ako „Šimige“, čo bol churritský boh slnka. Fonetický komple-

53 Alfonso Archi (2002b: 21) uvádza namiesto Lubadaga Lugalbandu, mýtického sumerského panovníka z Uruku.

ment *-ga-an* naznačuje využitie sumerogramu <sup>d</sup>UTU na zápis churritského boha slnka (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 63). Šimigeho presadzuje napr. aj Archi (2002b: 21; 2013: 7). Boh slnka v Mezopotámii dozeral na právo a spravodlivosť, a tak je tu Šimigeho úloha odôvodnená.

Posledný zmienený boh v nápise je zaznamenaný ďalším sumerogramom <sup>d</sup>IŠKUR, t. j. označením boha búrky. Domnievam sa, že tento logogram predstavuje Tešupa (porov. Archi 2002b: 21; 2013: 7; Wegner 2007: 235).

Ako najpodstatnejší prvok Levieho textu sa, v kontexte tu riešeného tematického celku, javí meno <sup>d</sup>PIRIG.GAL „Veľký lev/Veľká levica“.<sup>54</sup> I keď Douglas R. Fryane použil pri transliterácii Tiš-atalovho textu tento logografický zápis a zohľadnil ho aj v preklade, v súčasnosti je už na tomto mieste akceptovaný logogram <sup>d</sup>KIŠ.GAL, označujúci boha Nergala (pozri napr. Wilhelm 1989: 11; 1998: 119, 120, r. 5; 124–125; 2015: 418; Salvini 1998: 107; Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 59, 63), prípadne <sup>d</sup>NERI.GAL (Wegner 2007: 232, r. 5). Na nasledujúcich stranách bude rešpektovaná práve logografická forma <sup>d</sup>KIŠ.GAL.

K Veľkej levici Vyacheslav V. Ivanov (1998: 151) poznamenal, že pokiaľ pripustíme jej asociovanie s Urkešom, môže byť Tupkišov lev a hviezda zaznamenaná na glyptike Uknítum súčasťou ikonografie Inanny/Ištar. Tiš-atalove levy môžu potom reprezentovať bohyňu a logogram <sup>d</sup>PIRIG.GAL treba čítať ako Šauška. Ako je známe, bohyňa Šauška je churritským ekvivalentom Ištar. Obe sú spájané s Pirinkir, ďalšou bohyňou známou z churritského prostredia z 2. tisícročia pred n. l. Asociovaná býva s koňmi, a práve modely koní boli pri archeologickom výskume v Tell Mózáne objavené neďaleko chrámu. Táto tradícia tak môže siahať až do obdobia Urkeša (Ivanov 1998: 148–152).

Domestikácia koní asi nebola v Urkeši neznáma, no i tak má Ivanovova interpretácia medzery, ktoré v dôsledku chýbajúcich dát nie je možné doplniť. Predpokladám, že v skutočnosti sa za logogramom <sup>d</sup>KIŠ.GAL, označujúcim Nergala, ukrýva churritský boh *Kumarbi*. Jemu bol chrám v Urkeši zasvätený a ide tak o tzv. *interpretatio Akkadika*. Túto hypotézu nezávisle navrhli aj Buccellati s Kellyovou-Buccellatiou (porov. Buccellati 2004: 212; 2005: 10 vrátane pozn. 5; 2013: 89, 90; Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 42; 2007: 142–143, 149; 2009; Kelly-Buccellati 2013: 150, 165)<sup>55</sup> a prikláňa sa k nej taktiež Federico Buccellati (2010: 79) a Wilhelm (2015: 418). Salvini (2000: 43) v súvislosti s odkazom na meno Nergala v texte uviedol, že v skutočnosti ide o „churritské božstvo asimilované so sumersko-akkadským Nergalom“. Aj Archi (2002b: 21; 2013: 8, 11) presadzuje churritského boha

54 Takisto Buccellati (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 32, 36) zmieňuje v úvodnej práci o výskume Tell Mózánu meno tohto boha v súvislosti s miestnym chrámom, od čoho neskôr upustil.

55 Pozri tiež <<http://www.urkesh.org/hi-links/571.htm>> „Typology – Texts – Royal inscriptions – r2 – Tiš-atal“, pozn. k r. 5. Treba poznamenať, že pôvodne Buccellati (Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 36) vylúčil identifikáciu Kumarbiho s božstvom, ktorému bol urkešský chrám zasvätený. Avšak v tej dobe považoval ešte za tohto boha už zmieneného <sup>d</sup>PIRIG.GAL.



a v novej publikácii uvádza ako možnosť Aštabiho. Avšak v porovnaní s Kumarbim považujem Aštabiho za menej vhodného aspiranta. Pokiaľ viem, o jeho spätosti s Urkešom nie sú žiadne doklady. Wilfred G. Lambert (1980: 60–61) dokonca predložil názor, podľa ktorého bolo Nergalovo meno všeobecné označenie pre podsvetné božstvá a tých bolo v Mezopotámii uctievaných hneď niekoľko, čo je vlastne tvrdením v prospech iného boha ako samotného Nergala v texte.

Hypotézu Kumarbiho chrámu založenú na identifikácii Nergala s Kumarbim podporujem piatimi nasledujúcimi argumentmi:

(1) Ako je z mytológie známe, Kumarbi disponoval chthonickou charakteristikou (pozri nižšie). Ak mal byť konkrétny boh z churritského prostredia z filologickej perspektívy identifikovaný s Nergalom, muselo sa tak udiť na báze spoločne prechovávaných charakteristických znakov a atribútov, čo sú azda najpodstatnejšie kritériá pri takomto procese. Mnohé podobné príklady identifikačnej praxe božstiev sú doložené na celom starovekom Prednom východe. Pri Nergalovi a Kumarbim sa dostávajú dostatočne do popredia primárne chthonické/podsvetné rysy, čo pokladám za prirodzené a prvoradé východisko pre ich predpokladané vzájomné stotožnenie v Urkeši. I keď o takomto procese nie sú žiadne písomné doklady, z nižšie uvedených dôvodov považujem ich identifikáciu za najpriateľnejšiu.<sup>56</sup>

(2) S Nergalom bol identifikovaný boh sídliači v Urkeši, keďže práve v tomto meste mu bola vybudovaná chrámová stavba. Kumarbi bol takýmto božstvom, čo priamo zaznamenáva „Spev o Striebre“ (pozri Hoffner 1998a: 49, §4.1; pozri nižšie), ale implicitne i „Spev o Ullikumim“ (pozri Hoffner 1998a: 57, §4). Aj z Ugaritu je v jednom churritskom texte doložené spojenie *Kmr̄b Ugr̄n Km̄n* „Kumarbi Urkeša a Kumme“ (KTU 1.44, r. 1–2, Dietrich a Mayer 1994: 74–75). Mesto Urkeš bolo jeho rezidenciou, bol teda jeho hlavným bohom, a pravdepodobne tu prekvital aj jeho kult (porov. Archi 2009: 215; Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 63).

(3) V mnohých regiónoch starovekého Predného východu používali miestni písaři mezopotámske logogramy na zápis mien svojich vlastných bohov, čo bol úzus zapríčinený značným mezopotámskym kultúrnym vplyvom. V tomto prípade to bol vplyv zo sféry písárskej praxe, čo nebol v Urkeši ojedinelý jav. Ak sú teda v Levom texte využité niektoré sumerogramy, neznamená to ešte, že v prostredí Urkeša musel existovať kult Utua či Iškura, čo sú bohovia klasifikovaní ako sumerskí. Je oprávnené za nimi hľadať ich churritských náprotivkov – Šimigeho a Tešupa. Tieto božstvá tvorili významnú súčasť churritského panteónu. Prečo by teda nemali byť známi už na konci 3. tisícročia pred n. l. a navyše v oblasti, kde mala populácia Churritov výrazné zastúpenie? Ekvivalent by sa preto mal ukrývať aj za menom Nergala a Kumarbi sa javí ako vhodný kandidát.

---

56 Na druhej strane, písomnými prameňmi je doložená identifikácia Kumarbiho s Dagánom (pozri Feliu 2003: 299–300; Archi 2004) a Enlilom (pozri Archi 2004).

(4) Leví text nie je záznamom predkladajúcim akýsi „čistý“ panteón z juho-mezopotámskeho prostredia, i keď by sa tak na prvý pohľad mohlo zdať. Dôkazom, že Tiš-atalov prameň predsa len ponúka niečo zo zloženia churritského panteónu *expressis verbis*, i keď stručne, je Lubadag a možno aj Pani Nagaru. Nemalú úlohu zohráva aj fonetický komplement *-ga-an* v súvislosti s bohom slnka. Na zápis Lubadagovho mena sú použité sylabogramy a je tak známe konkrétne churritské božstvo (resp. božstvo udomácnené v churritskom panteóne), bez otáznikov v súvislosti s jeho skutočným menom. Aj Pani Nagaru je označenie bohyne známej v chábúrskom regióne, ako už toponymum napovedá, a nie je preto dôvod hľadať pod jej menom sumersko-akkadský ekvivalent. Z bližšie neznámych dôvodov skrátka neboli tieto dve božstvá zapísané prostredníctvom sumerogramov. Možno neboli k dispozícii vhodné ekvivalenty. Je to náznakovitý dôkaz, že pisári kalkulovali s churritským panteónom, no nie dostatočne priamo, a pravdepodobne využili aj sumerogramy na záznam churritských mien. Znamená to, že pri zápise churritských božstiev v jednom texte boli využité rozdielne písárske praktiky.

(5) Posledný z argumentov súvisí s faktom, že text je písaný v churritčine (s výnimkou niekoľkých logogramov), čo môže tiež svedčiť v prospech churritského božstva ukrývajúceho sa za menom Nergala (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 63).

Idol leva a dve sochy tvoriace Leví text boli spojené s chrámom v Urkeši a zároveň sa dá predpokladať, že symbolicky aj s bohom interpretovaným ako Kumarbi. Symbolika leva je bohato doložená v písomných prameňoch, ako aj vo vizuálnej podobe na celom starovekom Prednom východe (pozri Strawn 2005) a svoju významnú funkciu ďalej v Urkeši zohrávala aj ako ideologická vizuálna reprezentácia na pečatných odtlačkoch vládcu Tupkiša a Išar-kínuma (pozri nižšie). Predložená hypotéza Kumarbiho chrámu nemusí byť definitívna a má aj svoje úskalia. Za jej hlavné nedostatky považujem fakt, že v súčasnosti nie sú k dispozícii texty spájajúce Kumarbiho s chrámom objaveným v Urkeši, resp. chrámom z Levieho textu, alebo akýkoľvek priamy doklad identifikácie Kumarbiho s Nergalom. I napriek tomu ju však v súčasnosti jednoznačne považujem za najvhodnejšiu interpretáciu problému, koho a prečo vlastne treba hľadať za teonymom Nergal.

### 4.3 Sámarrská tabuľka

Vznik tabuľky sa pohybuje medzi 22.–21. stor. pred n. l. a odkúpená bola na trhu so starožitnosťami v irackej Sámarre. Na tabuľke je zaznamenané:

<sup>d</sup>KIŠ.UNU.GAL LUGAL *Ha-WI-li-im*<sup>ki</sup> *A-tal-SI-en* <sup>r</sup>*re-um* <sup>ep-šum</sup> LUGAL<sup>r</sup> <sup>Ur-kiš</sup><sup>ki</sup> <sup>ù</sup> <sup>Na-wa-ar</sup><sup>ki</sup> DUMU *Sá-*<sup>r</sup>*dar-ma-at* LUGAL <sup>DÍM</sup> <sup>É</sup> <sup>d</sup>KIŠ.UNU.GAL *nir*<sub>x</sub> (GAZxNIR)<sup>r</sup> *ša-nin-ú-tim* <sup>ŠU</sup><sub>4</sub> DUB *šu-*<sup>r</sup>*a'-ti ú-šá-sà-ku* <sup>d</sup>UTU <sup>ú</sup> <sup>d</sup>INANNA <sup>NUMUN-šu</sup> <sup>li-il-qù-ta</sup>

#### 4 Chrám churritského boha (Kumarbiho?)

Ó boh Nergal, pán Chavalumu: Atal-šen, zdatný pastier, panovník Urkeša a Navaru, syn Šatar-mata, panovníka, (je) staviteľom chrámu boha Nergala, (boha), ktorý porazí protivníka. Rovnako ako ten, ktorý odstráni/zničí tento nápis, nech božstvá Šamaš a Eštar zničia jeho potomstvo.

(Frayne 1997: 461–462, E3/2.7.2)

Treba dodať, že Frayne vo svojom preklade opomenul autora tabuľky s churritským menom Šaum-šen (pozri Salvini 1998: 106; 2000: 36).

Opäť sú tu uvedené mená božstiev, avšak len výlučne vo forme logogramov. Nergal, tentoraz ako <sup>d</sup>KIŠ.UNU.GAL. Božstvo zapísané ako <sup>d</sup>UTU označuje boha slnka a <sup>d</sup>INANNA bohyňu „ištarského“ typu, ktorou bola v sumersko-akkadskom prostredí Inanna/Ištar, prípadne Eštar. Prvé dva zápisy mien bohov sa nachádzajú i v Tiš-atalovom texte.

Predpokladám, že aj za týmto druhým označením Nergala môže byť churritský boh, za bohom slnka Šimige a za poslednou bohyňou churritská Šauška (porov. Archi 2002b: 21; 2013: 7–8), ktorá mala v mytológii „ištarské“ atribúty (pozri nižšie). Opakovane by tak išlo o sumerogramy reprezentujúce churritské božstvá. Nie je isté, či aj tu Nergal predstavuje Kumarbiho, no domnievam sa, že tomu tak môže byť, čo nevyklúčili ani Buccellati a Kellyová-Buccellati (2009: 64). Či naozaj ide o interpretáciu členov churritského panteónu prostredníctvom panteónu sumersko-akkadského, je, v porovnaní s textom Tiš-atala, o niečo otáznejšie. Aj preto, že nápis nie je v churritskom jazyku, ale akkadskom, a absentujú tu churritské teonymy, čo je v predošlom texte aspoň sčasti zohľadnené. Presný pôvod Levieho textu a Sámarrskej tabuľky z pisárskej perspektívy je neznámy. Šaum-šenovo autorstvo nemá v tomto smere až takú výpovednú hodnotu. Jeho churritské meno nemusí na jednej strane nič vypovedať o churritskom kontexte, no na strane druhej je to aspoň minimálny doklad churritského prvku. Oba pramene mohli vzniknúť v odlišnom prostredí, s odlišnou pisárskou tradíciou a na ich vznik mohli vplývať ďalšie faktory, napr. spoločenské, historické, politické či ideologické. Okrem toho pochádzajú z odlišného obdobia, aj keď relatívne blízkeho. Sú síce spojené spoločným menovateľom, ktorým bol urkešský politický celok, no nemusí to nevyhnutne zaručovať ich obsahovú uniformitu.

V texte nie je jednoznačne uvedené, kde presne bol chrám Nergalovi postavený, ale keďže je tu mezopotámsky boh označený ako pán lokality Chavalum, malo by ísť zároveň o stavebnú lokalitu. Podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatovej (2009: 64 vrátane pozn. 27) nemusí zmienka o Chavalume znamenať, že tu bol chrám aj postavený a spojenie „pán Chavalumu“ môže predstavovať epiteton, čo sa javí ako závažný argument. Bádania sa ďalej pokúsili načrtnúť východiská, na základe ktorých by mala byť aspoň zvažovaná alternatíva, že Sámarrská tabuľka mohla byť súčasťou zakladacieho depozitu neskoršej vrstvy chrámu v Urkeši, ale

tiež východiská referujúce v neprospech spojenia tabuľky s urkešským chrámom (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 63–64).

Prikláňam sa k variante, podľa ktorého bol chrám vybudovaný v Chavalume. Chavalum predstavuje jedinú geografickú zmienku v texte a nie je v ňom žiadny iný náznak stavebnej lokality. Mesto Urkeš je o niečo menej pravdepodobnejšou možnosťou. Ak bude Chavalum akceptovaný, znamená to, že kult boha, ktorému boli zasvätené tieto stavby, mal silnú pozíciu v rámci politických hraníc Urkeša ako mestského štátu. To všetko za predpokladu, že Nergal predstavuje v prípade obidvoch textov jedného a toho istého boha – Kumarbiho.

# 5 CHTONICKÁ CHARAKTERISTIKA KUMARBIHO V CHURRITSKEJ MYTOLÓGII<sup>57</sup>

## 5.1 Cyklus o Kumarbim

Ide o konvenčné označenie skladieb, ktoré sú síce samostatné, ale zároveň spolu úzko súvisia. Sú dejovo prepojené bohmi Tešupom a Kumarbim reprezentujúcimi uranický a chtonický rod, ktoré medzi sebou vedú boje o nadvládu. Zdá sa, že prioritným zámerom skladieb bolo demonštrovať vládnucu pozíciu Tešupa v churritskom panteóne na úkor chtonických predstaviteľov, a to i napriek faktu, že Tešup nie vždy pôsobí odhodlane a neporaziteľne a potrebuje pomoc jemu naklonených božstiev. Naopak, zjavná je miestami jeho ustráchanosť až neschopnosť súperiť s nepriateľom.<sup>58</sup>

Texty tvoriace cyklus pochádzajú z Chattušašu, chetitskej metropoly, kde boli objavené ako súčasť miestneho archívu. Ich datovanie spadá do 14.–13. stor. pred n. l.<sup>59</sup> Okrem mnohopočetných textov nábožensko-literárneho charakteru bola súčasťou archívu aj korešpondencia, zmluvy či právne texty. Churritský jazyk zohráva v objavených prameňoch významnú úlohu, najmä v náboženských a literárnych textoch, tie rituálne nevynímajúc. V závislosti od obsahu cyklu je sekvencia skladieb stanovená Hoffnerom (1998a: 40–41; pozri tiež Polvani 2008: 620) nasledovná: „Spev o Kumarbim“, „Spev o bohovi LAMMA“, „Spev o Striebre“, „Spev o Che-

---

57 Kapitola 5 je upravenou a rozšírenou verziou už publikovaného článku (pozri Sedláček 2011b).

58 Nedá sa nepovšimnúť si analógie z Baalovského cyklu (pozri Wyatt 2002: 34–146), Baalove peripe- tie s Jammom (pozri KTU 1.1–1.2) a Mótom (pozri KTU 1.5–1.6), pričom posledný menovaný dokonca uštedril ugaritskému bohovi búrky smrteľnú porážku.

59 K ich vzniku, z hľadiska chronológie a geografie, pozri Archi 2009.

dammuovi“ a „Spev o Ullikummim“. <sup>60</sup> Sú však známe aj iné skladby radené do cyklu kvôli svojmu obsahu (pozri Archi 2009: 210–221) zameranému na získanie moci Kumarbiho a jeho potomkov na úkor Tešupa. Patrí sem „Spev o Eovi a Zvierati“ (pozri Archi 2002a), spev odkazujúci na boha Eltaru (pozri Polvani 2008), skladba o personifikovanej hore menom Vasitta (pozri Haas 2006: 159), „Spev o Mori“ (pozri Rutherford 2001), prípadne iné. Z praktického hľadiska by do cyklu mali patriť tie spevy, v ktorých sa Kumarbi snaží zbaviť Tešupa vládnucej pozície, no viaceré fragmenty naznačujú, že existovali početné spevy o prastarých bohoch ešte pred Tešupovou vládou (Archi 2009: 211). Či však nejaký zo spevov patrí do cyklu, je nakoniec i tak výsledok našich vlastných „hermeneutických potrieb“ (Archi 2009: 211). Pre potreby tejto publikácie som zvolil selekciu skladieb podľa Hoffnera, a to aj preto, že prehľadne zdôrazňujú opozíciu sfér, po obsahovej stránke sú najzrozumiteľnejšie a Kumarbi v nich zastáva významnú pozíciu.

Skladby z cyklu boli napísané v churritskom a chetitskom jazyku a predpokladá sa ich churritský pôvod so sýrsko-mezopotámskymi vplyvmi, na základe toponým, teoným a ďalších mytologických motívov (pozri Astour 1968). Je možné, že churritské mýty boli pôvodne napísané v akkadčine v mitanskom prostredí severnej Sýrie a až potom preložené do churritčiny v Anatólii, kde získal tento jazyk svoju prestíž (Wilhelm 1989: 58; pozri tiež Archi 2007: 201). Prenos niektorých churritských skladieb do chetitského jazyka sa mohol udiť orálne (pozri Archi 2007: 201; 2009: 209–210; Bachvarova 2016: 164). Mary R. Bachvarová (2016: 164, 258) predpokladá prienik churritských skladieb na chetitský dvor najprv počas starého chetitského kráľovstva a v druhej etape približne po roku 1400 pred n. l. Motívy z cyklu o Kumarbim sa dokonca mohli stať objektom vizuálneho stvárnenia, v prípade pečatného odtlačku z Nuzi (pozri Stein 1988) a zlatej vázy z Hasanlu (pozri Winter 1989; kontra Stein 2001: 154–156). Uvažuje sa napokon aj o rituálnej funkcii churritsko-chetitských literárnych skladieb, vrátane spevov z cyklu (pozri Bachvarova 2016: 49–52).

Zmienka o Kumarbiho rezidencii v Urkeši v cykle znamená, že s najväčšou pravdepodobnosťou tu prekvalifikoval taktiež jeho kult (pozri vyššie). Aj vďaka tomuto dokladu je možné vyvodiť niektoré hypotézy interpretujúce dáta urkešskej materiálnej kultúry, najmä pokiaľ ide o chrám, ale aj glyptiku. Najdôležitejšie sú v tomto smere Kumarbiho chthonické črty reflektované v cykle, čo bolo dôvodom jeho predpokladanej identifikácie s Nergalom v Urkeši (pozri vyššie). Za východisko pri riešení tejto kapitoly som zvolil dva Hoffnerove (1998a: 41; 1998b: 192) závery, ktoré považujem za zásadné:

Dvaja protivníci, Kumarbi a Tešup, sú z *opačných* (moja kurzíva) sfér. Kumarbi je podsvetný boh, zatiaľ čo Tešup je nebeský boh. ... Keď sa zhromažďí zoznam božstiev v tých-

60 K cyklu pozri najmä Hoffner 1998a: 40–65; pozri tiež Součková 1977; 1997; Haas 2006: 133–142, 144–147, 148–151, 153–175.

## 5 Chtonická charakteristika Kumarbiho v churritskej mytológii

to mýtoch, ktoré prejavili vernosť jednej strane alebo druhej, opozícia podsvetia a nebies je potvrdená.

Na margo Kumarbiho „biologických“ potomkov presvedčivo poznamenáva:

V každom postupnom „speve“ nový potomok zvyčajne preberá podobu monštra – drak Chedammu, bazaltový obor Ullikummi, násilný Striebro – usilujúc sa zosadiť Tešupa a znovu získať božský úrad vládca pre Kumarbiho líniu.

Pnutie medzi obidvoma genealogickými líniami je viac ako zrejmé a prejavuje sa v každej z predložených skladieb. Cieľom nasledujúcich strán je demonštrovať chtonický/podsvetný aspekt Kumarbiho a jeho rodu, tak ako sa prejavuje v cykle. Hlavná pozornosť bude preto sústredená osobitne na pasáže ozrejmujúce túto problematiku. Mytologické motívy, ktoré sa priamo tejto problematiky netýkajú, budú vynechané.

### 5.1.1 Spev o Kumarbim

Vo svojom úvode skladba zmieňuje primordiálne božstvá, ktoré majú načúvať nasledujúcemu príbehu. Patrí medzi nich Nara, Napšara, Minki, Ammunki a Ammezzadu a následne sú z rovnakého dôvodu vyzvaní aj Anu, Antu, Išchara, Enlil a Ninlil. Hlavným motívom skladby je popis generačnej výmeny bohov rozdelených do dvoch genealogických línii. Prvý vládol na nebesiach Alalu a Anu mu slúžil, ale v deviatom roku služby ho po boji zvrhol z trónu:

On (Alalu) utiekol pred ním a išiel dolu na temnú zem (t. j. do podsvetia; moja pozn.).  
Dolu išiel na temnú zem a Anu zabral jeho miesto na jeho tróne.

(Hoffner 1998a: 42, §3)

Keď sa Anu dostal k vláde, jeho služobníkom bol Kumarbi, ale situácia sa zopakovala:

V deviatom roku zahájil Anu boj proti Kumarbimu. Kumarbi, Alaluov potomok, zahájil boj proti Anuovi. Anu nemohol už dlhšie vydržať pohľad Kumarbiho očí. Anu vykĺzol z jeho (Kumarbiho) rúk a utiekol. Vydal sa na nebesia.

(Hoffner 1998a: 42, §4)

Kumarbi Anua prenasledoval na nebesia, odkiaľ ho stiahol za nohy a zahryzol sa mu do genitálií, pričom absorboval jeho spermatozoón. Nasleduje Anuov monológ, v ktorom Kumarbimu oznamuje, že týmto spôsobom do neho vložil

bremeno v podobe Boha búrky (t. j. Tešupa), rieky Aranzach (Tigris) a Tašmišua. Zmienení sú aj dvaja ďalší „desiví bohovia“, podľa všetkého A.GILIM a KA.ZAL.<sup>61</sup>

Keď Anu dorečil, vyšiel k nebesiam a ukryl sa.

(Hoffner 1998a: 43, §7)

Dej pokračuje ďalej, neskôr sa k moci určite dostal Tešup, čo má oporu i v ďalších spevoch, v ktorých je prezentovaný už ako vodca panteónu.

Sukcesia bohov v poradí Alalu – Anu – Kumarbi – Tešup predstavuje generačnú výmenu vo forme intronizácie a detronizácie. Keď je Alalu vystriedaný Anuom, odchádza zo svojej pozície do *podsvetia*. Po konflikte s Kumarbim zase odchádza Anu, ale tentoraz na *nebesia*, čo by mohlo reflektovať jeho funkciu *deus otiosus*. Anu je navyše akkadský boh nebies *par excellence*, jeho únik na nebesia je teda opodstatnený. Zatiaľ čo Alalu s Kumarbim sú súčasťou chtonickej línie, Anu s Tešupom predstavujú presný opak, pretože prináležia do uranickeho rodu (porov. Hoffner 1998a: 41; 1998b: 193). Aj keď Tešupa „porodil“ Kumarbi, ten bol oplodnený uranicným Anuom, preto je on „biologickým“ otcom boha búrky (porov. Hoffner 1998a: 77, pozn. 9). Kumarbi je zase priamo označený ako „Alaluov potomok“. Už v úvode cyklu sa vytvára rivalita a antagonizmus medzi obidvoma skupinami a kozmologickými sférami, čo pretrváva aj v ďalších skladbách. Alalu s Kumarbim môžu byť na základe svojej línie navyše charakterizovaní ako súčasť kategórie známej v churritsko-chetitskom kontexte pod označením „prastaré božstvá“, „starootcovské božstvá“ a „pekelné božstvá“ (Hoffner 1998b: 193). Inými slovami, ide o primordiálne božstvá (pozri Wilhelm 1989: 56–57; Archi 1990) uvedené aj v úvode spevu. Sú známe pod chetitskými označeniami *karuileš šiuneš*, *kattereš šiuneš* a *taknaš šiuneš*, v churritčine ako *ammati-na enna* a *enna durenna*, prípadne luvijsky *tatinzi maššaninzi*. Participujú i v niektorých rituáloch ako recipienti obetí (pozri nižšie) a v chetitských politických zmluvách vo funkcii svedkov (pozri Archi 1990). V skladbe „Spev o prepustení“ sedia po Tešupovej pravici v podsvetí ako účastníci hostiny (pozri Hoffner 1998a: 73, §36). Primordiálne božstvá pôvodne vládli, ale neskôr boli detronizované mladšími uranicnými bohmi a vyhostené do podsvetia, čo je typický churritský substrát chetitských predstáv (Hoffner 1998b: 193).<sup>62</sup> Nakoniec aj Alalu, potom, čo opustil trón, „išiel dolu na temnú zem“, čo je označenie pre podsvetie.

Alalu je tu prezentovaný ako zakladateľ chtonickej línie, čím zastáva vcelku významnú pozíciu. No zároveň z hľadiska deja je to len jednorazová záležitosť a v ďalšom priebehu cyklu už nevystupuje. Vie sa o ňom iba málo. Pravdepodobne má svoj pôvod v mezopotámskej tradícii, kde je známy ako Alla/Alala (Speiser 1942:

61 A.GILIM je logogram, ktorým sa zriedkavo zapisovalo meno babylonského boha Marduka. KA.ZAL je rovnako zápis prostredníctvom logogramu s významom „rozkoš“ (Güterbock 1977: 131).

62 Podobný koncept nie je úplne cudzí ani mezopotámskej tradícii.



99, pozn. 7; Prosecký 2010: 94, pozn. 51). V sumersko-akkadskom zozname bohov AN: *Anum* figuruje ako jeden z Anuových predkov (pozri Bottéro 2005: 95–96).

V texte z mesta Sippar, ktorý je súčasťou tzv. štandardnej babylonskej verzie „mýtu o Atrachasisovi“ (pozri Prosecký 2010: 253–319), vystupuje Alla ako vodca Igičov, skupiny vzbúrených bohov, ktorí musia vykonávať namáhavú prácu. Dožaduje sa boja a dokonca nabáda ostatných bohov, aby zabili vysokopostaveného Enlila. Nakoniec to však bol Alla, kto bol usmrtený. Jeho mäso a krv zmiešala bohyňa Nintu s hlinou a stvorila človeka, aby prebral pracovné povinnosti bohov.

V skladbe „Stvorenie ľudstva z krvi bohov“, tiež nazývanej „Stvorenie človeka“ (pozri Prosecký 2010: 93–96), rozhodla skupina bohov, Anunnakov, aby boli bohovia Alla zabití. Tak ako v predošlom prípade, aj tu je z ich krvi stvorené ľudstvo, aby vykonávalo prácu. Teonymum Alla je v pramennom texte uvedené duplicitne, čo znamená, že na stvorenie ľudského páru bolo asi nutné obetovať dvoch bohov (Prosecký 1997: 100–101, pozn. 2; 2010: 94, pozn. 51).

Jeho meno participuje aj v krátkom zaklínacom rituáli proti bolesti zubu (pozri Prosecký 1997: 97), v ktorom je Alla zmienený ako stvoriteľ boha Anua.

Predpoklad, že bohovia Alalu a Alla predstavujú jedno a to isté božstvo, by mohol byť podľa môjho názoru korektný z nasledujúcich dôvodov: (1) V zaklínacom rituáli je Alla Anuov najbližší predok, lebo ho stvoril. Aj v „Speve o Kumarbim“ predchádza Alalu boha Anua, s tým rozdielom, že obaja sú z inej kozmologickej sféry. (2) V „mýte o Atrachasisovi“ disponuje Alla spurnou, bojovnou až vražednou povahou, čo je charakteristika, ktorá nie je podsvetným božstvám cudzia. Podobnú charakteristiku má aj Kumarbi a jeho potomkovia patriaci do chtonickej línie. Takúto negatívnu charakteristiku mohlo zdediť aj ľudstvo, keďže bolo stvorené z mäsa a krvi boha Alla. (3) O jednotnej identite Alalua a Alla by mohla svedčiť aj pasáž nasledujúca potom, čo bol Alla usmrtený:

Alla, boha, ktorý rozumom bol obdarený, Alla, Enlila z dávnych časov(?), zabili.

(Prosecký 2010: 270, pozn. 70–71; sipparská verzia, I 223–224)

Alla je tu nazvaný „Enlil z dávnych časov“ (pokiaľ je preklad presný), čo je možné chápať ako jeho epiteton. Enlil bol už od sumerského obdobia jedným z najvyšších bohov v mezopotámskom panteóne a bol vládcom zeme. Predpokladám, že spojenie „Enlil z dávnych časov“ by potom mohlo vyjadrovať funkciu Alla ako primordiálneho boha, exvládcu, predchádzajúceho ostatné božstvá *in illo tempore*, podobne ako Alalu v zmienenom sumersko-akkadskom zozname bohov a v cykle o Kumarbim. Alla bol navyše identifikovaný aj s bohom Anšarom (Prosecký 1997: 100–101, pozn. 2; 2010: 94, pozn. 51), tiež primordiálnym bohom, považovaným za Anuovho predka, rovnako ako Alalu. Anšar dokonca Alalua v genealógii predstihol.

Kumarbi bol teda pôvodne vládcom na nebesiach, ale podľahol procesu generaçnej výmeny vládnucich bohov a jeho pôsobenie prešlo z uranickej sféry do pod-

svetnej. Je tu explicitne naznačená jeho príslušnosť k chtonickej rodovej línii založenej Alaluom, ktorá je zvýraznená aj zaradením Kumarbiho medzi primordiálne (podsvetné) božstvá (pozri tiež nižšie). Proces generačnej výmeny je vlastne spúšťačím mechanizmom, ktorý je príčinou Kumarbiho činov a pôsobenia aj v nasledujúcich mytologických skladbách, kde sa prejavuje jeho tricksterovská (negatívna) povaha. Neustále sa snaží o získanie vlády pre svoju líniu a je v ostrom nepriateľstve s Tešupom. Naopak, pre Tešupa znamená dejový vývoj skladby nástup k moci.

### 5.1.2 Spev o bohovi LAMMA

Skladba je značne fragmentárna a v niektorých pasážach ťažšie zrozumiteľná. Podľa všetkého urobili Ea a Kumarbi z LAMMA vládcu, čo vyplýva z neskoršej pasáže textu. Na začiatku je zmienený útok na bohyňu Šaušku:

Zatiaľ čo Šauška hovorila [so svojím bratom Tešupom], šíp LAMMA [sa hnal] a zasiahol(?) Šaušku do jej hrude.

(Hoffner 1998a: 46, §1)

Ďalej text opisuje symbolické prebratie moci LAMMA od Tešupa:

Kameň [išiel(?)] po Tešupovi. Zasiahol nebesia a vyprášil [nebesia ako šatstvo], a tak [Tešup] spadol dolu [z nebies]. LAMMA... a vzal opraty a [bič] z Tešupových rúk.

(Hoffner 1998a: 46, §2)

Keď sa LAMMA stal vládcom na nebesiach, bohyňa Kubaba ho oslovila v dôležitej veci:

„... [som videla] veľkých bohov, starších, tvojich predkov. Choď sa s nimi stretnúť a pokloň sa im.“ LAMMA odpovedal bohyni Kubabe: „Prastarí bohovia sú veľkí. Povstali. (Ale) [nebojím sa] ich vôbec.“

(Hoffner 1998a: 46–47, §6)

LAMMA nielenže odoprel obeť primordiálnym bohom, ale vyjadril aj svoju nadradenosť. Potom, ako sa tieto slová dozvedel Ea, s hnevom oznámil Kumarbimu:

„Poďme, vráťme sa. Tento LAMMA, ktorého sme urobili vládcom na nebesiach, práve ako on sám je samoľúby(?), tak urobil krajiny samoľúbymi(?) a nikto už dlhšie nedáva chlieb alebo nápoj ako obeť bohom.“

(Hoffner 1998a: 47, §6)

Vzhľadom na to, že text je v ďalších sekvenciách poškodený, nasledujúci priebeh deja nie je úplne jasný. Ea poslal po svojom poslovi odkaz bohovi LAMMA, v ktorom mu vyčítal, že si neplní svoje vládcovské povinnosti. Inú správu adresoval do podsvetia Nara-Napšarovi, vo veci suspendovania LAMMA vo funkcii vládcu bohov. Tešup a jeho vezír NINURTA azda potrestali LAMMA zmrzačením. Nakoniec LAMMA oslovuje boha búrky „Tešup, môj pán“ (Hoffner 1998a: 47, §12), čiže ho uznal za víťaza.

Nie je isté, aké božstvo sa ukrýva za logogramom <sup>d</sup>LAMMA. V Mezopotámii mali božstvá s týmto označením apotropaickú funkciu a aj v chetitských textoch ich bolo viacero zapisovaných týmto spôsobom (pozri McMahon 1991). Približne z roku 1400 pred n. l. je z chetitského panteónu doložené churritské božstvo s neznámym propriom zapisované logogramom KAL/LAMMA. Asi na základe ľudovej etymológie bolo identifikované s chatijskou Inarou a obidve označenia začali splyvať (Součková 1999: 147; 2003: 103).

Hans G. Güterbock (1977: 135), na rozdiel od Hoffnera, nepovažoval pri čítaní spevu za vhodné interpretovať toto božstvo ako sumerské LAMMA alebo akkadské *lamassu*, a to z dôvodu, že ide o ochranné božstvá. Na základe kontextu skladby tiež odmietol, že by malo ísť o bohyňu Inaru, a pri čítaní preferoval pojem KAL. Zároveň predpokladal, že za týmto logogramom sa ukrýva konkrétne meno neznámeho boha.

Podľa Astoura (1968: 176, pozn. 56) tu nemá znak KAL hodnotu ekvivalentnú k LAMMA/*lamassu*, t. j. „ochranné božstvo“, a poukazuje na jeho význam v zmysle „silný“, „mohutný“, čo korešponduje s Aštarovým frekventovaným epitetomom ‘r<sup>z</sup> „násilný“, „strašný“ v ugaritských prameňoch.

Na základe niektorých indícií je možné, že logogramom KAL/LAMMA je zapísaný boh Karchucha alebo Kurunta/Kurunti(ja) (pozri Archi 2009: 217–218).

Hoffner (1998a: 41) nevytlúčil, že LAMMA je len ďalší z Kumarbiho synov (kontra Archi 2009: 216), no nikde nie je o tom jednoznačná zmienka. Chcem však poukázať na fakty, ktoré by tomu mohli nasvedčovať: (1) Boha LAMMA dosadil na trón samotný Kumarbi, aj keď spolu s Eom (v tejto fáze je ešte Ea voči Kumarbimu lojálny), a stal sa tak Tešupovým protivníkom. Z hľadiska mytologického deja sú v chronologicky neskorších skladbách Kumarbiho potomkovia (Striebro, Chedammu a Ullikummi) tiež nástrojmi pre boj s Tešupom a sú podporovaní Kumarbim k vláde. (2) Jeho povaha a charakteristika sa vyznačuje agresivitou, samolúbosťou a pýchou, keď zaútočil na Šaušku (a podľa fragmentárnych častí textu pravdepodobne aj na Tešupa), nechcel vzdať úctu starším bohom a dokonca im odmietol obeť, čo je zaiste veľká opovážlivosť. Nezdá sa preto, že išlo o ochranné božstvo. Vystupuje tu s negatívnymi črtami ako protivník Tešupa a ostatných bohov, čo je spoločná charakteristika s ďalšími Kumarbiho potomkami.

### 5.1.3 Spev o Striebre

Hlavnou postavou spevu je Striebro, v úvode skladby vyzdvihovaný vo viacerých smeroch na úkor Tešupa, Boha slnka, Šaušky a všetkých bohov. Avšak aj napriek prednostiam nemá vlastný kult. Dej pokračuje opisom zrodenia Striebra, ale text je fragmentárny. Nasleduje opis agresívneho prejavu Striebra voči ostatným deťom, ktoré mu následne vyčítali jeho útok a oznámili mu, že je sirota,<sup>63</sup> rovnako ako oni. Po týchto slovách sa rozplakal a odobral domov sťažovať matke. Dokonca aj vlastná matka prejavila obavy z jeho útočného prejavu (s najväčšou pravdepodobnosťou na ňu Striebro zaútočil):

[Jeho matka(?)] vzala palicu od [neho] preč. ... „N[ebi ma], Ó Striebro! Neútoč na mňa!“  
(Hoffner 1998a: 49, §4.1)

V ďalšej časti spevu je zmienka o Tešupovi a Tašmišuovi a tiež, že Striebro sa stal vládcom bohov:

[Tašmišu] hovoril Tešupovi: „... [Striebro(?)] sa stal vládcom a [teraz poháňa(?)] všetky božstvá s bodcom(?) z pistáciového dreva.“  
(Hoffner 1998a: 50, §5.1)

V inom fragmente, dôležitom v súvislosti s podstatou Striebra, je zaznamenané:

„Choď dolu, [na temnú zem a...] ho [s] bodcom(?).“ ... Striebro [uchopil(?)] moc svojimi rukami. Striebro uchopil kopiju. Stiahol Slnko a Mesiac dolu z nebies. Slnko a Mesiac mali úctu. Poklonili sa Striebru. Slnko a Mesiac hovorili Striebru: „[Ó Striebro, náš pane], neútoč na nás/nezabíjaj nás! Sme svetidlá [nebies] a [zeme]. Sme pochodne [krajín], ktorým [vládneš. Ak zaútočíš na nás/zabiješ nás], budeš pokračovať sám vo vládnutí temným krajinám.“ [Jeho] duša v [jeho vnútri sa zaplnila] láskou. [Mal] zľutovanie [...].

(Hoffner 1998a: 50, §7.1–7.3)

Zo skladby je zrozumiteľné, že otcom Striebra je Kumarbi (pozri nižšie). Striebro bol veľmi nahneváný a frustrovaný, že žije bez otca, a to až natoľko, že pravdepodobne zaútočil na svoju matku. Okrem toho jeho násilnícka povaha je naznačená aj vtedy, keď Slnko (churritský Šimige) a Mesiac (churritský Kušuch) prosili, aby im neublížoval. Asi sa nakoniec nad nimi zľutoval. Aj bohovia oplývajú

63 Striebro tu je charakterizovaný ako *wannumiyas* DUMU, čo je možné preložiť ako dieťa, ktorého otec zomrel alebo sa stratil. Konvenčne sa tento termín prekladá ako „sirota“, čo však úplne nezodpovedá realite, lebo má matku. Ide skôr o poukázanie na to, že nemá otca, čo môže byť považované za zahanbuje (Hoffner 1998a: 48–49).

„ľudskou“ povahou a u Striebra sa tá násilnícka prejavila naplno, rovnako ako v prípade predchádzajúceho Kumarbiho potomka, boha LAMMA (u ktorého nie je takýto genealogický vzťah vylúčený).

Významná je zmienka o podsvetí, keď neznáma postava posielala Striebro „dolu, na temnú zem“. Z kontextu vyplýva, že slová sú s najväčšou pravdepodobnosťou adresované samotnému Striebru, čo by mohlo naznačovať jeho spojenie s podsvetím. Podporovala by to aj skutočnosť, že striebro ako kov je vo forme rudy fyzicky uložené v zemi, odkiaľ sa doluje. Z geologického hľadiska ide o výsostne chtonický prvok, preto by som nevylúčil, že podobne to (minimálne v tejto skladbe) môže platiť aj v rovine metafyzickej. Mohlo by tak ísť o jeden z dôvodov, prečo Striebro v skladbe disponuje chtonickými črtami. Podľa Archiho (2009: 214) bol Striebro personifikovaný, lebo ako kov predstavovalo symbol čistoty.

Čo je podstatné z hľadiska Kumarbiho línie a cieľov jej predstaviteľov, Striebro sa stal na istý čas vládcom bohov. Je to zjavné z rozhovoru medzi Tešupom a Tašmišiom, navyše Slnko a Mesiac sa Striebru poklonili, oslovili ho „náš pane“ a priznali, že vládne krajinám. Zmienky o Striebre a Chedammuovi, ako vládcov bohov, sú mimo cyklu aj v dvoch ďalších textoch (pozri Archi 2004: 319–320, pozn. 6; 2009: 211, pozn. 3; 2013: 5–6).

#### 5.1.4 Spev o Chedammuovi

V úvode Kumarbi požiadal Boha mora o ruku jeho dcéry Šertapšuruchi, ktorý mu ju prisľúbil. Aj keď o tom v texte, z dôvodu fragmentárnosti, nie je zmienka, Kumarbimu pravdepodobne splodila drako-hada Chedammua. Jeho nenásytnosť bola natoľko enormná, že začala ohrozovať ľudí aj bohov. Zem i nebesia boli preto v neporiadku a hrozil nebezpečný stav chaosu. Chedammuovým sídlom bolo more, kde ho objavila bohyňa Šauška, čo išla ihneď oznámiť svojmu bratovi Tešupovi. Ea okamžite zvolal bohov na poradu a snažil sa odhovoriť Kumarbiho od jeho deštrukčných úmyslov, avšak neúspešne. Naopak, Kumarbi si, prostredníctvom svojho posla Mukišanu, ktorý mal odovzdať nasledujúci odkaz, dohodol s Bohom mora novú schôdzku :

[„Vycestuj] pod [riekou] (a) zemou! [Nech ťa Boh mesiaca], Boh slnka alebo [bohovia] temnej zeme [nevidia!] Príď ku Kumarbimu spod [rieky a] zeme!“

(Hoffner 1998a: 53, §9.1)

Mukišanu šiel odovzdať odkaz Bohovi mora, pričom aj on opatrne cestoval pod riekou a zemou, rovnako, ako to žiadal Kumarbi od vládca mora. Keď Boh mora dostal odkaz, okamžite odcestoval trasou, aká mu bola prikázaná. Po príchode ku Kumarbimu ho ten usadil a pohostil.

Po rozhovore medzi Tešupom a Šauškou sa bohyňa rozhodla, že Chedammua porazí vlastnými „ženskými zbraňami“; vykúpala sa, navoňala, ozdobila a prikázala svojim služobníckam, aby ju sprevádzali hudbou pri stretnutí s Chedammuom. Nasledujúci dej opisujúci stret bohyne a draka je opäť fragmentárny, ale je zrejmé, že drak jej nakoniec odolal, dokonca ju chcel zjesť. Šauška prvýkrát neuspela, ale druhý pokus bol už úspešnejší. Do vody nasypala Chedammuovi omamné rastliny a svojimi vнадami ho tentoraz vylákala von:

Statočný Chedammu zišiel dolu zo svojho trónu, z mora. Vyšiel na suchú zem [...].

(Hoffner 1998a: 55, §16.3)

Tu ho pravdepodobne porazil Tešup alebo bohovia, čo malo byť istotne aj po intou celého mýtu.

V cykle o Kumarbim je Boh mora na strane Kumarbiho, čo znamená, že je nepriateľom Tešupa. Aj Šertapšuruchi, dcéra Boha mora, je na Kumarbiho strane, dokonca je matkou jeho potomka, draka Chedammua. Ten vniesol strach nielen medzi ľudí, ale aj medzi bohov, a svojím pôsobením preto ohrozuje kozmos všeobecne. More je jeho sídlom, je to jeho živel, kde je nemožné premôcť ho, o čom sa presvedčila aj bohyňa Šauška. Až keď „vyšiel na suchú zem“, stratil svoju moc. More je tu, nech už v akejkoľvek podobe, predstaviteľom a nástrojom, ktoré je v opozícii k Tešupovi a ostatným božstvám z jeho tábora. A nielen to, keďže je v antagonistickom vzťahu k uranicným božstvám, musí byť chápané na chtonickej úrovni. Ide tu o univerzálnu funkciu mora a morskej hĺbky, čo je v religióznych predstavách v spojení s akousi bránou do podsvetia a podsvetím ako takým. V nábožensko-mytologických predstavách starovekého Predného východu bolo more personifikáciou nielen primordiálneho chaosu, ale chaosu všeobecne.

V tejto súvislosti upozorňujem na jednu konkrétnu sekvenciu v skladbe. Pasáž, v ktorej dostal Boh mora odkaz od Kumarbiho posla, aby prišiel, je opísaná nasledovne:

Keď to Veľké More (Boh mora; moja pozn.) započul, rýchlo povstal a vydal sa na cestu zemou a riekou. Zdolal cestu naraz a pred Kumarbim zo zeme vystúpil, zo studne pri jeho stolci.

(Součková 1977: 301, frag. 9, r. 14–16)<sup>64</sup>

Tento preklad Jany Součkovej-Siegelovej je v jednom (a podľa mňa podstatnom) detaile odlišný od prekladu Hoffnera. U autorky figuruje v texte studňa umiestnená v lokalite, kde sídli Kumarbi (Kumarbi totiž Boha mora usadil a pohostil), teda by malo ísť o Urkeš. Studňa a stolec sa nachádzali v tesnej blízkosti. V preklade

64 Pozri tiež Siegelová 1971: 51, frag. 9, r. 14–16 vrátane pozn. 45.

Hoffnera (1998a: 53, §9.3) síce studňa nie je uvedená, ale miesto v pramennom texte, kde sa táto zmienka nachádza v preklade Součkovvej-Siegelovej, autor označil ako medzeru v texte, resp. nepreložiteľné slovo. Narážka na Kumarbiho studňu stojí za pozornosť. Je to najvhodnejší objekt, ktorým môže Boh mora pred Kumarbiho vystúpiť. Cestoval k nemu cez podzemie, ktorého súčasťou sú aj rieky a more. Studňa je preto vhodnou vstupnou a výstupnou bránou v rámci týchto kozmologických sfér. Nevyklúčujem, že ide o bránu do podsvetia, keďže studňa je priepastný objekt, nasmerovaný do najspodnejšej kozmologickej sféry. Motív studne je zaujímavý najmä z princípu prejavujúcich sa chtonických črt Kumarbiho a kvôli postavám v „Speve o Chedammuovi“. Studňa evokuje podsvetný princíp, pričom netreba zabúdať, že je *vlastníctvom* boha Kumarbiho. Studňa v Urkeši, plniaca v mýte funkciu podzemnej komunikácie a vyúsťujúca v meste, kde sídli chtonické božstvo Kumarbi, by v takomto prípade dostatočne zapadala do koloritu churritského mesta (pozri nižšie).

### 5.1.5 Spev o Ullikumimim

V úvode Kumarbi pripravuje ďalšie nekalé plány namierené proti Tešupovi. Následne sa vybral zo svojej rezidencie v Urkeši k Studenému jazeru:

Takže v Studenom jazere leží veľká skala: jej dĺžka je tri míle a jej šírka je [...] a pol míle. ... a vyspal sa so skalou. Svoj penis [vopchal(?)] do nej. „Vzal“ si ju päťkrát; [opäť] si ju „vzal“ desaťkrát.

(Hoffner 1998a: 57, §5)

Po týchto udalostiach pozval Boh mora, prostredníctvom svojho posla Impaluriho, Kumarbiho k sebe, kde ho usadil a náležite pohostil. Počas hostiny zase Kumarbi vyslal svojho posla Mukišanua k „vodám“ so správou s neznámym obsahom. Mohlo ísť o dohodu medzi Kumarbim a Bohom mora, že Ullikummi bude po narodení vyrastať v mori (Güterbock 1977: 138; Součková 1977: 304).

Pri narodení kamenného obra boli aj Bohyne osudu a Bohyne matky a Kumarbi začal uvažovať:

„Aké meno [by som mal dať] dieťaťu, ktoré mi Bohyne osudu a Bohyne matky určili? Vyskočil von z tela ako šíp. Od tejto chvíle nech je Ullikummi jeho meno. Nech ide hore na nebesia ku kráľovskému majestátu. Nech utlačí mesto Kumme. Nech zaútočí na Tešupa. Nech ho rozseká nadrobno ako plevu. Nech ho rozdrví pod nohou [ako] mravca. Nech odsekne Tašmišua ako krehkú trsť. Nech rozoženie všetkých bohov dolu z nebies ako vtákov. Nech ich roztriešti [ako] prázdne keramické misy.“

(Hoffner 1998a: 58, §12)

A ďalej premýšľal takto:

„Komu by som mal dať toto dieťa? Kto ho [vezme] a naloží s ním ako s darom? [Kto...? Kto odnesie dieťa] na temnú zem?“

(Hoffner 1998a: 58, §13)

Nakoniec poslal Impaluriho za Irširrami, aby okamžite prišli za ním. Keď dorazili, Kumarbi im oznámil nasledovné:

„Vezmite toto [dieťa] a naložte s ním ako s darom. Odneste ho na temnú zem. Ponáhľajte sa, rýchlo. Umiestnite ho na Upelluriho pravé rameno. Každý deň nech narastie jeden AMMATU vyššie. Každý mesiac nech narastie IKU vyššie.“

(Hoffner 1998a: 58, §17)

Irširry dieťa vzali a položili ho Enlilovi na kolená. Potom, čo Enlil zazrel kameného obra, nepotešil sa a povedal:

„Kto môže [dlhšie] znášať ostré boje veľkých bohov? Tento zlý (komplot) môže byť len Kumarbiho. Práve tak, ako sa Kumarbi postavil Tešupovi, tak (teraz) sa on postavil proti nemu (Tešupovi; moja pozn.), tento Bazalt ako náhrada.“

(Hoffner 1998a: 59, §19)

Bazalt bol následne umiestnený na Upelluriho rameno, kde postupne rástol:

Keď nastal pätnásty deň (a Bazalt vyrástol do výšky pol IKU), Kameň bol vysoko: stál ako šíp s morom siahajúcim po jeho kolená. Kameň vyšiel z vody. Do výšky bol ako [...]. More dosiahlo na miesto jeho... Bazalt bol vyzdvihnutý ako... Na nebesiach hore narazil na chrámy a (ich) *kuntarra*-svätyne.

(Hoffner, 1998a: 59, §22)

Keď Boh slnka uvidel Ullikummiho, zostal veľmi prekvapený a rozhodol sa navštíviť Tešupa, aby mu nepríjemnú novinu oznámil. Tešup a Tašmišu chceli solárneho boha pohostiť, ale ten odmietol. Potom, čo sa obaja bohovia dozvedeli o Ullikumim, odobrali sa spoločne aj so Šauškou k hore Chazzi, odkiaľ konečne uvideli kamenného obra. Keď ho Tešup zazrel, sadol si na zem a rozplakal sa. Nasleduje prejav Šaušky k bohovi búrky, ale je značne fragmentárny a nie je zachovaný do konca. Bohyňa sa opäť vystrojila – ako už raz v prípade Chedammua – a odišla k Ullikumimu, kde začala spievať a hrať na nástroje. Z mora sa zdvihla vlna, ktorá Šaušku upozornila, že spieva zbytočne:



„Človek (t. j. Ullikummi) je hluchý; [n]epočuje. Je slepý; nevidí. Nemá žiadny súcit.“

(Hoffner 1998a: 61, §36)

Po tomto sa vzdala a s plačom odišla.

V ďalšej časti skladby sú podrobne opísané prípravy na boj. Text je torzovitý, no určite došlo k boju, lebo v prvej časti je zmienený Tešup, ako dáva Tašmišiuovi príkazy. Tešup sa možno boja nezúčastnil a bitku asi viedol Aštabi (Součková 1977: 313), ktorý podľa všetkého tiež hral dôležitú úlohu v bojovom stretnutí, no to sa skončilo neúspešne.

Medzitým kamenný obor ďalej rástol a je uvedená aj jeho pozícia:

Stojí dolu na temnej zemi.

(Hoffner 1998a: 62, §43)

Zatienil dokonca bohyňu Chepat, Tešupovu manželku, v jej chráme, ktorá preto nedostávala žiadne odkazy od bohov. Chepat začala mať strach o svojho manžela, a preto rozkázala svojej služobníčke Takite, aby jej o Tešupovi priniesla správu. Všetky cesty však boli zatarasené a Takita sa musela vrátiť.

Nasledujúci príbeh hovorí o návšteve Tešupa a Tašmišua u Eu, je však opäť zlomkovitý. Potom Ea oboznámil Enlila s hrozbou v podobe Ullikummiho. Nasleduje rozhovor medzi Eom a Upellurim, počas ktorého Ea zazrel na Upelluriho ramene samotného Ullikummiho. Nato Ea oslovil primordiálnych bohov, aby uvoľnili nástroj na rezanie, ktorým boli v minulosti oddelené nebesia a zem. Týmto nožom mal byť oddelený Ullikummi od Upelluriho. Nakoniec došlo k boju medzi Tešupom a Ullikummi a aj keď sa koniec textu nedochoval, je zrejmé, že Tešup musel opäť zvíťaziť.

Ullikummi bol stvorený pre deštrukciu, mal prevziať Tešupovu vládu a zničiť všetkých bohov. O jeho povahe jasne svedčí aj meno Ullikummi „ničiteľ Kumme“ (sídlo Tešupa) (pozri Astour 1968: 174–175). Jeho splodenie so skalou pri Studenom jazere by mohlo naznačovať jeho chtonickú charakteristiku. Po narodení bol umiestnený na ramene Upelluriho, pričom Upelluri sídlil v podsvetí (čo je v texte opakovane zdôraznené) a držal nebesia a zem. Zároveň bol Upelluri situovaný aj v mori, lebo Ullikummi bol na jeho ramene a je zmienené, ako Ullikummiho obklopovalo more a stál v podsvetí. Opätovne je tu tak zdôraznené tesné prepojenie podsvetia a mora.

Motív zrodenia zo skaly je doložený aj na Kaukaze, v prípade Soslana, ktorý sa narodil potom, ako pastier oplodnil skalu. Ide o najrozšírenejší kaukazský zázračný prvok zrodenia (Čierniková 1998: 189). Zo Zakaukazska pochádza tiež príbeh o Mithrovi, ktorý neznášal ženy, no chcel mať potomka. Preto semenom oplodnil skalu a tá mu porodila syna menom Diorf. Ten vyzval na súboj Marsa, ktorý ho usmrtil a Diorf sa premenil na rovnomenný vrch. Dokonca aj samotný Mithra bol považovaný za potomka skaly (Čierniková 1998: 191–192; 2005: 90).

Krátka zmienka o oplodnení hory sa nachádza aj v sumerskej skladbe „Ninurta, Asag a kamene“, tiež známa ako „Lugale“ (pozri Black et al. 1998–2006d; 2004: 163–180). Démon Asag, reprezentant chaosu a narušiteľ poriadku, „splodil potomstvo v horách, rozptýlil všade okolo svoje semeno“ (r. 34). Narážka o rozptýlení semena tu značí rôzne druhy kameňov (Prosecký 2010: 177, pozn. 34).

Chtonický aspekt je v Ullikummiho prípade prítomný aj v inej súvislosti. Predpokladám, že Irširry, ktoré sa kamenného obra po jeho narodení ujali, sú pravdepodobne božstvá spojené, okrem iného, s podsvetnou/chtonickou sférou. Nasvedčujú tomu aj Kumarbiho slová „odneste ho na temnú zem“, t. j. do podsvetia, keď im zveruje Ullikummiho. Iným dokladom je podľa prekladu Součkovvej-Siegelovej pasáž, v ktorej Kumarbi vyšikoval Impaluriho za Irširrami, aby ich priviedol:

„Zostúp k Irširram a prednes Irširram túto závažnú správu...“

(Součková 1977: 306, I 46–47)

To, že Impaluri má za Irširrami „zostúpiť“, evokuje podsvetnú sféru ich pôsobnosti.

Ďalej upozorňujem na použitie noža proti Ullikummiu. V texte je uvedené, že tento nástroj poslužil pri separácii nebies od zeme. Takéto oddelenie, nech už v akejkolvek podobe, je súčasťou kozmogonického aktu smerujúceho k stavu poriadku. Stav pred kozmogonickým aktom je zase vnímaný ako chaos, ktorý musí byť nevyhnutne porazený. A to priamo v boji, medzi božstvami, alebo aj podobou oddelenia celku, z ktorého potom vznikajú nebesia, zem, atď. Druhý spôsob je tiež akousi formou boja. Znamená to, že churritská mytológia disponovala predstavou prechodu od primordiálneho chaosu k poriadku práve prostredníctvom motívu vyššie uvedeného oddelenia.<sup>65</sup> Domnievam sa, že opätovné použitie nástroja na rezanie by mohol byť motív s konkrétnym implicitným obsahom. Išlo by o snahu opätovne poraziť stav chaosu v podobe Chedammua, a to tou istou zbraňou, ako to bolo v iníciaľnom období, keď prišlo k separácii. Samotným segregovaním Ullikummiho od Upelluriho, samozrejme, nebol kamenný obor porazený, ale bol to významný krok k jeho oslabeniu a k tomu, aby ho vôbec mohol Tešup definitívne zdolať.

65 V sumerskej skladbe „Spev o motyke“ (pozri Black et al. 1998–2006f; 2004: 311–315) slúži práve tento poľnohospodársky nástroj bohovi Enlilovi na oddelenie nebies od zeme.

# 6 PODZEMNÁ ŠTRUKTÚRA<sup>66</sup>

## 6.1 Deskripcia štruktúry

Podzemná štruktúra z Tell Mózánu (obr. 19) bola ešte aj po svojom odkrytí v pomerne veľmi dobrom stave a je tak možné si urobiť obraz o jej monumentálnosti, ktorou v staroveku oplývala. Nachádzala sa v blízkosti južného palácového muriva (obr. 20), ktorého časť pri výstavbe ustúpila viac dozadu, čím zohľadnila už predtým vystavanú štruktúru (Kelly-Buccellati 2002: 131, 142; 2005a: 61, 64).<sup>67</sup> Tesne pri múre bola aj tzv. platforma X (obr. 20; pozri nižšie), taktiež vybudovaná skôr ako palác. Celkové stavebné plánovanie svedčí o dôležitosti štruktúry. Celá konštrukcia je tvorená z dvoch častí, a to kruhovou a štvorcovou komorou, pričom kruhová komora má podobu hlbokaj šachty. Kruhová časť bola postavená ako prvá, aby mohla byť natesno k nej neskôr pridaná štvorcová, odstránením kamenného múru zo západnej časti kruhovej komory (Kelly-Buccellati 2002: 133; 2005a: 61; Collins 2004: 54). Zo západnej časti kruhového múru boli odobraté minimálne 3 metre (Kelly-Buccellati 2002: 134). Celý objekt vrátane oboch komôr má pri vrchole zachovaných múrov dĺžku cez 7,5 metra, šírka kruhovej komory je pri vrchole okolo 4 metrov (Kelly-Buccellati 2002: 133; 2005a: 61) a zatiaľ zistená hĺbka tejto komory je takmer 6 metrov (Kelly-Buccellati 2002: 133; Collins 2004: 54; Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 38). Obvod kruhového múru, odstráneného kvôli štvorcovej komore, podľa všetkého pôvodne obsahoval schodište (Kelly-Buccellati 2002: 133; Lawler 2008: 50), pričom do komory sa pravdepodobne mohlo vstúpiť len prostredníctvom rebríka (Kelly-Buccellati 2002: 134; Collins 2004: 54). Architektonic-

66 Kapitola 6 je upravenou a rozšírenou verziou už publikovaného článku (pozri Sedláček 2012).

67 K vzťahu štruktúry a paláca zo stratigrafickej perspektívy pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 63–64.

ké situovanie vrchných kamenných blokov, z ktorých bola táto komora skonštruovaná, dokazuje, že pôvodne bola zastrešená klenbou (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 69; Kelly-Buccellati 2002: 133, 140; Collins 2004: 54; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 38; Lawler 2008: 50). K zastrešeniu a prístavbe štvorcovej komory došlo okolo roku 2300 pred n. l. (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 142). Štvorcová komora aj po objavení disponovala úzkym vchodom so strmými kamenými schodmi na západnej strane (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 69; 2005: 38; Kelly-Buccellati 2002: 133, 134; Collins 2004: 54) a tiež musela byť zastrešená (Kelly-Buccellati 2002: 134). Jej schodište sa skladá zo šiestich stupňov v hĺbke asi 2 metrov (Kelly-Buccellati 2002: 134).

Najspodnejšie prebádané stratigrafické vrstvy štruktúry sú datované do neskorého ranodynastického obdobia III (fáza 1) (Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 38).<sup>68</sup> Vo svojej najjednoduchšej forme, ako kruhová šachta, siaha až na začiatok 3. alebo možno až do 4. tisícročia pred n. l. (Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 142; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2009: 39). Ako otvorený priestor existovala minimálne od roku 2400 pred n. l., no je veľmi pravdepodobné, že pôvod má ešte v skoršom období (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 29). Využívaná bola hlavne medzi rokmi 2300 až 2100 pred n. l. (fáza 2–4), čo dosvedčuje evidencia keramiky<sup>69</sup> a jej postupný úpadok začal v období fázy 5 (Kelly-Buccellati 2002: 133; 2005a: 61), t. j. po roku 1900 pred n. l.

## 6.2 Nálezový kontext

Veľkoleposť štruktúry, jej zohľadnenie pri budovaní paláca, ako aj objekty nájdené v jej vnútrajšku, vyvolávali už od začiatku otázky. Bolo zrejmé, že v dávnej minulosti mala významnú funkciu, avšak tá zostávala stále nejasná. Ponúkalo sa hneď niekoľko interpretácií. Keďže neboli objavené žiadne ľudské pozostatky, nešlo o pohrebnú komoru (Kelly-Buccellati 2002: 131; 2005a: 64; Lawler 2008: 50). Okrem toho obsahovala artefakty, ktoré nie sú pre hroby typické a typické nie je ani rozloženie týchto artefaktov a pravidelné opakovanie sa stratigrafických vrstiev (Kelly-Buccellati 2005a: 64). Vylúčené boli aj alternatívy rituálneho miesta *bīt mātim*, v rámci ktorého panovník a kráľovná obetovali svojim zosnulým predkom (*kispum*) alebo, že by mohlo ísť o (rituálnu) studňu. Aj v tomto prípade bola dôvodom absencia ľudských pozostatkov (Kelly-Buccellati 2005a: 64), ako aj stratigrafická a architektonická premenlivosť (Kelly-Buccellati 2002: 131). Uvažovalo sa aj o funkcii štruktúry v podobe ľadovne, no táto možnosť bola z konkrétnych

68 Detailnejšie k jednotlivým fázam v rámci stratigrafie pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2004: 20–29.

69 Ku keramike v štruktúre pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 72–73.

dôvodov taktiež zamietnutá. Objekty ako studňa či ľadovňa by mali byť po svojom opustení zaplnené amorfným odpadom a nie pravidelným vrstvením; v prípade studne by navyše išlo o komplikovaný prístup k vode (Kelly-Buccellati 2005a: 64).<sup>70</sup>

Interpretácia stavby v prvom rade závisí od konkrétnych nálezov spätých so štruktúrou. K dispozícii sú mnohé dáta v podobe kostí a artefaktov, ktoré môžu ozrejmiť jej skutočnú funkciu.

### 6.2.1 Zvieracie kosti

Z hľadiska archeozoologických dát ide o kosti niekoľkých druhov zvierat objavených v šachte. Najväčší počet zvierat, cez 60, boli prasiatka, 20 šteniatok a svoje zastúpenie si našli aj ovce, kozy a 10 somárov (pozri nižšie) (Kelly-Buccellati 2002: 136; Lawler 2008: 50; pozri tiež Collins 2004: 55; 2006: 175; Kelly-Buccellati 2005a: 61, 64).<sup>71</sup> Rezy naznačujú usmrtenie s precíznou zručnosťou, s výnimkou šteniatok, ktoré neboli vôbec zabitú (Kelly-Buccellati 2002: 136; Collins 2004: 55; 2006: 175). V mnohých prípadoch sa našli celé zvieratá, aj s neskonzenými časťami, čo naznačuje ich zabitie a ponechanie v štruktúre (Kelly-Buccellati 2002: 136; pozri tiež Lawler 2008: 50). Väčšina kostí sa nachádzala v kruhovej komore (Kelly-Buccellati 2005a: 61) a pravdepodobne išlo o najvýznamnejšiu časť celej štruktúry. Pozostatky v tejto komore boli kontinuálne uložené v jednotlivých vrstvách od najnižšej po najvrchnejšiu (obr. 21) (Kelly-Buccellati 2005a: 61, 64). Kruhová komora obsahuje sedem vrstiev – 351, 347, 343, 342, 331, 329 a 316. Pozostatky v nich neboli rozmiestnené rovnomerne podľa druhu, ale boli zmiešané. Na kosti prasiatok a šteniatok bola predovšetkým bohatá vrstva 347. Kostí šteniatok boli ďalej frekventované najmä vo vrstvách 347 a 343, tiež 316 a kosti somárov sa nachádzali hlavne vo vrstve 347, a potom vo vrstvách 343, 331 a 316 (Kelly-Buccellati 2005a: 64). Umiestnenie takého veľkého množstva zvieracích kostí<sup>72</sup> v štruktúre muselo byť jednoznačne plánované za konkrétnym účelom, čo nakoniec dosvedčujú aj ďalšie nálezy.

### 6.2.2 Artefakty

Okrem zvieracích pozostatkov patria medzi nálezy v štruktúre ďalšie objekty rôzneho druhu. Z estetického hľadiska zaiste upúta miniatúrna antropomorfná nádo-

<sup>70</sup> K funkcii štruktúry pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 74–75.

<sup>71</sup> K archeozoologickej analýze štruktúry pozri Di Martino 2005.

<sup>72</sup> Pozostatky fauny z Tell Mózánu všeobecne (teda nielen zo štruktúry), pochádzajúce z ranodynastického až starobabylonského obdobia, poukazujú na výskyt mnohých zvieracích druhov, medzi ktorými majú svoje zastúpenia aj druhy objavené v podzemnom objekte (pozri Doll 2010).

ba (A12.108; obr. 22; pozri tiež nižšie) v podobe nahej ženy s vrkočmi a zaobleným telom (pozri Kelly-Buccellati 2001c: 71–72; 2002: 135; Recht 2014a), objavená vo vrstve 343 (Kelly-Buccellati 2002: 135, pozn. 4; 2005a: 64) a datovaná do postakkadského obdobia (Kelly-Buccellati 2002: 135, pozn. 4). Pri prevedení tváre bol kladený dôraz na veľké oči a uši, široký nos a zdeformované ústa. Navrchu hlavy sa nachádza maličká nádoba s otvorom na tekutinu. Jej krk je veľmi krátky, skoro nevýrazný a doplnený je náhrdelníkom. Ruky, s ktorými si drží prsia, sú badateľne väčšie, asi s náramkami na zápästiach. Naspodku nádoby je zvýraznený trojuholník symbolizujúci ženské pohlavie.

Zaujímavo pôsobí aj zoomorfna keramická nádoba (A.12.149; obr. 23; pozri tiež nižšie) prasacej hlavy (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2004: 36–39), nájdená v spodnej vrstve (Kelly-Buccellati 2005a: 64) kruhovej komory. Predstavuje zvierací druh vhodne spadajúci do inventára v podobe kostí prasiatok.

Medzi ďalšie nálezy vo vrstvách 343, 342 a 331 zostáva zaradiť päť strieborných prsteňov, obsidiánovú čepeľ, obsidiánové fragmenty, fragmenty pazúrikových čepelí a hlinené zvieracie figuríny (pozri tiež nižšie). V ostatných vrstvách sa ďalej nachádzalo sedem medených a bronzových ihlíc a v spodnej vrstve štvorcovej komory bolo nájdených 17 oválnych hlinených objektov, identifikovaných ako vrhacie guľôčky (Kelly-Buccellati 2002: 134–135; pozri tiež Collins 2004: 55; 2006: 175; Lawler 2008: 50).

Zoznam objavov uzatvára fragment pečatného odtlačku (A12.82; pozri tiež nižšie) s vyobrazením sediaceho božstva (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 72; Kelly-Buccellati 2002: 135–136). Na základe lúčov vychádzajúcich z jeho ramien bolo identifikované ako Šamaš (Kelly-Buccellati 2002: 135). Odtlačok pochádza z vrstvy 328 (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 72) a je datovaný do postakkadského obdobia (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 72; Kelly-Buccellati 2002: 136). Nápis na odtlačku dokonca zachoval aj časť osobného mena *-tup-šè-er* (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 72; Kelly-Buccellati 2002: 135–136).

Ďalších niekoľko nepopísaných pečatných odtlačkov pochádzajúcich zo štruktúry je vo fragmentárnom stave s nejasnou ikonografiou (Kelly-Buccellati 2002: 136).

## 6.3 Štruktúra ako rituálny objekt

Objavené nálezy priviedli Buccellatiho a Kellyovú-Buccellatióvú k záveru, že urkešský podzemný objekt predstavuje obetné rituálne miesto známe ako *āpi* (tiež *ābi*), doložené z neskorších churritsko-chetitských písomných prameňov (pozri Buccellati 2004: 210; 2005: 5–6, 10–11; 2010a: 86; 2013: 87; Buccellati a Kelly-Buccellati 2004: najmä 20–39; 2005: najmä 37–38; 2007: 142, 147, 149; 2009: 35, 38–39, 56, 58, 64, 67; 2014: 441; Kelly-Buccellati 2002: najmä 139–143; 2004: 78; 2005a: 64;

2005b: 29, pozn. 1; 2013: 157). Texty pochádzajú z archívov z Chattušašu, i keď viaceré z nich sú spájané s regiónom Kizvatna v juhovýchodnej Anatólii (pozri Haas a Wilhelm 1974; Miller 2004), kde boli churritské vplyvy najzreteľnejšie. To sa prejavilo aj v jazyku rituálov, ktorý nie je reprezentovaný len chetitčinou, ale aj churritčinou. Pre tieto rituály bola charakteristická komunikácia medzi človekom a podsvetnou sférou. Prostredníctvom súboru konkrétnych rituálnych úkonov malo byť nadviazané spojenie s výsostne chtonickými božstvami. Tie následne mali garantovať purifikáciu od rôznych negatívnych aspektov, ochranu, plodnosť, upokojenie, resp. uzmierenie, prípadne zdravie.

Spojitosť štruktúry s rituálmi *āpi* si vyžaduje prístup zohľadňujúci komparáciu textov s urkeškými nálezmi, čo je aj predmetom dvoch nasledujúcich samostatných podkapitol. Ešte predtým je potrebné sa opätovne vrátiť k prvej výskumnej otázke: Prostredníctvom ktorých znakov v materiálnej kultúre možno predpokladať religióznu, v tomto prípade rituálnu funkciu štruktúry? Pri opätovnom aplikovaní Renfrewových indikátorov rituálu nachádzam v urkešskom materiáli celkovo deväť z nich, pričom zastúpené sú všetky štyri kategórie:

Sústredenie pozornosti:

1. (2) Vykonávať sa môže v špeciálnych budovách so sakrálnou funkciou, ako napr. chrám alebo kostol.
2. (3) Konštrukcia a vybavenie môžu byť architektonickým prvkom ako zabudovaná súčasť príslušenstva (napr. oltáre, lavičky, kozuby), ale súčasťou býva aj pohyblivé vybavenie, ako napr. svietidlá, gongy a zvony, rituálne nádoby, kadidelnice, textilie ako súčasť oltára a všetko rituálne náčinie.

Hraničná zóna medzi týmto a druhým svetom:

3. (5) Rituál môže mať črty verejného predvádzania, ale môže ísť aj o skryté mystériá, ktorých prax bude reflektovaná v architektúre.

Účasť božstva:

4. (7) Božstvo alebo božstvá môžu byť reprezentované kultovým obrazom či v abstraktnej forme, ako napr. kresťanský symbol *chí-ró*.

Participácia a obetovanie:

5. (10) Uctievanie zahŕňa modlitby a špeciálne aktivity ako gestá adorácie a ako také môžu byť stvárnené v umení, ikonografii, dekoráciách či obrazoch.
6. (12) Môžu byť praktizované zvieracie alebo ľudské obete.
7. (13) Súčasťou môže byť prinesené jedlo a pitie, eventuálne skonzumované ako obeť alebo využité ako zápalná obeť či libácia.
8. (14) Prinesené a obetované môžu byť aj ďalšie materiálne objekty, ktoré na znak obetovania môžu byť poškodené a skryté alebo odhodnené.
9. (16) Môže byť vynaložené veľké bohatstvo a zdroje pri samotnej konštrukcii a jej príslušenstve.

Podzemná štruktúra je evidentne špeciálny typ stavby a nejde o objekt konvenčného typu, či už z hľadiska umiestnenia, skonštruovania, alebo nálezovej situácie. Objavená tu bola rituálna nádoba vo forme nahej ženy, model prasacej hlavy, figurína psa, medené a bronzové ihlice a objekty z obsidiánu a pazúrka, ktoré môžu byť interpretované ako rituálne náčinie (pozri nižšie). Určitú dávku mystérióznosti dokladá vyhlbenie štruktúry pod zemou a fragment pečatného odtlačku s bohom slnka (pozri nižšie) znamená aj priamu prítomnosť božstva. Zmienená antropomorfná nádoba so zdeformovanými ústami a veľkými ušami naznačuje komunikáciu s podsvetím (pozri nižšie) a samozrejmosťou je kontinuálny výskyt kostí, ako pozostatok krvavých zvieracích obetí (pozri nižšie). Jedlo v štruktúre by mohlo byť nepriamo doložené viacerými obilnými zrnami, ktoré tu boli objavené (pozri nižšie) a medzi ďalšie materiálne obete možno zaradiť napr. prstene (pozri nižšie). Štruktúra bola väčších rozmerov a bola vystavaná z kamenných blokov, čo napokon vyžadovalo isté investície zdrojov.

## 6.4 Využívanie rituálnych jám v churritsko-chetitskom kulte

Pre označenie jám, prostredníctvom ktorých boli zvolávané podsvetné božstvá, sa v churritsko-chetitských textoch vyskytuje hneď niekoľko výrazov. Okrem *āpi* sú to chetitské pojmy *ḥatteššar*, *patteššar*, *wappu* (jama pri riečnom brehu) a sumerogram ARÀĤ („skladovacia jama“) (Collins 2002a: 225).<sup>73</sup> Podľa všetkého, pojem *āpi* používali chetitskí pisári v kontexte ovčích a vtáčích obetí a *ḥatteššar* mohol byť použitý pri obetovaní prasiatok (Collins 2004: 56, pozn. 1; 2006: 175–176, pozn. 58). ARÀĤ zase označuje komplexnejšiu konštrukciu v porovnaní s inými jamami a odkazuje na podzemnú komoru slúžiacu pre purifikáciu panovníka a kráľovnej (Collins 2002a: 230). Termín *āpi* býva asociovaný s ďalšími, foneticky podobnými pojmi, doloženými v niekoľkých jazykoch. Menovite ide o sumerské AB.LĀL, asýrske *abu*, ugaritské *'eb* a hebrejské *'ōb* (Hoffner 1967: 385; HED 1–2: 101). Na tieto analógie upozornil už Maurice Vieyra (1961). Vo všetkých prípadoch sú pojmy spájané s používaním rituálnych jám. Z lingvistického hľadiska zostáva neisté, o akú konkrétnu spojitosť medzi uvedenými výrazmi vlastne ide. Či je možné niektorý z nich pokladať za pôvodný zdroj, alebo boli všetky derivované z neznámeho jazykového substrátu. Podľa Vieyru (1961: 52) bolo takýmto zdrojom sumerské AB, čo ale z fonetického hľadiska považuje Hoffner (1967: 388–389) za nereálne. Podľa neho boli všetky termíny odvodené buď zo starého substrátu bez bližšej špecifikácie, alebo z churritsko-chetitského *āpi*

<sup>73</sup> Z dôvodu jednotnosti bude na všeobecnej úrovni používaný pojem „*āpi*“, ako substitúcia za ostatné pojmy, prípadne je využité neutrálne označenie „jama“, resp. „Jama“. Heterogénnosť týchto pojmov neznamená, že neoznačujú relatívne jednotný fenomén, skôr to poukazuje na rozdielne tradície rituálnej praxe, jazykovú základňu, písarsku tradíciu a pod.



(po normalizácii \**ay[a]bi*). Druhý prípad akceptuje, iba ak má byť jeden z dochovaných jazykov prototypom. Podľa Hoffnera (1967: 389) je dokonca otázne, či sumerské AB patrí do uvedenej skupiny pojmov. Podobnosť vo fonetike všetkých termínov a funkcia, ktorú reprezentovali, značí, že ide o varianty identického slova. Toto slovo nemusí mať churritský pôvod, ale môže ísť o jazykový substrát s neznámou afinitou (Hoffner 1967: 401). Zároveň však treba dodať, že Hoffnerova interpretácia je z lingvistického hľadiska aj predmetom kritiky (pozri *HED* 1-2: 101-102).

Ďalšia možnosť, ktorá pripadá do úvahy, je spojenie s arabským *'āba* „vrátiť sa“ (Schmidt 1996: 151), prípadne arménskym *op'* „diera“ (Jahukyan 1970: 148).

Keďže v prípade *āpi*-rituálov ide o texty vo väčšom počte, nemôžu tu byť vo svojej ucelenej podobe predstavené všetky a prirodzene je nevyhnutná ich selekcia. Nižšie sú, spolu s komentárom, citované pasáže zo siedmich z nich. Za kritérium výberu som zvolil ich obsahovú rozmanitosť. Tá spočíva v čo najširšej škále súborných rituálnych úkonov, metód a techník, s dôrazom na čo najpočetnejšie druhy obetí a náčinia vyskytujúcich sa v jednotlivých textoch, a to bez ohľadu na to, či sa tieto rituálne úkony, obeť a pomôcky zhodujú s urkešskými nálezmi. Znamená to, že nie sú zámerne vybrané len rituály tematicky zapadajúce čo najviac do kontextu z churritského mesta. Na viaceré ďalšie bude poukázané aspoň prostredníctvom bibliografických odkazov. Domnievam sa, že práve týmto spôsobom môže byť aspoň približne zaručená objektivita pri výbere textov a ich komparácii s materiál- nym obsahom podzemnej štruktúry.

#### 6.4.1 Rituál I: KUB 7.41

Preklad textu:

Ide k riečnemu brehu a vezme olej, pivo, víno, *walḫi*-nápoj, *marnuwan*-nápoj, jedno za druhým plnú odmerku (z) každého, sladký výlisok, pokrm (a) ovsenú kašu. Drží jahňa a zareže ho dolu do jamy (*pattēššar*). Hovorí nasledujúce: „Ja, ľudská bytosť, som teraz prišiel! Rovnako ako Channachanna vezme dieťa z riečneho brehu a ja, ľudská bytosť, som prišiel zvolať primordiálne božstvá riečneho brehu, nech Bohyňa slnka podsvetia otvorí bránu a nech sa primordiálne božstvá a Bohyňa slnka podsvetia (var. Pán podsvetia) zdvihnú z podsvetia. Aduntarri – veštec, Zulki – vykladač snov, Iripitiga – pán zeme, Nara, Napšara, Minki, Ammunki, Ápi – nech sa zdvihnú!“ ... Pokropí hlinu z riečneho brehu olejom a medom. (S tým) vyformuje [tých]to bohov: Aduntarri – exorcista, Zulki – vykladač snov, Iripitiga, Nara, Napšara, Minki, Ammunki, Ápi. Vyformuje ich ako dýky (t. j. v podobe dýk). Potom ich rozloží po zemi a usadí tam týchto bohov. ... Pred božstvami Anunnakmi otvorí Jamu (<sup>d</sup>Ápi) s dýkou a do Jamy odleje olej, med, víno, *walḫi*-nápoj a *marnuwan*-nápoj. Taktiež vhodí dnu jeden šekel striebra. Potom vezme

uterák na ruky a zakryje Jamu. Recituje nasledujúce: „Ó Jama, prevezmi trón očisty a zväž potreby očisty.“

(Collins 2002a: 227, text 2)<sup>74</sup>

Tekuté obete zmienené v texte sa v rituáloch používali bežne, najmä *walhi*-nápoj a *marnuwan*-nápoj<sup>75</sup> sa vyskytujú veľmi často. Aj krvavá zvieracia obeť všeobecne zohrávala v chetitských rituáloch význačnú úlohu (pozri Collins 2002b: 320–326; Beckman 2011; Feder 2011) a do chetitského náboženstva sa dostala prostredníctvom Churritov (Collins 2002b: 321). V tomto prípade je obetované jahňa a sú odriekané slová vyzývajúce Bohyňu slnka podsvetia (pozri Miller 2004: 373–376) a primordiálne božstvá,<sup>76</sup> ktoré tu sú aj vymodelované z hliny, čo umocňuje ich prezenciu. Majú vystúpiť z podsvetia. Medzi ôsmimi prastarými božstvami majú prvé tri priradené aj svoje funkcie, ako „veštec/exorcista“, „vykladač snov“ a „pán zeme“. Nasledujúce štyri sú zase známe z úvodu skladby „Spev o Kumarbim“ (pozri vyššie). Za pozornosť stojí aj deifikácia samotnej Jamy (<sup>d</sup>Ápi), zaznamenaná s determinatívom označujúcim božstvo a jej klasifikácia ako primordiálne božstvo. Jama je tu dokonca oslovená menom a je jej adresovaná konkrétna prosba. Môže ísť o snahu spojiť božskú sféru s tou ľudskou prostredníctvom priradenia „nadhľudskej sily“ Jame, čo ale nemusí znamenať zbožštenie na všeobecnej úrovni (Collins 2002a: 225; pozri tiež Archi 1990: 117).

Striebro, v akejkoľvek podobe, ako forma obety podsvetiu, môže mať svoje opodstatnenie. V obdobných rituáloch malo privilégium v porovnaní so zlatom, meďou, železom, cínom či olovom (Hoffner 1967: 395; Kelly-Buccellati 2002: 139). Hoffner (1967: 395) poukazuje na európske legendy s vlkolakmi a ďalšími fantastickými beštiami, ktoré sú premožiteľné len prostredníctvom strieborného noža alebo náboja. Ponúkam tiež porovnanie so skladbou „Spev o Striebre“, v ktorej hlavný predstaviteľ nie je práve najpozitívnejšie naladený voči svojmu okoliu a oplýva chthonickou charakteristikou (pozri vyššie). Mohli by tu byť analógie, i keď neisté, medzi Striebróm z mytológie a kovom využívaným ako forma obety.

74 Pozri tiež Collins 2003b.

75 Podľa všetkého ide o alkoholický nápoj na spôsob piva. K pojmu *marnuwan* pozri HED 6: 80–82. K akkadskému *marnuātu*, s podobnou sémantikou, pozri CAD 10/1: 284.

76 V jednej pasáži textu sú nazvané ako Anunnakovia (<sup>d</sup>A.NUN.NA.KE<sub>4</sub>), čo je sumerské označenie pre starobylých bohov podsvetia a predstavuje *interpretatio Mesopotamica*. Keďže ide o rituál z chetitského prostredia, Anunnakovia tu v skutočnosti predstavujú churritsko-chetitských primordiálnych bohov. Aj v iných churritsko-chetitských textoch bývajú niekedy identifikovaní s Anunnakmi.

## 6.4.2 Rituál II: KUB 15.31 ii 6–26

Preklad textu:

... zodvihnú stoly a vezmú ich k miestu jamy (*ābi*). ... Otvoria sedem jám. (Výsledok:) Nepriaznivý. Potom otvoria osem jám. (Výsledok:) Priaznivý. Potom otvoria deväť jám. Keď ich prinesú (vyobrazenia) k miestu jamy, položia bohov dolu a otvoria deväť jám. Okamžite vezme motyku a kope (s ňou). Potom vezme pektorálnu dekoráciu a kope s ňou. Potom vezme *šatta-*, rýľ/lopatu a *huppāra*-nádobu a vyčistí (s nimi jamu). Potom vyleje víno a olej (do jamy). Rozlomí tenké bochníky a položí ich okolo (otvorov jám) na túto stranu a tamtú stranu. Ďalej vloží dolu do prvej jamy strieborný rebrík a striebornú pektorálnu dekoráciu. Na pektorál položí strieborné ucho a odovzdá ich dolu do prvej jamy. ... Keď skončí, ponúkne jedného vtáka všetkým kvôli *enumašši* a *itkalzi*. Zamaže deväť jám krvou. Potom (tam je) pre deväť jám deväť vtákov a jedno jahňa. Kvôli *ambašši* a *keldi* ponúkne deväť vtákov a jedno jahňa. Do každej jamy vloží jedného vtáka, ale jahňa rozrežú a vložia do prvej jamy.

(Collins 2002a: 227, text 1)<sup>77</sup>

Rebrík tu zohráva symbolickú úlohu ako imitácia, prostredníctvom ktorej môžu z podsvetia vystúpiť tamojšie božstvá pri vzyvaní.<sup>78</sup> Je vyrobený zo striebra, čo zase dosvedčuje rituálny význam tohto kovu. Ucho plní taktiež symbolickú funkciu a malo by evokovať vypočutie prosieb ľudí od božstiev.

Termín *enumašši(ya)* sa prekladá ako „upokojenie/uzmierenie“ (pozri Haas a Wilhelm 1974: 75–77), kým pojem *itkalzi* znamená „očista“ (pozri Haas a Wilhelm 1974: 83–84; Wilhelm 1989: 71–73; Feder 2011: 127 vrátane pozn. 52). Oba výrazy sú churritské a figurujú aj v ďalších obdobných rituáloch, v ktorých sú zväčša spájané s obetovaním vtákov a oviec. Termíny *ambašši* a *keldi* sú taktiež churritskej proveniencie a asociované sú so zápalnou obetou a zdravím (Feder 2011: 22 vrátane pozn. 60). Jahňatá a vtáky boli do jám vkladané vcelku<sup>79</sup> (Collins 2004: 55) a predovšetkým vtáky slúžili ako obetovaný pokrm pre božstvá v podsvetí, čo má svoju oporu aj v churritskej mytologickej tradícii, podľa ktorej ustanovil Boh búrky (Tešup) vtáky ako obeť pre bohov podsvetia. V jednom z purifikačných rituálov sa nachádza nasledujúci postup s mytologickou narážkou:

<sup>77</sup> Pozri tiež Hoffner 1967: 390, text 3; Haas a Wilhelm 1974: 143–181.

<sup>78</sup> Porovnanie s predpokladaným rebríkom, ktorý mal byť nástrojom vstupu do urkeškej štruktúry (pozri vyššie), nie je úplne namieste. Možno ani neplnil symbolickú úlohu a mal skôr praktické využitie účastníkmi rituálov, keďže štruktúra bola značne hlboká.

<sup>79</sup> I keď uvedený rituál tomu nezodpovedá.

Vezme troch vtákov a ponúkne dvoch z nich božstvám Anunnakom, ale ďalšieho vtáka ponúkne Jame a povie nasledujúce: „Pre vás, ó primordiálne božstvá, dobytok a ovce nebudú pripravené. Keď vás Boh búrky odohnal dolu do temného podsvetia, určil pre vás túto obeť.“

(KUB 7.41, Collins 2003b: 170, §34 vrátane pozn. 24)<sup>80</sup>

Nie je vylúčené, že obetovanie vtákov, ako snaha o očistu, je churritského pôvodu (Wilhelm 1989: 74).

### 6.4.3 Rituál III: KBo 11.14 iii 6–10, 28–31

Preklad textu:

Keď nastane noc, „pán slova“ vykope zem (v oblasti)... Vezme prasiatko a podreže jeho hrdlo dolu smerom do jamy (*hatteššar*)... Prinesú (vyobrazenia) pôvodných (t. j. primordiálnych; moja pozn.) božstiev. Vezmú [...] tam. Dovŕ im ísť a [v] jame (*āpi-*) im dovoľ prosiť s Bohyňou slnka podsvetia tak, že čokoľvek (hriech) som spáchal, nech mi to bohovia odpustia.

(Collins 2002a: 233, text 11)<sup>81</sup>

V tomto prípade sa rituál odohráva v noci, teda po západe slnka, ale mohli prebiehať aj pri západe slnka alebo v čase briezdenia. Ide o tri solárne fázy súvisiace s podsvetným aspektom slnka. Rituál tu narába s krvavou obetou mladého prasata. Prasiatka ako také boli spolu so šteniatkami vhodnou obetou pre purifikáciu a dospelé prasatá, najmä prasnice, zase slúžili ako garanti plodnosti (Collins 2002a: 232; 2002b: 320, 322–323, 323, 325; pozri tiež Collins 2004: 55, 56). Prasiatka a psy boli síce považované za nečisté, ale mali moc uzdraviť (Collins 2002b: 322, 323; 2004: 56).

### 6.4.4 Rituál IV: 2Maštigga ii 44–54

Preklad textu:

Starena vezme prasiatko a zdvihne ho ponad nich (pacientov) a povie nasledujúce: „Je vykrmené trávou (a) jačmeňom a ako teraz neuvidí oblohu a neuvidí opäť (iné) prasiatka, nech títo obetníci rovnako nezažijú kliatby.“ § Zamávajú prasiatkom (nad) nimi.

80 Pozri tiež Collins 2002b: 321.

81 Pozri tiež Hoffner 1967: 390–391, text 4.

Potom ho zabijú a vykopú zem a umiestnia prasiatko dolu. Umiestnia dolu aj sladký koláč a vylejú víno. Potom (to) zaplnia znovu (so) zemou.

(Collins 2002a: 232, text 10)<sup>82</sup>

Starena vyzdvihne prasiatko nad žiadateľov rituálu, pričom prednesie inkantáciu. Ide o exemplárny príklad imitatívnej mágie. Nad žiadateľmi je prasiatkom zamávané, čím má byť dosiahnuté vstrebanie nečistoty. V tomto prípade je dokonca známe meno stareny, a síce Maštigga. Ako vykonávateľka rituálov je doložená aj z ďalších textov (pozri Miller 2004: 11–14). Aj v iných rituáloch bývajú niekedy stareny ich vykonávateľkami a sú známe ich mená.

#### 6.4.5 Rituál V: KUB 17.28 i 1–24

Preklad textu:

[Ke]ď Boh mesiaca dá znamenie a v predzvesti postihne [oso]bu<sup>2</sup>, potom urobím nasledujúce: Vykopem zem. Vezmem *karaš*-zrno prasaťa (a) hnoj k[oňa(?)] do jamy (*hattesšar*). [Pot]om podrežem (hrdlo) prasiatka. Ak to je dievčatko, vezmem samičie prasiatko. Ak to je chlapček, vezmem samčie prasiatko a zaklincujem ho (t. j. zviažem ho pred varením?).<sup>83</sup> Vezmeme sedem klinecovo zo železa, sedem klinecovo z bronzu, sedem klinecovo z medi (a) cín k bráne. Rozdelíme (za týmto účelom) dvere vnútornej komory. Kdekoľvek je otvorené... vezmeme ten kameň (t. j. cín) a zaklincujeme (ho) (na) miesto. ... Uvaria prasiatko. Potom ho prinesú späť. Vezmem trochu (z) každej časti mäsa a predložím (ich) Bohyni slnka podsvetia. Potom poviem nasledujúce: [chattijské zaklínadlo.] Rozlozím obetný bochník. Vezmem prasiatko a odnesiem ho do vnútornej komory. Ženské účastníčky ho skonзумujú. Kosti však prinesú do kuchyne a ja ich predám.

(Collins 2002a: 234, text 13)

V chattijskom rituáli je jedno prasiatko podrezané a obetované do jamy, druhé je pripravené na kulinárske spracovanie. Pokiaľ ide o výber druhého, závisí to od pohlavia postihnutej osoby. Má tak byť garantovaná úspešnosť rituálu. Uvarenie prasiatka a následné obetovanie jeho častí Bohyni slnka podsvetia a konzumácia účastníkmi, by malo znamenať snahu o prepojenie s bohyňou. Predaj kostí by mohol súvisieť s ich fertilizačnou funkciou (Collins 2002a: 234, pozn. 23).

<sup>82</sup> Pozri tiež Goetze 1969; Miller 2004: 52–124.

<sup>83</sup> Možno ide o podobný úkon, ako keď sú hydine pred pečením priviazané nohy a krídla k sebe.

## 6.4.6 Rituál VI: KUB 29.4 ii 3–8, 19–21

Preklad textu:

(Medzi položkami použitými pri *zurkiyaš*-obetovaní sú:) jedna biela ženská členka;... jedny vlnené rukavice(?); jedna súprava záclon štvornásobnej hrúbky; dva šekely striebra, z ktorých jeden je pre *a-a-bi* a jeden je pre *gangatatti*; desať tenkých bochníkov; dva *mulatiš*-bochníky z pol *upnu* (múky); jeden malý syr; trochu parfumového oleja; pol *upnu* rastlinného oleja; pol *upnu* medu; jeden a pol *upnu* masla; jeden *wakšur* vína; a buď jahňa alebo kozla:... Kňaz vyťahne božstvo sedemkrát z *a-a-bi* a obetník ho (taktiež) vyťahne sedemkrát.

(Hoffner 1967: 389, text 2)<sup>84</sup>

Rituál náležite demonštruje široké spektrum obetí, či už konzumovateľných alebo nie, využívaných v *āpi*-rituáloch; od textílií cez nákladnejšie pokrmy a kozmetiku až po zvieratá. Uvedený text je dokladom, že predmetom krvavej obeť boli aj kozy, resp. kozľatá.

## 6.4.7 Rituál VII: KUB 55.45 + Bo 69/142 ii 1–23 s dupl. Bo 3916 + KUB 12.20 : 11–18

Preklad textu:

Súčasne ako pripravia (všetky) tieto (veci) pred staranou, na svitaní vykopú dve skladovacie jamy (ARÀḪ) (do zeme); vykopú jednu skladovaciu jamu Bohyne slnka podsvetia a druhú skladovaciu jamu mužských božstiev (podsvetných; moja pozn.). Zatiaľ čo začnú kopať skladovacie jamy, zodvihnú ovcu. Starana ju zasväť Bohyni slnka podsvetia. Podrežú jej hrdlo dolu smerom do skladovacej jamy a nechajú jej krv tiecť dolu. A potom zodvihnú capa. Starana ho zasväť Bohyni slnka podsvetia a mužským božstvám. Podrežú jeho hrdlo dolu smerom do (druhej) skladovacej jamy, vypustiť krv dolu. Potom zarezú (zvieratá) s ohľadom na hlavy a nohy. Kým sa varí tuk, vojaci vykopú skladovaciu jamu. Keď dokončia jej kopanie, potom [kop]ú blízko druhej skladovacej jamy. Stáva sa, že ju spoja s (prvou) jamou. Tuk sa uvarí a celé zhromaždenie ho zje. Predtým [postav]ia dve šatne, (z ktorých je) jedna Jeho Veličenstva; [ša]tne pre ceremoniálny odev panovníka. Vedľa postaví potom dve šatne z trstiny, kde panovník a kráľovná vykonajú ceremoniálne umývanie. Potom vnútri skladovacej jamy Bohyne slnka podsvetia vykopú trochu nižšie jamu (*wappu*). Urobia ju (ako) malú spáľňu a potom vložia model[y] postelí dovnútra. Rozložia deväť paravánov, deväť malých modrých obliečok a pripraví

84 Pozri tiež Collins 2003a.

ich (t. j. posteľ). Vnútri skladovacej jamy už bola vykopaná malá posteľ Bohyne slnka podsvetia. Prídu na (miesto), kde usadili Bohyňu slnka podsvetia. A jama, ktorú nižšie vykopali, je spojená s druhou jamou, čím je vytvorená chodba. Natiahnu tam dlhý pás červenej látky a dlhý pás modrej látky, na ces[tu]na]tiahnu pás ŠÀ.GA.DU<sub>4</sub>-látky.

(Collins 2002a: 229, text 4)

Vyhĺbené sú dve „skladovacie jamy“ spájajúce sa s účasťou panovníka a kráľovnej pri purifikácii. Obetovaná je ovca a cap. Do ďalšej jamy, ktorá je substitúciou spálne, je vložených deväť drevených modelov postelí s deviatimi paravánmi a obliečkami v rovnakom počte, podľa všetkého slúžiacich primordiálnym božstvám, ktoré bývajú v počte deväť (Collins 2002a: 230). Ich počet môže kolísať od päť až po pätnásť (Archi 1990: 117). V chetitských politických zmluvách ich je dvanásť, až na jednu výnimku, kde ich je iba deväť (Archi 1990: 116).

### 6.5 Spoločné znaky štruktúry s churritsko-chetitskými textami

Uvedené rituály z chetitského prostredia demonštrujú, že jednotlivé rituálne úkony so svojimi metódami a technikami, obetami a náčiniami, sú v textoch zastúpené nerovnomerne. Výber týchto prvkov preto vytvára rôzne kombinácie. Voľba konkrétnych prvkov je v súčasnosti v niektorých prípadoch zrejmejšia, v iných menej či vôbec. Stačí uviesť len niekoľko príkladov. Ako sa zmienila Billie Jean Collinsová, z textov je zjavné, že mláďatá prasiat a psov boli využívané pre purifikačnú agendu. Ak však bola účelom rituálu plodnosť, tu už figurovali dospelé prasatá. Vtáky boli zase určené špeciálne pre primordiálne božstvá. Už ťažšie sa dá určiť, prečo bol súčasťou niektorých rituálnych obetí alkohol a inde nealkoholické nápoje alebo žiadne. Prečo niekde občas figurujú textilie ako súčasť inventára, inde vôbec nie. Na takýto výber mali vplyvy viaceré faktory. Jedným z hlavných kritérií bol účel rituálu. Na všeobecnejšej rovine bol potom určite dôležitý geografický aspekt. Rituály sa konali v rozsiahlom geografickom priestore s regionálnymi rozdielmi. Úlohu tak zohrávali rozličné náboženské tradície a ich kultúrne pozadie, boli tradované v historickom kontexte a podliehali chronologickému vývoju. Do hry ďalej vstupujú osobnostné činitele v podobe vykonávateľa a žiadateľa rituálu. Úlohu zohrával, okrem iného, socio-ekonomický kontext. Vykonávateľ mohol preferovať jemu vlastný postup alebo žiadateľ, ktorý napr. nebol dostatočne majetný, si jednoducho nemohol dovoliť obeť drahých komodít vo veľkom množstve. Samozrejme, obdobné osobnostné činitele ekonomického typu boli pri oficiálnom kulte skôr irelevantné.

Podoba jednotlivých rituálov je komplexná záležitosť a variabilita od rituálu k rituálu je preto viac ako očakávaná. Tento fakt treba vziať do úvahy aj v súvislosti s urkešskou štruktúrou, ktorá je na dôvažok o vyše tisíc rokov staršia. Je potreb-

né zdôrazniť, že z Urkeša nie je k dispozícii evidencia podobných textov, ako sú texty zmienené vyššie. Dokonca ani žiadnych iných textov, spájajúcich akokoľvek štruktúru s rituálnymi jamami. Aj napriek tomu považujem, momentálne, toto spojenie za jednoznačne najvhodnejšiu interpretáciu. Zároveň sa domnievam, že nejde len o akési východisko z núdze, keďže objekty zo štruktúry majú veľmi blízke analógie v neskorších textoch. Zásadným argumentom je fakt, že churritské prvky sú spoločným menovateľom pre Urkeš, ako aj pre churritsko-chetitské pramene. Churritské pozadie zohrávalo v oboch prípadoch strategickú, ak nie hlavnú úlohu. Na druhej strane, oponentom tu ponúkanej interpretácie je Piotr Michalowski (Lawler 2008: 50), podľa ktorého mohla štruktúra reprezentovať čokoľvek. Ako príklad uvádza studňu slúžiacu pre topenie zvierat. Ďalej nesúhlasí s vytváraním záverov, pokiaľ ide o funkciu štruktúry, prostredníctvom textov o tisíc rokov mladších. Časová medzera je naozaj dosť silný argument, i keď, podľa môjho názoru, nie neprekonateľný.

Pri interpretovaní významu štruktúry prostredníctvom rituálnych textov sa do popredia dostávajú zásadné analógie podporujúce jej funkciu ako sakrálneho priestoru pre *āpi*-rituály.

### ***Kosti zvierat***

Kosti niekoľkých druhov zvierat považujem v tomto smere za rozhodujúci prvok. V štruktúre sa nachádzali vo veľkom množstve, v dlhom časovom období, a rovnako v textoch zohrávajú tieto druhy veľmi významnú úlohu. V Urkeši dominovali primárne obete prasiatok, zo zvieracích obetí boli najviac preferované, a zároveň sú často zmienené i v písomných prameňoch (pozri rituály III–V), či už ako mláďatá alebo dospelé.<sup>85</sup> Keďže sa ich využitie spája s purifikáciou, predpokladám, že takéto rituály boli v Urkeši pravidelne uskutočňované. Aj model prasacej hlavy svedčí v prospech ich význačnosti. Domnievam sa, že jeho uloženie do štruktúry má skôr symbolický význam, akoby malo ísť o priamu obeť. Pre porovnanie sa núkajú modely postelí s príslušenstvom použité vo vyššie uvedenom rituáli (pozri rituál VII).

Počtom sú kosti šteniat ako druhé v poradí. Verilo sa, že spolu s mladými prasatami majú očistnú moc. Podľa Collinsovej (2004: 56; kontra Kelly-Buccellati 2002: 139) nie sú k dispozícii žiadne texty odkazujúce na obetovanie šteniatok podsvetným božstvám prostredníctvom rituálnych jám. Neznamená to však, že by neboli pri istých príležitostiach rituálne využívané (pozri Collins 1992). Rovnako i kosti šteniatok dokladajú purifikačné rituály v štruktúre. Medzi zvieracími figurínami zo štruktúry bola navyše nájdená aj figurína psa, ktorá mohla zohrávať symbolickú funkciu podobne ako prasacia hlava.

85 K obetiam prasiatok/prasiat pozri tiež napr. KUB 12.44 iii 16–19 (pozri Collins 2002a: 232, text 8); KUB 24.9 ii 17'–30' (pozri Collins 2002a: 233, text 11); KUB 36.83 i 3–7, v 5–9 (pozri Collins 2002a: 232, text 9); KUB 43.23 rev. 19–22, 57'–58' (pozri Collins 2002a: 235, text 15).



Taktiež obeť oviec či jahniat sa v prameňoch vyskytujú (pozri rituály I–II, VI–VII),<sup>86</sup> najčastejšie ako objekt uzmierenia a purifikácie. Význam ich obetovania za účelom dosiahnutia očisty je vhodným doplnkom predchádzajúcich dvoch druhov zvieracích obetí z Urkeša.<sup>87</sup>

Kozy síce nepatrili medzi typickú obetnú zložku určenú rituálnym jamám, ale i tak neboli úplne vylúčené, čoho dôkazom je obetovanie kozlaťa a capa (pozri rituály VI–VII).

Pokiaľ ide o somárov, nie sú mi známe žiadne texty, v ktorých by slúžili ako obeť v kontexte rituálnych jam, čím sa zároveň z funkčného hľadiska vymykajú konceptu podzemnej štruktúry. Nález ich pozostatkov z urkeškého objektu ale dokladá, že obetované predsa len boli. Možno sa takáto tradícia písomne nezachovala, alebo bola iba lokálneho významu.

### *Antropomorfná nádoba ženy*

Nádoba bola s najväčšou pravdepodobnosťou využívaná na rituálne účely, čo naznačuje samotné umiestnenie v štruktúre, vizuálne prevedenie, ako aj nádobka na tekutinu navrchu hlavy. V rituáloch je libácia mnohokrát zmienaná, rovnako aj olej (pozri rituály I–II, VI).<sup>88</sup> Urkešská nádoba má podľa všetkého spojenie s touto činnosťou. Nádoby s hodnotnými tekutinami alebo mastičkami mali kultovú funkciu, čoho súčasťou bola aj komunikácia s podsvetnou sférou (Recht 2014a: 21). Jej veľké uši by mohli súvisieť s rituálmi, kedy je potrebné počuť podsvetie a pokrútené ústa zase môžu reflektovať reč z podsvetia, lebo pripomína štebotanie vtákov (Kelly-Buccellati 2002: 141). Išlo by tak o komunikáciu s podsvetnými božstvami prostredníctvom symbolického vyjadrovania na vizuálnej úrovni. Staré ženy boli vhodnými vykonávateľkami rituálov so zameraním na podsvetie (pozri vyššie), a tak ženské antropomorfné prevedenie nádoby nie je žiadnym prekvapením. V neposlednom rade treba upozorniť na pasáž (pozri rituál II), v ktorej je do jamy vložený model strieborného ucha, čo považujem za zjavnú paralelu so zdôraznením veľkých uší na nádobe.

Soška nahej ženy (A12.30) bola objavená aj v jame nachádzajúcej sa v palácovom murive z južnej strany (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 156–161; Kelly-Buccellati 2001: 55–56, obr. 6:5–8; Recht 2014a: 18–19), datovanej do poslednej štvrtiny 3. tisícročia pred n. l. (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 156; Kelly-Buc-

86 Pozri tiež napr. KUB 10.63 i 17–28 (pozri Hoffner 1967: 391, text 5; Collins 2002a: 231, text 6); KUB 29.4+ (pozri Hoffner 1967: 389, text 1; Collins 2002a: 228, text 3; Collins 2003a).

87 Na území lokality Kilise Tepe v Turecku bola objavená jama s pozostatkami mladej ovce, ktorá bola rozkúskovaná, rozdelená a uložená v jame. Jama bola súčasťou budovy spájanej s rituálnou aktivitou a je preto možné, že nález predstavuje doklad *āpi*-rituálu. Datovanie spadá do neskoréj doby bronzovej, čo je chronologicky porovnateľné s datovaním písomných prameňov z Chattušašu. K archeozoologickej a textovej analýze nálezu pozri Popkin 2013.

88 Pozri tiež napr. KUB 15.35 + KBo 2.9 (pozri Hoffner 1967: 391–392, text 7; Collins 2002a: 230, text 5; 2003c); KAR 146 (pozri Hoffner 1967: 392, text 9 [zhrnutie priebehu rituálu]).

cellati 2001: 55; Recht 2014a: 18). Jama mohla slúžiť ako tzv. *favissa*, miesto, kam boli odkladané rituálne predmety. Soška mala na vrchnej strane hlavy vyhlbený otvor a ten mohol byť určený pre tekutiny, i keď existuje interpretácia, že otvor mohol niečo držať či slúžiť ako základ pre parochňu (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 159).

### Palác

Spojenie paláca s už skôr skonštruovanou štruktúrou prostredníctvom južného palácového muriva oficiálneho krídla naznačuje ideologické prepojenie oboch stavieb. Okrem toho murivo pri výstavbe zohľadnilo podzemný objekt. Ideologické prepojenie by mohlo súvisieť s osobou vládcu a kráľovnej, ktorí sa urkešských rituálov mohli zúčastňovať (Kelly-Buccellati 2002: 139; Buccellati a Kelly-Buccellati 2007: 142; pozri tiež Collins 2004: 56) alebo panovníckej rodiny ako takej. Tento predpoklad sa opiera o texty, niekedy zmieňujúce účasť vládcu, kráľovnej, či princa pri rituáloch (pozri rituál VII).<sup>89</sup> V jednom novoasýrskom texte je dokonca palác uvedený v kontexte s rituálnou jamou a osobou vládcu.<sup>90</sup> Po obetovaní do jamy (*abu*) si panovník položí nohu na jej vrchol, pokloní sa, pobožká zem a hneď sa vráti späť do paláca. Variant obradu je taký, že panovník sa od jamy odoberie do *bīt akītu*. Stavebná koncepcia štruktúry a paláca v Urkeši naznačuje, že štruktúra slúžila pre oficiálny kult, pri ktorom participovala najvyššia elita, čo podľa môjho názoru vysvetľuje aj jej architektonickú monumentálnosť. Okrem toho bola súčasťou širšieho ideologického celku religiózneho charakteru (pozri nižšie), čo môže byť pádnym dôvodom jej veľkoleposti.<sup>91</sup> Zvieracie pozostatky poukazujú na purifikačné rituály, teda akt výsostne dôležitý pre panovnícky úrad. Zdá sa, že tento typ rituálov bol v urkešskom objekte naozaj preferovaný.

89 Pozri tiež napr. KUB 10.63 i 17–28 (pozri Hoffner 1967: 391, text 5; Collins 2002a: 231, text 6); KUB 15.35 + KBo 2.9 (pozri Hoffner 1967: 391–392, text 7; Collins 2002a: 230, text 5; 2003c); KAR 146 (pozri Hoffner 1967: 392, text 9 [zhrnutie priebehu rituálu]). Okrem churritsko-chetitských prameňov je zmienka o *āpi* v textoch z Ebly (*a-ba-i*), a to v súvislosti s purifikáciou idolu bohyně zapísanej ako <sup>4</sup>*Ga-na-na*. Je asociovaná s podsvetím, panovníkom a kráľovnou v čase intronizácie a s mauzóleom zosnulých vládcov Ebly. Pri rituáloch boli otvárané jej dvere, aby mohli podsvetné entity vystúpiť. Termín *āpi*, spojený s kultom mŕtvych, ďalej figuruje aj v textoch z Emaru (Kelly-Buccellati 2005a: 66). Texty z Ebly sú datované približne do roku 2300 pred n. l. a ak naozaj predstavuje eblajské *a-ba-i* rituálnu jamu, ide o najstaršiu písomnú zmienku tohto termínu (Bachvarova 2016: 87). Funerálny kontext s churritsko-chetitským pozadím je tiež zaznamenaný v ugaritských rituálnych a mytologických textoch, ako súčasť panovníckeho kultu (Bachvarova 2016: 87, pozn. 42 vrátane bibliografických odkazov).

90 Pozri KAR 146 (pozri Hoffner 1967: 392, text 9 [zhrnutie priebehu rituálu]).

91 Kellyová-Buccellati (2002: 141) v súvislosti s jej veľkoleposťou zase uvádza, že medzi churritskými mestami 3. tisícročia pred n. l. bola unikátna. Nepredpokladám však, že samo o sebe to jej monumentálnosť uspokojivo vysvetľuje.

### ***Platforma ako KASKAL.KUR?***

Platforma bola situovaná medzi južným murivom paláca, v jeho tesnej blízkosti, a štruktúrou. Bola na nej umiestnená kamenná drenáž s prívodom. Kellyová-Buccellatiová (2002: 143) asocjuje platformu s KASKAL.KUR a zároveň s rituálnymi prebiehajúcimi v štruktúre. Fenomén KASKAL.KUR je spájaný s vodou a niekedy aj s prírodnými prameňmi ústiacimi do zeme (pozri Gordon 1967). Z obdobia vlády Šuppiluliuma II. (asi 1200 pred n. l.) pochádza komora, z oblasti dnes známej ako *Südburg*, na území Chattušašu (pozri Kelly-Buccellati 2002: 143, pozn. 45–48 s bibliografickými odkazmi; pozri tiež Collins 2004: 56). Zastrešená komora, z jednej strany otvorená, obsahovala plytkú jamu umiestnenú pred reliéfom Boha slnka. Interiér komory je pri otvorení konci širší a bližšie k jame s reliéfom sa zužuje. Staviteľský nápis, okrem iného, na konci zmieňuje <sup>d</sup>KASKAL.KUR (Kelly-Buccellati 2002: 143). John D. Hawkins (1990: 314) to interpretuje ako podsvetný vchod a dokonca ponúka spojenie s rituálnymi jamami.

### ***Strieborné prstene***

Strieborné prstene a striebro ako také by malo predstavovať obetný dar alebo nástroj komunikácie s podsvetím, tak ako je tomu aj v textoch (pozri rituály I–II, VI).

### ***Medené a bronzové ihlice***

Funkciu týchto objektov by mohli ozrejmiť nálezy na území svätyne Yazılıkaya, kde bola objavená jama s pozostatkami prasiatka, medzi ktorými boli aj štyri bronzové ihlice a tri z nich boli dokonca zapichnuté do zeme. Kostí boli prikryté terakotovým vekom. Hádám išlo o snahu nechať naisto prasiatko v zemi po absolvovaní purifikácie, aby vstrebalo nečistoty, no zároveň mohlo slúžiť ako forma obety (Collins 2002a: 235). Jama sa nachádzala pri pohrebnej komore panovníka Tutchalija IV. (1250–1220 pred n. l.), kde má svoje miesto aj reliéf boha podsvetia (Collins 2006: 166). Ihlice zo štruktúry mohli slúžiť na podobný čistý účel.

### ***Fragment pečatného odtlačku s bohom slnka***

Predpokladám, že odtlačok so solárnym bohom, pochádzajúcim zo štruktúry, je tiež možné interpretovať v rámci celkového nálezového kontextu. Pokiaľ mi je známe, komentár k tomuto objavu z hľadiska funkcie zatiaľ nikto neponúkol. Spolu s primordiálnymi božstvami zohrával v textoch podsvetný aspekt slnka podstatnú úlohu. V chetitskom prostredí to bolo božstvo feminínneho typu. Bohyňa slnka podsvetia bola súčasťou chetitskej tradície minimálne od starochetitského obdobia (Collins 2002a: 226; kontra Popko 1995: 71, 89) a je skôr nepravdepodobné, že bola v Urkeši známa. Naopak, z Levieho textu a Sámarskej tabuľky sú doložené logogramy <sup>d</sup>UTU-*ga-an* a <sup>d</sup>UTU, za ktorými by sa mal s najväčšou pravdepodobnosťou ukrývať churritský Šimige (pozri vyššie). V Urkeši bol teda stotožnený so svojím sumersko-akkadským náprotivkom, tiež disponujúcim podsvetným aspek-

tom (pozri Heimpel 1986; Sedláček 2015). Podsvetná fáza boha slnka nemusela byť urkešským náboženským predstavám cudzia, keďže bola rozšírená na starovekom Prednom východe. Je tak možné, že vykonávatelia rituálu v Urkeši vložili do štruktúry pečatný odtlačok s bohom slnka, aby sprítomnili jeho prezenciu, rovnako, ako je tomu v neskorších textoch (pozri rituály I–III).

### ***Tekutiny a potrava***

Rôzne nápoje, či tekutiny všeobecne, a potrava, boli bežnou súčasťou rituálnej výbavy a v textoch sú veľmi frekventované (pozri rituály I–II, IV–VI).<sup>92</sup> Samozrejme, čím kvalitnejšie suroviny boli použité, tým lepšie. Do obetného inventára patrili napr. *walhi*-nápoj a *marnuwan*-nápoj, pivo, víno, rastlinný a parfumový olej, med, chlieb, koláč, syr, maslo, ovsená kaša alebo múka. Dá sa predpokladať, že aspoň niektoré z uvedených zložiek boli pri urkešských rituáloch využívané. Príležitostne mohlo byť obetované zrno (pozri rituál V) a práve v štruktúre boli objavené početné obilné zrná (Kelly-Buccellati 2002: 140).

### ***Obsidiánové a pazúrikové čepele***

V troch po sebe nasledujúcich vrstvách v štruktúre sa nachádzala obsidiánová čepeľ, ďalej niekoľko fragmentov tejto horniny a časti čepeľí z pazúrika. Nepredpokladám, že tieto objekty slúžili ako obeta, no ponúka sa iná interpretácia. Rituálne jamy museli byť nejakým spôsobom vyhlbené, o čom ale vždy písomné pramene nereferujú, akoby to nebola potreba zdôrazniť. Niektoré texty však predsa len zmieňujú tento úkon (pozri rituály I–II).<sup>93</sup> V prvom prípade je jama vykopaná prostredníctvom dýky,<sup>94</sup> v druhom prípade je na ich otvorenie použitých hneď niekoľko predmetov. Postupne je to motyka, pektorálna dekorácia, náradie označené ako *šatta*-, rýľ/lopata a tiež nádoba. Zatiaľ čo prvé dve náradia sú použité na kopanie, ostatné na vyčistenie otvoru. Na vyhrabanie jamy mohol byť použitý aj nôž.<sup>95</sup> Domnievam sa, že obsidiánové a pazúrikové predmety, obzvlášť obsidiánová čepeľ, mali rovnakú funkciu, teda boli využité na vytvorenie menších jám vo vnútri samotnej štruktúry.

\* \* \*

Ako bolo poukázané, objavená materiálna kultúra z urkešského podzemného objektu, rozdelená do samostatných skupín, má svoje analógie v písomných pra-

92 Pozri tiež napr. KUB 12.44 iii 16–19 (pozri Collins 2002a: 232, text 8); KUB 15.35 + KBo 2.9 (pozri Hoffner 1967: 391–392, text 7; Collins 2002a: 230, text 5; 2003c); KUB 24.9 ii 17'–30' (pozri Collins 2002a: 233, text 11).

93 Pozri tiež napr. KUB 29.4+ (pozri Hoffner 1967: 389, text 1; Collins 2002a: 228, text 3; Collins 2003a).

94 Súčasťou nálezov v oblasti *Südburg* (pozri vyššie) boli aj dva modely bronzových sekier ležiacich pri jame, ktoré mohli byť použité na jej vyhlbenie (Collins 2004: 56, pozn. 2).

95 Pozri KUB 8.41++, iii 13–20 (pozri Hoffner 1967: 391, text 6).

meňoch s rituálnymi jamami. Všetky archeologické nálezy, až na drobné objekty identifikované ako vrhacie guľôčky, majú viac alebo menej pevnú oporu v týchto textoch. Treba zdôrazniť, že viaceré nálezy sú dosť špecifické, no aj napriek tomu zapadajú do rituálnej výbavy, ako ju zaznamenávajú texty. Zoskupenie kostí a artefaktov by nemalo byť považované za náhodu. Hypotézu, podľa ktorej štruktúra predstavuje miesto určené na vykonávanie *āpi*-rituálov, považujem za najpravdepodobnejšie vysvetlenie z hľadiska jej funkcie. Podľa obsahu v štruktúre a jej situovania pri paláci, akoby bola jeho integrálnou externou súčasťou, je namieste konštatovanie, že bola využívaná pre oficiálny kult. Na tomto kulte mala účasť najvyššia elita, vrátane miestneho vládcu a štruktúra slúžila predovšetkým na purifikačné účely. V takom prípade je obdivuhodný chronologický rozptyl medzi štruktúrou a textami, ktorý činí viac ako jedno milénium. Šírenie tohto náboženského fenoménu si vyžadovalo pretrvávajúcu tradíciu a zdá sa, že churritské kultúrne prvky zohrali v tomto smere značnú úlohu. Rituály boli udomácnené v 2. tisícročí pred n. l., hlavne v oblasti Kizvatny so silnými churritskými vplyvmi. Mnohé prvky v týchto rituáloch sú churritského a mezopotámskeho pôvodu a účasť prasiat je doložená už v skorších anatólskych (chattijských) rituáloch (pozri rituál V), ktoré sa neskôr mohli zlúčiť s churritskými predstavami (Collins 2002a: 235). I keď rituály tohto typu asi neboli výhradne churritskou záležitosťou, ich skoré praktizovanie sa s veľkou mierou pravdepodobnosti predsa len spája už s Urkešom v 3. tisícročí pred n. l., možno dokonca skôr. Popri tom všetkom netreba zabúdať na texty z Ebly so zmienkou o *a-ba-i* (pozri vyššie, pozn. 89), čo môže znamenať samostatnú tradíciu, keďže okolo roku 2300 pred n. l. tu Churriti ešte nie sú doložení. Vo všeobecnosti môžu tieto rituály predstavovať starobylý fenomén, udomácnení tak v chattijskom (anatólskom) ako i v churritskom a eventuálne semitskom prostredí. V dávnej minulosti azda dochádzalo k lingvistickým kontaktom medzi chattijskými a churritskými skupinami obyvateľstva, čo môžu dosvedčovať aj teonymá pre boha mesiaca – chattijský Kašku a churritský Kušuch (Wilhelm 1989: 53; Burney 2004: 128). Mohlo sa tak udiť niekedy v 4. tisícročí pred n. l. (Burney 2004: 128), v období ranej transkaukazskej kultúry. Takéto kontakty bývajú bežne sprevádzané aj ďalšími kultúrnymi vplyvmi. Aké procesy presne zohrávali úlohu pri šírení týchto rituálov predtým, ako sa objavujú v chetitskom prostredí vďaka churritskej tradícii, ale zostáva naďalej otáznе. Rovnako ako nie je jasný ani ich pôvod.

## 6.6 Štruktúra ako súčasť sakrálneho komplexu a funkcia Nergala/Kumarbiho

Palác, podzemná štruktúra a platforma boli umiestnené v tesnej blízkosti, čo by nemalo byť považované za dielo náhody. Palácová stavba poňala už existujúcu štruktúru a medzi obidvoma objektmi bola navyše vtesnaná platforma, o ktorej

sa predpokladá, že so štruktúrou má priamy ideologický súvis. Komplex nakoniec dotvára chrám, vzdialený od paláca okolo 250 metrov (Buccellati 2005: 3). Kellyová-Buccellati (2002: 142) uviedla, že „palác, platforma, podzemná štruktúra a chrám boli kompletne prepojené rituálnou cestou“. Aj Buccellati (2005: 10; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 28–29) spája štruktúru, chrám a platformu:

Sme presvedčení, že ideologicky bola dosiahnutá organická jednota tohto mestského monumentálneho komplexu semiotickou podporou medzi *āpi* a chrámom. Chrám na vrchole je v mojom ponímaní pôvodne zasvätený Tiš-atalom Kumarbimu. Čo predpokladám, je chtonická charakteristika božstva (Kumarbiho), uctievaného v hornom chráme ako odozva *āpi* a KASKAL.KUR na spodnej strane svahu, dvoch štruktúr, ktoré siahajú do podsvetia. Máme tak komplexnú semiotickú valenciu, ktorá sprevádza vizuálne unikátnu mestskú krajinu.

F. Buccellati (2010: 78) poukazuje na kontrast medzi štruktúrou ako najspodnejšou úrovňou, a o úroveň vyššie námestím spájajúcim palác a štruktúru s chrámom a chrámovým komplexom siahajúcim najvyššie. Polemizuje, či jednotlivé úrovne nepredstavujú tri koncepty v podobe podsvetných bytostí, žijúcich ľudí a bohov.

Podľa doterajších zistení boli teda všetky stavby prepojené v rámci spoločného ideologického celku a čo je dôležité zdôrazniť, tento systém mal sakrálny význam. Aspoň podľa súčasných poznatkov si v tomto smere dovoľím hovoriť o tzv. chtonickom sakrálnom komplexe, podporovanom panovníckou dynastiou ako súčasť oficiálneho kultu. Zatiaľ veľkou neznámou zostáva, ako tu participovalo božstvo uctievané v chráme. Ak bude akceptovaná hypotéza Kumarbiho chrámu, dá sa očakávať, že churritský „otec bohov“ bol jeho súčasťou. Hypotéza tak môže byť následne rozšírená aj o ďalšie domnienky: Kumarbi mohol zohrávať úlohu pri rituáloch odohrávajúcich sa v štruktúre, čo by bolo podporené jeho chtonickou charakteristikou, ale aj možným prepojením na miestnu dynastiu. Dôkazom by bol Urkeš ako jeho rezidencia, monumentálny chrám a vizuálna reprezentácia v podobe leva (pozri nižšie). Nie je síce priamo asociovaný s rituálnymi jamami, no v mytologických pasážach takýchto rituálnych textov niekedy figuruje ako chtonické božstvo (Kelly-Buccellati 2002: 137, 142; pozri Archi 1990: 117–119). V rituáli zameranom na purifikáciu domu, ktorého súčasťou je aj vzyvanie podsvetných božstiev, je v jednej mytologickej pasáži uvedený:

[Prameň(?)] odvetila<sup>96</sup> Ištar: „Načerpaj vodu sedemkrát alebo načerpaj vodu osemkrát. Vylej [vodu sedem- alebo osemkrát]. Ale na deviatykrát toľko vody, o koľko požadaš,

96 Vodný prameň je tu asi predstavený v ženskom rode.

načerpaj a vez[mi] ju.“ Jej v[lasy st]ekali dolu z trónu ku Kumarbimu. Jej vlasy stekali do [pod]svetia k Bohyni slnka podsvetia.

(KUB 7.41, Collins 2003b: 169, §22–23)

Okrem zjavných chtonických črt nemal Kumarbi ďaleko ani od kategórie primordiálnych božstiev, čo dosvedčuje aj „Spev o Kumarbim“, kde patrí do staršej, pôvodne vládnucej božskej generácie, aby bol neskôr vystriedaný Tešupom. Boli to práve prastaré božstvá, ktoré boli bohmi z uranickej línie zbavené vlády a poslané nastálo do podsvetia. Kumarbi, ako súčasť chtonickej/podsvetnej línie, predstavuje takéhoto primordiálneho boha (pozri vyššie) a dokonca aj Archi (1990: 116, 125, 127; 2004: 322, 332) zaradil Kumarbiho priamo medzi primordiálne božstvá, figurujúce v zoznamoch bohov ako súčasť chetitských zmlúv.

# 7 SAKRÁLNY ASPEKT PANOVNÍCKEJ DYNASTIE

## 7.1 Etymológia termínu *endan*

Ako už bolo vyššie uvedené, termínom *endan* boli titulovaní urkeškí panovníci. Jeho výnimočnosť spočíva v tom, že okrem Urkeša nie je doložený nikde inde. Tiež bolo zmienené, že ide o jediný titul z regiónov Sýrie a Mezopotámie z 3. tisícročia pred n. l., ktorý nie je sumersko-akkadský a v neposlednom rade má hodnotu aj pri definovaní etnicity v Urkeši. Jeho etymológia je však nejasná a rôzne interpretovaná.

Už Emmanuele Laroche (1960: 192; 1980: 82) zamietol interpretáciu urkešského titulu s významom „panovník“. Dal ho do súvislosti so značne neskorším churritsko-chetitským <sup>sal</sup>*entanni* „kňazka“, v ktorom sufix *-nni* môže byť churritskej proveniencie (Laroche 1980: 214), podobne ako churritské alebo luvijské *entašši-* (Ivanov 1999: 149). Podľa Laroche boli obidva derivované z akkadského *entu* „kňazka“, no ako problém sa javí možnosť prepojenia mužského churritského titulu v Urkeši so ženskou kňazskou hodnosťou (Ivanov 1999: 149–150). Aj Salvini (1998: 104) uvádza termíny <sup>mi</sup>*entanni* a *entašši* – pričom druhý menovaný bol epiteton bohyně Chepat z churritsko-chetitských textov zo 14.–13. stor. pred n. l. –, ako jediné porovnateľné s *endan*, no spojitosť je neistá. Arnaud Fournet a Allan R. Bomhard (2010: 34) preložili urkešský titul ako „kňaz“ (doslova „pracovník boží“), a zároveň pripúšťajú derivát *eni* „boh“ > *endan* „kňaz“. Podľa Wilhelma (1989: 11; 1998: 122; 2008a: 89; pozri tiež Fournet a Bomhard 2010: 34) je sufix *-dan* bežný pri označovaní profesií v churritčine. Wilhelm ďalej dodáva, že prefix *en-* je možné vysvetliť ako odvodeninu zo sumerského EN „panovník“,<sup>97</sup> alebo môže ísť o odvo-

97 Tento titul slúžil aj ako označenie kňazskej funkcie.



deninu z churritského *eni* „boh“, označenia z 2. tisícročia pred n. l. Ivanov (1999: 150) však nepovažuje inštitúciu vládcu za profesiu. Zástancami spojenia urkešského titulu s churritským *eni* sú aj Buccellati a Kellyová-Buccellati (1996: 75). Podľa Fourneta (2012: 92, 94) nie je *eni* churritského pôvodu, ale predstavuje výpožičku. Zdrojom by malo byť, či už priamo zo sumerčiny alebo akkadčiny, sumerské AN (Fournet 2012: 94), označujúce ako apelatívum nebesia a ako proprium starobylého boha Ana. Ďalšia možnosť sa ponúka v prípade slovného základu *enda-*, ktorý by mohol súvisieť so severokaukazským \**nèw(w)ā* „princ, panovník“. Tento termín bol rekonštruovaný na základe slov vo viacerých miestnych jazykoch a predstavuje zároveň aj výraz pre boha (Ivanov 1999: 152).

Najzávažnejším argumentom v prospech interpretovania titulu *endan* ako „panovník“ je fakt, že Uknítum je označená ako „kráľovná“ (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 9). Keďže Uknítum bola Tupkišovou „manželkou“ (DAM) a zároveň „kráľovnou“ (NIN), Tupkiš by mal skutočne predstavovať „panovníka“ (*endan*). Okrem toho bol držiteľom aj sumerského titulu LUGAL „panovník“, z čoho vyplýva, že obidve označenia sú vzhľadom na funkciu a význam identické, a čo je najdôležitejšie, obe prináležia jednej osobe. Termín *endan* mohol byť neologizmus vytvorený churritskými pisármi v Urkeši a severných regiónoch (Archi 2013: 5). Bez ohľadu na jeho etymológiu panovnícky titul absolútne nevylučuje sakrálnu sémantiku. Prepojenie sakrálnej a profánnej sféry v osobe vládcu a zároveň v úrade panovníka je na starovekom Prednom východe konvenčnou záležitosťou. Ako bude poukázané ďalej, výnimkou v tomto smere nebol ani Urkeš.

Bolo naznačené, že churritský titul urkešských panovníkov by mohol svedčiť o ich politickej nezávislosti. Pri posledných šiestich vládcach (asi 2100–1800 pred n. l.) už nie je doložený. Disponujú titulmi LU a LUGAL. Svedčí tento obrat o zmene politickej situácie, teda strate predpokladanej suverenity? Môže tomu tak byť, no na druhej strane už Atal-šen mal značnú geopolitickú moc a označoval sa ako LUGAL. Rovnako aj Tupkiš pred ním používal spolu s hodnosťou *endan* toto označenie, čiže absencia titulu *endan* nemusí nevyhnutne znamenať stratu moci. Oslabenie by ale mohlo pripadať do úvahy v prípade, ak by bolo označenie LU v geopolitickom zmysle menejcenné ako LUGAL. Hodnosť LU je spojená iba s poslednými štyrmi vládcami v meste (asi 2050–1800 pred n. l.), kedy k reálnemu oslabeniu moci a tiež úplnej strate suverenity naozaj dochádza. Veď napokon Urkeš sa dostal v 18. stor. pred n. l. do vazalského vzťahu s Mari. Používanie panovníckych titulov v závislosti od politickej situácie je opodstatnené, môže teda svedčiť o politických zmenách aj v Urkeši.

## 7.2 Vybrané pečatné odtlačky urkešskej elity so sakrálnymi motívmi

Sakrálnu funkciu panovníka v Urkeši ďalej ozrejmuje štyri pečatné motívy patriace vládcovi Tupkišovi a Išar-kíniumovi a pravdepodobne úradníkovi Išar-belimu. Ich výber nie je náhodný, ale je založený na tematickom kritériu zohľadňujúcom sakrálny obsah panovníckeho úradu ako súčasť jeho ideológie. Odtlačky prvých dvoch panovníkov sú štylisticky ovplyvnené akkadskou glyptikou, ale ich tematické poslanstvo súvisí s urkešskou nábožensko-politickou ideológiou a vyrobené boli podľa všetkého v urkešskom prostredí. Motív Išar-beliho je zo štylistického hľadiska taktiež akkadského pôvodu, typologicky predstavuje „prezentačnú scénu“,<sup>98</sup> no jeho obsah bol na juhu neznámy (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 22; pozri tiež Kelly-Buccellati 2010b: 187, pozn. 7). Po tematickej stránke je možné ho charakterizovať ako severný (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 25). Jeho tvorca mohol byť vyučený na juhu a vyrobil ho potom, ako získal znalosti urkešskej ikonografickej tradície (Kelly-Buccellati 2010b: 187, pozn. 7, 189).

### 7.2.1 Tupkišove odtlačky

Na prvom tu preberanom odtlačku k2 (obr. 2), patriacemu vládcovi Tupkišovi, je na pravej strane vyobrazená sediaci postava na tróne, ktorej hlava nie je z dôvodu poškodenia viditeľná. Identifikácia postavy je preto sporná. Bol síce prezentovaný názor, že postava predstavuje Ištar (Pongratz-Leisten 2015: 336–337), no domnievam sa, že súčasný stav bádania nepodporuje túto interpretáciu (pozri nižšie). Trón má vnútro vyplnené dvoma vertikálnymi tyčovitými spojnicami. Odetá je do šatstva pozostávajúceho zo stupňovitých naberaných záhybov. Ľavá ruka zvierá pravý uhol smerom k brušnej časti. Je ťažké posúdiť, či je ruka priložená k telu alebo nie. Pravá ruka je vyzdvihnutá mierne nahor a vytvára tak tvar písmena v. Drží v nej vztýčený predmet vyzerajúci ako žezlo. Za chrbtom postavy je zvier, rovnako bez hlavy kvôli poškodeniu. Hľadá do pravej strany a malo by predstavovať býka (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 12; 1997b: 80). Nad zvieraťom je nápis s fragmentárnym záznamom odkazujúcim na Tupkiša ako panovníka. Pri nohách sediacej figúry je umiestnený lev v polohe ležmo s otvorenou tlamou. Jeho zadné nohy spolu s chvostom sú zakliesnené do vnútra trónu. Na levovi stojí postava menšieho vzrastu s pokrývkou hlavy pripomínajúcou korunu. Možno ide o pokrývku s perami (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 12). Pravú ruku má ohnutú v pravom uhle, podobne ako sediaci figúra, a ľavá ruka sa dotýka lona sediacej postavy, akoby malo byť naznačené medzi nimi ideologické puto. Pred

98 K juhomezopotámskym odtlačkom s podobným prevedením zo staroakkadského obdobia až obdobia Ur III pozri Collon 1982: 104–106, pl. XXXII–XXXIII; 125–127, pl. XL; 145–172, pl. XLIV–LII.

levou tlamou je na zemi položená nádoba. Vľavo pred nádobou stojí ďalšia figúra. Drží v obidvoch rukách menšiu nádobu a hľadá na postavu v sede. Nie je zrejmé, či nádoba na zemi je v spojení s levom alebo so stojacou postavou (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 12). Na úrovni hlavy stojacej postavy je pred jej tvárou znázornená osemcípá hviezda.

Medzi najpodstatnejšie čiastkové motívy celého výjavu patrí sediaca postava, lev a nemenej dôležito pôsobí aj menšia postava na šelme. Pre správne pochopenie je ale nevyhnutné vnímať tému v celej svojej intenzite a v úplnom kontexte.

Na staroakkadských pečatiach s „prezentačnými scénami“ bývajú božstvá často vyobrazované veľmi podobne, ako sediaca postava na odtlačku k2 (pozri Collon 1982: 104–106, pl. XXXII–XXXIII). Aj keď sa „prezentačné scény“ so sediacimi alebo stojacimi panovníkmi objavujú až neskôr od obdobia Ur III (pozri Collon 1982: 161–167, pl. L–LI), podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatovej (1996: 74) tu predstavuje sediaca postava skôr vládcu Tupkiša, než boha. Ak vezmeme do úvahy chronologický rámec, išlo by tak o veľmi neobvyklý jav, ba priam precedens. Obaja bádatelia predložili v prospech Tupkiša nasledujúce argumenty: (1) Na odtlačku je zaznamenaný vládcaov nápis „Tupkiš, panovník Urkeša“. Bolo by prekvapujúce, ak by panovník nezastával prominentnú pozíciu, čoho dôkazom je urkešská glyptika. (2) Viaceré odtlačky patriace s určitou Uknítum (dôkazom sú zase nápisy), Tupkišovej manželke, ju znázorňujú v sediacej pozícii, čo je paralela s Tupkišovým odtlačkom k2. Znamená to, že aj na scéne k2 korešponduje sediaca postava s nápisom, t. j. s Tupkišom (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 74). Ako tretí dôvod dodávam, že v prospech Tupkiša hovoria aj iné odtlačky, kde sa malé dieťa dotýka sediacej postavy. Predovšetkým panovníkovej manželky a v jednom prípade jeho samotného, ako znak sukcesie (pozri nižšie), rovnako ako v tomto prípade. Na druhej strane, na základe už uvedenej atypickosti vyobrazovania sediacich vládcov na pečatiach zo staroakkadského obdobia zostáva veľkým otáznikom, či je sediaca postava ľudskej podstaty, resp. Tupkiš. V kontexte sumárnej interpretácie scény je namieste opatrnosť, avšak treba zväziť aj takúto alternatívu.

Menšia postava stojaca na levovi má byť korunný princ (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 12; 1996: 74–75; 1997b: 80; 1998: 186; 2002a: 130; Kelly-Buccellati 1998: 48; 2010b: 186) a dotyk jeho ruky s lonom predpokladaného panovníka má predstavovať synovstvo a závislosť (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 80; 2002a: 130; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 74–75; Kelly-Buccellati 1996: 248), teda sukcesiu, ako najpodstatnejšiu časť dynastického programu. Ak je však postava na tróne predsa len boh, postava stojaca na levovi by potom mohol byť samotný Tupkiš, prípadne už zmienený princ. Ich spojenie s bohom by tak vyjadrovalo sakrálny aspekt inštitúcie panovníka a legitimizovanie moci.

Lev jednoznačne plní veľmi dôležitú sakrálnu funkciu a má symbolický rozmer (pozri vyššie). Svojou pozíciou je úzko prepojený s predpokladaným Tupkišom, ako aj s predpokladaným princom stojacim na jeho šiji. Zadná časť tela, jeho

nohy a chvost sú doslova úmyselne zakliesnené do konštrukcie trónu, čo rovnako dosvedčuje ideologickú kohéziu náboženského charakteru. Je tu badateľná kompaktnosť, čo bolo istotne účelom zobrazenia. Podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatovej (1997b: 80; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 29, pozn. 2) sa lev javí „ako dynastický emblém spájajúci metaforicky a symbolicky vládnuceho panovníka a korunného princa“. Spojením panovníka s levom je naznačená sila, poriadok a harmónia (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 77). V tejto súvislosti ďalej dodávajú, že „panovník vykresľujúci samého seba, sediac na svojom tróne s ležiacim levom, spája samého seba so silou leva, ale čo je dôležitejšie, s božstvom symbolizovaným levom“ (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 84–85). Treba dôrazne pripomenúť, že uvedené tvrdenia možno uplatniť len v prípade, že na pečatnom odtlačku je naozaj vyobrazený sediaci Tupkiš a stojaci princ. S levom sa mal asociovať aj Tiš-atal (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 85), no nie je už bližšie špecifikované, na akom základe malo k asociácii dôjsť. Ak je tak usudzované z podoby samotného Levieho textu, teda nosičov nápisu zhotoveného Tiš-atom, je to iba nepriamy a nedostatočný dôkaz. Kellyová-Buccellatiová (1998: 48) ďalej poznamenala, že lev na Tupkišovom odtlačku predstavuje živé zviera a nie sochu. Argumentuje naturalizmom zvierata a stojacou postavou odliedajúcou tekutinu smerom k levovi. Avšak toto stanovisko je irelevantné z dôvodu symbolickej funkcie šelmy a celého kontextu glyptiky. Lev je síce naturalisticky zobrazený, ale aký to má zmysel, či je živý alebo nie? Len ťažko si je predstaviť, že pri panovníkovi spočíval živý lev ako akési domáce zviera<sup>99</sup> a navyše by mal na ňom stáť ešte i korunný princ. Isté je, že tu bola snaha pretaviť symbol leva do čo najreálnejšej roviny. Božstvo, na hypotetickej úrovni Kumarbi, reprezentované levom, bolo reprezentované tiež sochou v podobe tohto zvierata, čo dosvedčujú aj sochy tvoriace Leví text a idol leva z chrámového areálu. Z hľadiska symboliky predstavuje vizuálne spodobenie leva dva základné aspekty – v prvom rade moc, ako aj apotropaickú funkciu.

Ďalším čiastkovým motívom odtlačku k2 je tajomná figúra stojaca vľavo. Jej pokoj a stabilita by mohli naznačovať, že ide o božstvo, možno sochu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 72, 77, pozn. 70; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 12). Jej pokrývka hlavy je podobná s pokrývkami dvoch iných postáv doložených na urkešskej glyptike (pozri nižšie).

Osemcípa hviezda je námet zaznamenaný aj na troch ďalších urkešských odtlačkoch. Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (1996: 72; 2005: 43–44; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2002a: 131, 133, pozn. 4; kontra Ivanov 1998: 151) ju spájajú s rodinou panovníka, obzvlášť s korunným princom a malým dieťaťom na odtlačku Zameny (pozri nižšie), ktorí by mali predstavovať jednu a tú istú osobu. Z tohto hľadiska interpretácia nemusí vyznievať nepravdepodobne. Na druhej strane je

99 Mytologickou paralelou je akkadská skladba „legenda o Etanovi“, v ktorej je opísaná bohyňa Ištar ako sedí na tróne a pri nej spočívajú v ležme dva levy (pozri Prosecký 2010: 362, III 106–113; pozri tiež nižšie). K stretnutiu Etanu s Ištar pozri Kinnier Wilson 2007: 37–41.

osemcípa hviezda doložená aj na úplne inom urkešskom odtlačku, kde je zaznamenaný rituál obetovania býka (pozri nižšie). Na tomto vyobrazení ale nie je zachytená dynastická sukcesia. Nie je tu žiadny panovník ani jeho následník. Jediným sľubným momentom by eventuálne mohla byť sediaca žena, ak by predstavovala kráľovnú. Prípadne by bolo možné nájsť čiastočné spojenie, ak bude akceptované, že rituál predstavuje časť oficiálneho kultu. No ani jeden z týchto dohadov nie je možné presvedčivo dokázať. Tvrdenie, že osemcípa hviezda je symbolom dynastie, sa nemusí nevyhnutne javiť ako bezvýznamné. Každopádne sa ale domnievam, že hviezda neplnila v Urkeši iba jednu symbolickú funkciu, čiže bola viacvýznamová. Minimálne v dvoch kontextoch sú tak jej funkcie doložené. Symbol hviezdy by preto nemal byť tak zásadne redukovaný a je nutné ho vnímať v rôznych aspektoch.

Druhý odtlačok Tupkiša k4 (obr. 3) už neposkytuje natoľko jasný obraz, je totiž výrazne fragmentárny. Nepôsobí ani tak precíznym dojmom a nedosahuje natoľko umeleckú kvalitu ako motív k2. Naľavo je zobrazená bradatá postava so suknicou. Jej štýl oblečenia nie je typický pre akkadskú glyptiku (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 76). S istotou môže byť identifikovaná ako (neznámy) boh, pretože má na hlave pokrývku s rohmi. Na symbolickej úrovni to bol najukážkovejší vizuálny znak bohov na starovekom Prednom východe. Jeho ľavá noha je položená na neidentifikovateľnom objekte, ktorý sa nezachoval. V pravej ruke drží zbraň s dlhšou rukoväťou, zakončenú ohnutou čepeľou. Ľavú ruku má natiahnutú mierne pred seba, no tiež sa úplne nezachovala. Zbraň je možné porovnať so stélami Sargona Akkadského a Narám-Sína a stélou z Tell Halavy (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 76 vrátane bibliografických odkazov).

Druhá časť odtlačku pozostáva z fragmentu so znázornením spodnej časti odevu spolu s nohami. Je tu i náznak trónu so sediacou postavou. Pri nohách azda leží lev (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 13). Objekty na sedenie na obidvoch Tupkišových pečatných scénach nie sú identické, oba sú však vyhradené ako prominentná pozícia (či už pre božstvo alebo vládcu). Je tu možnosť, že motív k4 je variáciou odtlačku k2 (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 13). Ak by bol aj v tomto prípade lev zobrazený s Tupkišom (pričom prítomnosť Tupkiša je rovnako neistá, ako na predošlom motíve), zvyšuje to symbolický význam šelmy v spojení s panovníkom, jeho úradom a miestnou dynastiou.

### 7.2.2 Išar-kínúmov odtlačok

V spodnej časti vyobrazenia (obr. 15) sú situované dva stojace levy s otvorenými papuľami, otočené svojimi zadnými časťami tiel k sebe. Chvosty majú navzájom prekrížené vo vodorovnej polohe. Ide o zámerné naaranžovanie, lebo týmto spôsobom vytvárajú akúsi platformu pre dve postavy nad nimi. Prvá z nich je orientovaná vpravo a predstavuje bližšie nešpecifikovaného boha s dlhou bradou. Na-

značuje to rohatá pokrývka hlavy, podobne ako na odtlačku k4. Boh sedí na tróne v tvare štvorca, vyplneného dvoma zvislými a dvoma vodorovnými spojnicami. Odetý je v dlhom plášti, siahajúcom až ku členkom. Ide o štýl oblečenia doložený aj z mezopotámskej glyptiky. Ľavú ruku má ohnutú v pravom uhle, rovnako ako postava na vyobrazení k2, s tým rozdielom, že tu v nej drží identickú zbraň zakončenú ohnutou čepeľou ako boh na odtlačku k4. Za jeho chrbtom sa nachádza nápis odkazujúci na panovníka Išar-kínuma.

Druhá postava stojaca nad štylizovanými levmi je obrátená chrbtom sediacemu božstvu a je menšieho vzrastu. Ľavá ruka smeruje za chrbát, pravá sa okrem ramena nezachovala. Ďalej vľavo pred levmi je znázornená na zemi stojaca mužská figúra s dlhou bradou a rovnakým šatstvom, ako má tróniaci boh. Pred sebou má na zemi kalich a do neho odlieva tekutinu z pohára držiaceho v pravej ruke. Kalich je zároveň položený pred jedným z levov. Ľavá ruka figúry je situovaná mierne hore a drží v nej malý objekt, z ktorého vychádza dym. Pravdepodobne ide o kadidlo. Scéna je nakoniec doplnená osemčipou hviezdou nachádzajúcou sa medzi obidvoma stojacimi postavami.

Figúra nižšieho vzrastu nad levmi tu podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatiovej (2005: 43) reprezentuje korunného princa, Išar-kínumovho syna, s ktorým by mohla súvisieť aj hviezda ako jeho emblém. Bádatelia ponúkajú interpretáciu, podľa ktorej ide o motív dosadenia korunného princa ako následníka, keď prijíma moc z božského sveta, ktorého je súčasťou a ktorým je legitimizovaný (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 43–44). Nedá sa úplne vylúčiť ani možnosť, že ide o samotného Išar-kínuma a zdôraznenie sakrálneho aspektu panovníckeho úradu vrátane legitimizovania jeho moci. Či už je tu zobrazený princ alebo panovník a princom alebo panovníkom je aj menšia postava na Tupkišovom odtlačku k2, z celkového kontextu vyplýva, že všetky tri levy plnia rovnakú funkciu. Na oboch vyobrazeniach sú ideologicky prepojené s osobou z okruhu panovníckej moci, ktorá na levoch symbolicky sídli. Netreba zabúdať ani na odtlačok k4, kde asi taktiež figuruje lev. Podobnosť medzi odtlačkom Išar-kínuma a Tupkišovým odtlačkom k2 je zrejmá aj v súvislosti so stojacimi postavami úplne vľavo, lebo v oboch prípadoch je priamo či nepriamo naznačený ich akt libácie.

### 7.2.3 Išar-beliho odtlačok

V pravej časti odtlačku (obr. 14) je znázornená sediacia postava interpretovaná ako boh (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139; 2002b: 22, 24), i keď bol prednesený názor, že by mohlo ísť o osobu vládca (Hauser 2015: 108 vrátane pozn. 3). Predpokladané vyobrazenie božstva vyplýva z celkového ideologického kontextu pečatného motívu, no vrchná časť hlavy, ktorá možno bola dekorovaná rohmi ako atribútom božstiev, sa nezachovala. Sedí na tróne približne v tvare štvorca, s dvo-

ma zvislými a jednou vodorovnou spojnicou v podobnej pozícii ako figúra z odtlačku Tupkiša a Išar-kínuma. Oblečené má šatstvo s naberanými ozdobnými záhybmi (tak ako figúra na Tupkišovom odtlačku k2), typickými pre božstvá zo staroakkadského obdobia (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 24). Aj tu jeho ľavá ruka zvierá pravý uhol, pričom drží objekt opretý o ľavé rameno. Možno predstavuje žezlo, prípadne zbraň so zahnutou čepeľou; obidva prípady sú doložené na odtlačkoch vyššie. V pravej ruke drží objekt s tromi hrotmi pripomínajúci tak trochu panovnícku korunu. Ruku má natiahnutú smerom k zvieraťu predstavujúceho kopytníka, ktoré je voči nemu v štádiu výskoku. Tesne za zvieraťom sa nachádzajú dvaja bohovia, každý s pokrývkou s dvoma rohmi. Prvý, bližšie k zvieraťu, vedie druhého za ruku smerom k božstvu na tróne, čo vyjadruje ich nižšie hierarchické postavenie v porovnaní so sediacim bohom. Zatiaľ čo prvý z nich je oblečený v dlhom odev s čiastočne naznačenými záhybmi, vedený boh má na sebe lemovaný odev, doložený niekedy na „prezentačných scénach“ v súvislosti s ľudskými uctievatelmi (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 24). Zároveň drží v pravej ruke malé zviera, pravdepodobne ako dar. Kolorit dotvára nápis odkazujúci na meno Išar-beliho a pod nápisom sa nachádza bizón, resp. vodný byvol, hľadiaci smerom hore na malé zviera v rukách boha.

Zviera vo výskoku pochádza pravdepodobne z rodu *Equidae* (čelad' koňovitá), možno ide o onagera alebo kríženca, čo naznačuje jeho malý vzrast, typický chvost a hriva (Moorey 1970: 37; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139; Kelly-Buccellati 2010b: 187; Hauser 2015: 109). Z Urkeša sú doložené kostené pozostatky equidov, ktoré boli podrobené archeozoologickej analýze (pozri Doll 2010: 251–268). Na území paláca boli zase objavené stovky figurín zvierat tohto druhu (pozri Hauser 1998; 2007; 2015). Zmienky o nich sú doložené aj v pramenných textoch starovekého Predného východu (pozri napr. Doll 2010: 254–255). Je dôvod sa domnievať, že skáčuce zviera na Išar-beliho odtlačku predstavuje kobyľu, lebo nie sú viditeľné samčie genitálie (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 24). Takáto domnienka je opodstatnená, keďže celá scéna pôsobí veľmi realistickým dojmom a kvalitným umeleckým stvárnením so zmyslom pre detaily. Na základe dokladov praktizovania kríženia predložili Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (2002b: 24) tvrdenie, podľa ktorého celý motív možno zaznamenáva oslavu samice ako rodičky mláďaťa prinášaného obidvoma bohmi hlavnému božstvu na tróne. Dar asi súvisí so samotným porodením mláďaťa ako s jedným z úspechov kríženia (Buccellati a Kelly-Buccellati 2000: 139).

### 7.3 Urkešskí panovníci a deifikácia

Ak pripustíme možnosť, že sediaci postava na odtlačku k2 je Tupkiš, tak je vizuálnou formou spojený s levom a božstvom symbolizovaným levom, t. j. možno

s Kumarbim (kontra Ivanov 1998: 151). Jeho vláda tak predstavovala i sakrálny rozmer, čo nebolo na starovekom Prednom východe ničím výnimočným. Sú však aj indicie poukazujúce na možnosť jeho deifikácie počas života. Okrem eventuálneho spojenia urkeškého titulu s churritským *eni* „boh“ vstupujú do hry niektoré ikonografické analógie pečatného odtlačku Tupkiša s odtlačkami Išar-beliho a Išar-kínuma. Ich komparácia je opodstatnená spoločným miestom nálezu, ale i chronologicky, keďže pochádzajú z 23. stor. pred n. l. a podľa datovania spadajú do rozmedzia 50 rokov. Opäť pripomínam, že nižšie uvedená ikonografická interpretácia prichádza do úvahy len v prípade, ak je na odtlačku k2 vyobrazený sediaci panovník Tupkiš.

Dominantným objektom je sediaci postava predpokladaného Tupkiša, s niektorými spoločnými atribútmi so sediacimi božskými postavami na zvyšných dvoch scénach. (1) Tupkiš sedí na tróne s konštrukciou podobnou ostatným dvom trónom. (2) Jeho odev s naberanými záhybmi je de facto identický s odevom božstva na odtlačku Išar-beliho. Jediný rozdiel medzi nimi spočíva v umeleckom prevedení motívov s odlišným zmyslom pre detaily. (3) Aj pozícia Tupkiša a „Išar-kínumovho“ boha je nápadne podobná (Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 43). Tupkiš má svoju ľavú ruku presne v takej pozícii, ako je ruka božstva. Aj ich pravé ruky sú v podobnej polohe. Kým Tupkiš má ľavú končatinu prázdnu, boh má v nej žezlo. Tupkiš zase drží žezlo vo svojej pravej ruke. (4) Posledným vizuálnym znakom je lev vkliednený do Tupkišovho trónu. Na zvierati má stáť korunný princ, čo je paralela k scéne na odtlačku Išar-kínuma. Aj tu tvoria dva levy platformu pre trón s bohom a taktiež na nich údajne stojí korunný princ.

Približne z obdobia vlády Tupkiša v Urkeši pochádzajú najstaršie doklady o zbožštení panovníka na starovekom Prednom východe počas života a súvisia s Narám-Sínom. Jeho divinizácia zahŕňa písomný/verbálny a vizuálny aspekt. Je medzi Narám-Sínovým a prípadným Tupkišovým božským statusom nejaký súvis? Vo viacerých nápisochoch je akkadský vládca zmiernený s determinatívom DINGIR pred svojím menom (pozri Frayne 1993: 115–181), čo zreteľne poukazuje na jeho božskú esenciu, a teda divinizáciu prostredníctvom textu. Nápis na soche z Bassетки dokonca informuje, z akého dôvodu k jeho deifikácii došlo:

Narám-Sín, mocný, panovník Akkadu, keď štyri svetové strany spolu proti nemu povstali... stal sa víťazom v deviatich bitkách v jednom roku a panovníkov... povstali (proti nemu), zajaľ. Vzhľadom na skutočnosť, že ochránil základy svojho mesta od nebezpečenstva, (obyvatelia) jeho mesta vyžiadali od Aštar v Eanne, Enlila v Nippure, Dagána v Tuttule, Ninchursag v Kiši, Eu v Eridu, Sína v Ure, Šamaša v Sippare (a) Nergala v Kútú, že (Narám-Sín) sa (stane) bohom ich mesta a postavili v Akkade chrám (zasvätený) jemu.

(Frayne 1993: 113–114, E2.1.4.10, r. 1–57)



Narám-Sín dokázal podľa nápisu zvíťaziť nad rebelujúcimi nepriateľmi v tzv. veľkej vzbure a za tento počin si prosbami ľudu k božstvám vyslúžil povýšenie do božského stavu. Od tohto víťazstva je v nápisocho jeho meno uvádzané s božským klasifikátorom. Michalowski (2008: 33; pozri tiež Cooper 2008: 261–265; Winter 2008: 76) považuje deifikáciu vládcu za historicky podmienenú a nie za dôsledok dlhodobého vývoja. Divinizačný akt je v prípade Narám-Sína obnovením jeho autority v období krízy, reštrukturalizáciou jeho reprezentácie ako vládcu (Michalowski 2008: 34–35; pozri tiež Charvát 2011: 271, 272). Tento predpoklad sa javí ako reálny a pravdepodobne bol základom Narám-Sínovho povýšenia medzi bohov.<sup>100</sup>

Druhou dôležitou formou Narám-Sínovho zbožštenia je vizuálny prejav. Na Narám-Sínovej stéle (pozri napr. Bernbeck 2008: 163–164; Winter 2010: 109–131) je vyobrazený panovník, kráčajúci do kopca po horskej planine. Pod ním vľavo sú vyobrazení jeho spolubojovníci, pričom majú identické držanie tela ako ich pán. Nižšie vpravo od akkadského vládcu zase figurujú postavy Lullubejcov, populácie z hôr, zreteľne zachytení v porazenej pozícii. Vizuálne zbožštenie sa prejavuje v podobe Narám-Sínovej pokrývky hlavy s dvoma rohmi. Kvalitné umelecké stvárnenie panovníkovej postavy okrem toho naznačuje fyzickú dokonalosť a samozrejmosťou je jeho disproporčne väčšia figúra v porovnaní s ostatnými.

Možnosť Tupkišovho zbožštenia by mohla byť podporená i niekoľkými ďalšími analógiami v textoch. Z predhorských regiónov osídlených churritským obyvateľstvom pochádzajú doklady poukazujúce na deifikáciu miestnych vládcov. Jedným z nich bol už vyššie zmienený Tiš-atal z Karacharu, doložený z pečate jeho služobníka:

Tiš-atal, panovník Karacharu: Masi'am-Eštar (je) tvoj/jeho služobník.

(Frayne 1997: 452, E3/2.5.1)

Determinatív zapísaný pred menom Tiš-atala (<sup>d</sup>Ti<sub>1</sub>-ša-a-tal), označujúci božskú podstatu, poukazuje zjavne na fakt jeho zbožštenia.

V Karachare pôsobil tiež vládca menom Zardamu, ktorý je na základe pečate datovaný do fázy po období Ur III až starobabylonského obdobia (Walker 1985: 161):

Zardamu, boh slnka svojej krajiny; milovaný bohom Nergalom, svojím (osobným) božstvom; Annunitum (je) jeho matka; Šulpa'e (je) jeho [...] Boh EN.SIG.NUN (je ten), ktorý kráča po jeho pravej strane; [...] Šamaš/a, (je) jeho(?) Dumuzi, mocný panovník, panovník Karacharu a panovník štyroch svetových strán, manžel bohyně Eštar.

(Frayne 1997: 453, E3/2.5.2)

100 K deifikačnému konceptu mezopotámskych vládcov pozri stručne Glassner 2004: 172–174. Autor tu výstižne označuje ich deifikáciu ako „nepravé zbožštenie“.

Zardamuove meno je v texte zapísané taktiež s determinatívom (<sup>d</sup>*Za-ar-da-mu*) a navyše sa označuje aj ako „boh slnka svojej krajiny“ (<sup>d</sup>UTU *ma-ti-šu*). Transcendentnú podstatu jeho osoby dokladá ďalej jeho pôvod; je synom bohyně Annunitum a hádam aj s božstvom menom Šulpa'e je v blízkom príbuzenskom vzťahu. Eštar je jeho partnerkou a ostatné božstvá stoja pri ňom. Genealogické prepojenie panovníkov s členmi panteónu je doložené aj v prípade mezopotámskych vládcov 3. tisícročia pred n. l. v období Ur III (pozri napr. Woods 2012). Zardamuov krátky nápis je z religiózneho hľadiska významný, lebo okrem iného ozrejmjuje širší kontext deifikačnej praxe.

Z Nagaru je doložený vládca Talpuš-atili, ktorý je tiež zaznamenaný na pečati (pozri Matthews a Eidem 1993). Nápis bol umiestnený do skorého postakkadského obdobia (pozri Matthews a Eidem 1993: 202–203):

Talpuš-atili, (boh) slnka krajiny Nagar, syn (osobné meno).

(Frayne 1997: 460, E3/2.7.1)

Talpuš-atili nie je priamo divinizovaný prostredníctvom determinatívu, ako je tomu v predchádzajúcich prípadoch, no na druhej strane je označený veľmi podobne ako Zardamu, t. j. „(boh) slnka krajiny“ (<sup>d</sup>UTU *ma-ti*), v ktorej vládne. Mohlo by to svedčiť o jeho božskej podstate.

K deifikácii došlo i v prípade dvoch vládcov Simurruumu, a to Iddi(n)-Sína a jeho syna Zabazunu (Wilhelm 1989: 11).

Práve na základe etymológie termínu *endan* (*eni* „boh“ > *en-*) sa Wilhelm (1989: 11) zmienil, že „churritskí panovníci neskorého obdobia Ur III deifikovali samých seba nasledujúc príklad Šulgiho a jeho nástupcov“. <sup>101</sup> Wilhelmove etymologické východisko je základom aj pre predpokladané zbožštenie Tiš-atala z Urkeša (Ahmed 2012: 211), ako aj urkešských panovníkov vo všeobecnosti (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 75; Ahmed 2012: 211). Titul *endan* však nepokladám za dostatočný dôkaz ich deifikácie, i keď to úplne nevyklúčujem. Prípadný pôvod zbožštenia v churritskom slove označujúcom boha ešte nemusí znamenať, že panovníci disponujúci touto hodnosťou boli považovaní za bohov. Titul v takom prípade poukazuje minimálne na sakrálny aspekt panovníckej inštitúcie. Ak je osoba Tupkiša okrem titulu spojená aj so špecifickým reprezentatívnym vyobrazením, môže to prostredníctvom ikonografie znamenať jeho prirovnanie k bohom, podobne ako je to u Narám-Sína. Zbožštenie akkadského vládcu zjednocuje písomný aj vizuálny prvok. Či je tomu tak i v prípade Tupkiša, nie je isté. Písomný prvok, teda titul, je len veľmi nepriamym dôkazom, no prípadný vizuálny prejav pokladám za trochu priamejší dôkaz. Zatiaľ však ani nie je zrejmé, či sediaca postava na odtlačkoch

101 K zbožšteniu vládcov dynastie Ur III pozri Michalowski 2008: 33–45.

Tupkiša je vlastne samotný vládca, čo v tomto prípade uberá vizuálnym prameňom z Urkeša na legitimitu.

Je možné, že vyššie uvedení vládcovia Tiš-atal z Karacharu, Zardamu, Talpuš-atali, Iddi(n)-Sín a Zabazuna boli naozaj divinizovaní podľa vzoru panovníkov z Uru, no neplatilo by to v prípade Tupkiša, ktorý bol pri moci približne o 150 rokov skôr v staroakkadskom období. Podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatiovej (2005: 43) Tupkišova vláda tesne predchádzala panovaniu Narám-Sína a naznačili, že dokonca deifikácia urkešského panovníka mohla byť vzorom pre akkadský panovnícky dvor a nie opačne. Možno už počas Tupkišovho pôsobenia bol Urkeš v kontakte s akkadským politickým celkom (pozri vyššie). Ak naozaj došlo k deifikácii Tupkiša, predpokladám, že sa tak skôr mohlo udiť prostredníctvom vplyvov z juhu a nie naopak, čo korešponduje so súborom ďalších akkadských kultúrnych vplyvov v churritskom meste.

Reinhard Bernbeck (2008: 159) považuje osobnostnú charizmu a úspech na politickom poli, vrátane získania moci v čase kríz, za prvoradý predpoklad zbožštenia panovníkov. Obidva postuláty majú podľa autora i svoje nedostatky: charizmu nie je možné prenášať spolu s inštitúciou vládca, ale skôr prostredníctvom stabilizovanej tradície tejto inštitúcie, čo je proces, ktorý nebol na starovekom Prednom východe uskutočnený alebo bol neúspešný. Pokus o aplikovanie Bernbeckových východísk na situáciu v Urkeši má svoje úskalí. Písomné pramene, ktoré by mohli vniesť svetlo do prípadného Tupkišovho zbožštenia, kompletne absentujú. Rekonštruovaný priebeh jeho vlády je natoľko minimalistický, že je nemožné definovať socio-ekonomický a politický stav urkešského mestského štátu, ktorý by mohol mať vplyv na zbožštenie a už vôbec nie je nič známe o charizme Tupkiša. Titul síce môže byť náznakom divinizácie (pričom nad glyptikou visí otáznik v dôsledku neistej interpretácie zobrazených postáv), ale nie je dostatočne explicitný, a preto považujem zbožštenie iba za menej pravdepodobnú domnienku, možno až irelevantnú. Skôr by mohlo ísť o priblíženie panovníckeho úradu k božskej sfére ako forma legitimizovania pozemského panovníka, čo bol úplne bežný akt. Deifikácia vládcov v Urkeši nebola podľa dostupných prameňov súčasťou miestnej ideológie. Nič tomu nenasvedčuje a titul samotný je argumentačne nepostačujúci. Ako *endan* sa označovali aj iní urkešskí vládcovia. Znamená to teda nevyhnutne, že všetci boli automaticky deifikovaní? Určite nie. Ak aj na moment pripustíme, že Tupkiš predsa len prijal zbožštenie, mohlo sa tak stať z neznámych ideologických dôvodov, možno pod vplyvom z juhu, no jeho následníci na tróne tento politický program pravdepodobne neprijali (napr. nebol potrebný, dostatočne podporený kňazskou elitou a pod.). Nemohol sa v rámci tradície panovníckeho úradu dostatočne etablovať, nebol inštitucionalizovaný a zanikol. Bol by to tak ojedinelý jav, nakoniec, ako i v prípade Narám-Sína.

# 8 GLYPTICKÉ RELIGIÓZNE MOTÍVY S AKKADSKÝMI VPLYVMI<sup>102</sup>

## 8.1 Rituál obetovania býka

Rituálna scéna bola zaznamenaná na valčekovej pečati (A15.270; obr. 24) zachovanej vo veľmi dobrom stave až do jej objavenia na území paláca (pozri Kelly-Buccellati 2005b: 36–40; Recht 2015: 25–28). Nejde o scénu dochovanú len prostredníctvom odtlačku, ako je tomu vo väčšine prípadov, čo zvyšuje jej hodnotu z materiálneho hľadiska. Na ľavej strane motívu je vyobrazená sediaca postava, súdiac podľa účesu, žena s dlhými šatami s vertikálnymi záhybmi. V ľavej ruke drží neidentifikovateľný objekt, možno nádobu, pozostávajúci z podlhovastej kvázi rukoväte, ohnutej na svojom vrchole, spojenej s podlhovastým predmetom, zužujúcim sa smerom nadol. Za sediacou figúrou sa nachádza palmový stĺp a na vrchole je umiestnený džbán so širším hrdlom. Na úrovni jej hlavy sa pred ňou nachádza kosák mesiaca a osemcípa hviezda. Pred sediacou (pravdepodobne) ženou sa odohráva podstata rituálu. Vyobrazené sú dve stojace mužské postavy oblečené v lemovanej sukni dlhej po kolená s pokrývkou hlavy natiahnutou cez uši až po bradu. Postava vpravo drží v oboch rukách za zadné nohy býka vo vertikálnej polohe. Druhá postava drží ľavou rukou chvost a v pravej ruke zvierá obetnú dýku. Býk je už bez hlavy, ktorá je umiestnená tak, aby tvorila základňu palmového stĺpca. Zámerom vertikálnej polohy býka môže byť, aby krv rýchlo vytekla, pričom uskladnená môže byť v nádobe, ktorú drží sediaca postava, alebo v džbáne na palmovom stúpe (Kelly-Buccellati 2005b: 36; pozri tiež Kelly-Buccellati 2013: 160). Každá z troch postáv má na tvári vyobrazenej z profilu znázornené jedno výrazne

---

102 Podkapitoly 8.4–8.6 sú upravenými verziami statí v už publikovanom článku (pozri Sedláček 2014: 34–52). Za komentár a cenné pripomienky k článku patrí vďaka doc. Davidovi Zbráloví.

veľké oko, čo je typická črta aj pre iné urkešské pečatné motívy preberané nižšie. Čo je zaujímavé, sediaca postava tu nie je objektom pozornosti, je podriadená skupine (Kelly-Buccellati 2005b: 39), inak povedané, podriadená rituálnemu aktu, ktorého je zároveň dôležitou súčasťou.

Z celkového kontextu scény je zrejme, že ide o rituál krvavej obete býka a obaja muži potom predstavujú kňazov-obetníkov. Podľa Kellyovej-Buccellatievej (2005b: 39) je pokrývku ich hlavy možné považovať za typickú črtu kňazského odevu. Sú známe aj ďalšie urkešské pečatné odtlačky s vyobrazením podobných pokrývok (Kelly-Buccellati 2005b: 39). Ide o Tupkišov odtlačok k2 (obr. 2) a odtlačok Uk-nítum q1 s vyobrazením sklonenej ženy vykonávajúcej pracovnú činnosť (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 14–16, obr. 6, q1; Kelly-Buccellati 1998: 45–46, 43, obr. 1, q1). Je sporné, či je túto čapicu možné spojiť výlučne s kňazskou vrstvou. Nenasvedčuje tomu prinajmenšom postava sklonenej ženy, ktorej pracovná činnosť je čisto profánna a reprezentuje nižší sociálny status.

Na základe viacerých ikonografických podobností s ďalšími urkešskými glyptickými motívmi zastávam názor, že rituálna scéna má svoj pôvod v Urkeši. Pečať mohla byť vyhotovená rytcom vyučeným v juhomezopotámskom prostredí, ktorý však využil aj lokálnu tradíciu typickú pre sever (Kelly-Buccellati 2010b: 189). Akkadská glyptika síce zaznamenáva zabitie býka, no nie v tak zrejmom rituálnom kontexte (Kelly-Buccellati 2005b: 38). Štylistické prevedenie poukazuje na to, že tvorca sa určite inšpiroval konceptom južných pečatí a zakomponoval aj typické črty pre sever. Z obsahovej perspektívy je ale pečať pre akkadské prostredie veľmi netypická.

Podľa Kellyovej-Buccellatievej (2005b: 39) by pečatná scéna mohla predstavovať churritský rituál, čo podporuje štylistickými analógiami na Tupkišovej glyptike, keď zdôrazňuje, že ide o churritského vládcu. Ďalej dáva do pozornosti podobné ikonografické motívy z iných prednovýchodných regiónov, ako pečatný odtlačok z Kültepe II, motív na váze z Inandiktepe a staroakkadskú pečať (Kelly-Buccellati 2005b: 39–40 vrátane pozn. 22–24 s bibliografickými odkazmi; pozri tiež Recht 2015: 28–34 vrátane bibliografických odkazov). Ak bola pečať vyrobená v Urkeši, čo je pravdepodobné, stvárnenie churritského (alebo minimálne urkešského) rituálu je prijateľná interpretácia. Na starovekom Prednom východe bol býk s bohom búrky asociovaný, bol jeho symbolom, a tiež mu bol niekedy predkladaný aj ako obeť v rámci kultu (pozri Green 2003; Schwemer 2007; 2008). Či je to prípad aj unikátnej urkešskej scény zostáva ale neisté.

## 8.2 Motívy dynastického následníctva

K dynastickému následníctvu (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 77–80; 1997b: 80–82; 2002a: 130–132; Kelly-Buccellati 2001: 52–53) Kellyová-Buccellatiová (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 77) uviedla:

... je zrejmé, že po prvýkrát došlo na starovekom Prednom východe k vedomej snahe vytvoriť obrazy moci a kontinuity pre urkešských panovníkov a ich deti. Nazývame to „dynastický program“. Je „dynastický“ v tom, že zdôrazňuje pozíciu kráľovského dieťaťa vo vzťahu k jednému alebo druhému z jeho rodičov. (Na panovníkových pečatiach to je panovník; na jednej z kráľovných pečatí to je panovníčka dvojica a na ďalších pečatiach kráľovnej kráľovná.) A je to „program“ v tom, že dynastická téma sa opakuje v rozmanitosti rôznych scén a na viacerých odlišných pečatiach, z ktorých všetky boli použité súčasne.

Ako uviedli Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (1996: 77, 79; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 2002a: 130–131), tento ideologický koncept v Urkeši je o to zaujímavejší, že v umení starovekého Predného východu v 3. tisícročí pred n. l. nie je nikde inde doložený. Jeho obdoba je zaznamenaná na plaketách spojených s kráľovskou rodinou v Lagaši z 25. stor. pred n. l. (pozri Romano 2014),<sup>103</sup> avšak má ísť o zobrazenia bez špecifikácie kráľovského dieťaťa, rôznorodosti motívov, ich vzájomného prepojenia a nie s politickým, ale ekonomickým obsahom (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 77 vrátane pozn. 69). V churritskom meste bol tento koncept predmetom niekoľkých pečatí prináležiacich Uknítum a Zamene (obr. 4–5, 8). Či bol súčasťou aj odtlačkov patriacich Tupkišovi a Išar-kíniumovi (obr. 2–3, 15) je otáznne a závisí od presnej identifikácie postáv.

Koncept dynastického následníctva zobrazuje hneď niekoľko odtlačkov vo vlastníctve Uknítum. Prvým príkladom je motív q2 (obr. 4), na ktorom je naľavo vyobrazená sediaci kráľovná na tróne, oblečená v dlhom šatstve zo stupňovitých naberaných záhybov s vlasmi zapletenými do dlhého vrkoča. Na jej lone spočíva malé dievčatko, pravdepodobne princezná, s bedrami zahalenými odevom. Oproti, na pravej strane, zase sedí na tróne postava, ktorej hlava sa nezachovala, v dôsledku poškodenia odtlačku na tomto mieste. Vo zdvihnutej pravej ruke drží pohár. S najväčšou pravdepodobnosťou predstavuje Tupkiša, čoho dôkazom môže byť malá mužská postava stojaca v strede, asi predstavujúca jeho syna, a dotýkajúca sa lona predpokladaného Tupkiša. Za ním je nápis a nižšie sa nachádza stojace mláďa barana. Medzi kráľovnou a malou postavou je v hornej časti osemcípá hviezda.

<sup>103</sup> Za upozornenie na analógiu z Lagaša patrí moje poďakovanie prof. Petrovi Charvátovi.

Podľa Nadaliho (2014: 230) bolo vyobrazenie ženy s dieťaťom v 3. tisícročí pred n. l. bežné a súviselo s politickou úlohou kráľovien v spoločnosti starovekej Sýrie. V prípade tohto glyptického motívu by podľa Buccellatiho a Kellyovej-Buccellatiovej (1995–1996: 16; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 195; Kelly-Buccellati 2010b: 188–189, 196) dokonca mohlo ísť o „dvojitý dynastický odkaz“. (1) Uknítum sa tu prezentuje ako hlavná manželka panovníka, čo dosvedčuje aj niekoľko ďalších odtlačkov s jej menom a titulom DAM „manželka“, bez odkazu na manžela, čo v 3. tisícročí pred n. l. nemá svoju analógiu. Znamená to, že sa považovala za hlavnú Tupkišovu manželku, na rozdiel od jeho sekundárnych manželiek či konkubín, ktoré mohol mať. (2) Stojaca postava s rukou dotýkajúcou sa Tupkišovho lona, je podľa všetkého korunný princ, podobne ako na odtlačku k2. V takom prípade Uknítum, ako hlavná manželka vládca, je zároveň matkou dediča trónu.

Variáciou k odtlačku q2 je odtlačok q4 (obr. 5), so znázornením kráľovnej na ľavej strane, opäť v sediacej pozícii na stolci. Ľavú ruku má zdvihnutú, držiac pohár. Oblečená je rovnako ako na predchádzajúcom vyobrazení q2 a nechýba ani vrkoč. Za jej chrbtom stojí služobníčka s vlasmi v uzle a pred ňou malé dievčatko s dlhým vrkočom, dotýkajúce sa jej lona. Za dievčatkom sa nachádza stojaca žena-služobníčka s vlasmi v drdole. V ľavej ruke drží menší objekt, možno nádobu alebo vrecko, a jej pravá ruka smeruje ponad hlavu dievčatka ku kráľovnej. Úplne vpravo je nápis a pod ním dopĺňajú celú scénu dve sediace ženské postavy. Jedna hrá na lýru a druhá polohou pravej ruky za uchom akoby načúvala a možno i spievala. Ide o obzvlášť zaujímavé gestikulačné stvárnenie vyjadrujúce špecifický dej. Všetky postavy, okrem Uknítum, majú oblečený lemovaný odev. Keďže dievčatko sa dotýka lona kráľovnej a má rovnaký účes ako ona, malo by ísť o princeznú, čo by bol ďalší doklad dynastického programu vyjadrujúci vládnucu následnícku líniu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 16), ktorej súčasťou boli tak muži ako i ženy.

Vzťah medzi princeznou a kráľovnou je rovnako tmočený na ďalších dvoch odtlačkoch Uknítum (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 17–21, obr. 6, q3, q5, obr. 7, q6–8) a aj prostredníctvom dvoch veľmi podobných odtlačkov pestúnky Zameny (obr. 8). Je na nich vyobrazená Uknítum sediaca na stolci a za ňou stojí služobníčka so zdvihnutou rukou. Kráľovná má na svojom lone položené dieťa, asi s pokrývkou na hlave, ktorého ľavé zápästie drží svojou pravou rukou oproti stojaca Zameny. Ľavou rukou pestúnka popritom drží pravú ruku dieťaťa. Vyobrazenie Zameny v takejto súvislosti nemá v umení 3. tisícročia pred n. l. obdobu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 78) a svedčí to o význame jej osoby v kontexte panovníckeho dvora (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 198). Medzi dieťaťom a Zamenou figuruje osemcípa hviezda, napravo je nápis a pod ním leží býk s ľudskou tvárou a bradou, typický mytologický prvok doložený z akkadskej glyptiky. Všetky postavy sú oblečené v odeve so záhybmi, čo je v prípade kráľovnej netypické. Zatiaľ čo Uknítum má svoj charakteristický dlhý vrkoč, obe ženy majú vlasy spletené do drdola.

Glyptické scény znázorňujúce dynastický program plnili v Urkeši významnú ideologickú úlohu. Išlo o upevnenie politickej moci miestnej dynastie reprezentovanej Tupkišom, kráľovnou Uknítum a ich potomkami. Vizualnou formou mala byť demonštrovaná politická kontinuita a homogenita vládnucej rodiny. Tento politický program mohol byť, a s veľkou pravdepodobnosťou i bol, prezentovaný aj na iných úrovniach, ako len v ikonografii. Je zložité určiť, či bol súčasťou ideológie aj panovníkov a kráľovien pred Tupkišom a Uknítum a po nich. Nič podobné totiž nie je z Urkeša doložené, takže mohlo ísť výlučne o súčasť konceptu moci tohto panovníckeho páru. Sú známe aj iné vizuálne doklady podobného typu, ako stély z Tell Chuéry a Tell Halavy a dve pečate z kráľovského pohrebiska v Ure (pozri Nadali 2014 vrátane bibliografických odkazov). Aj keď je stéla z Tell Chuéry staršia, datovaná do ranodynastického obdobia, asi neexistuje súvislosť medzi oboma stélami a odtlačkami z Tell Mózánu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 199; Nadali 2014: 234, pozn. 32). Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (1996: 79 vrátane pozn. 75–76 s bibliografickými odkazmi; 1998: 198–199) upozorňujú na pečate zo staroakkadského obdobia a aj na neskoršie chetitské umenie z obdobia ríše a novočetitských štátov, ktoré je poznačené churritskými vplyvmi. Zmieňujú reliéfy z Alaça Hüyükü a doklad z Karchemiša.

Príklad vzťahu otca a dieťaťa/syna, kedy potomok sedí v lone svojho rodiča/otca sa vyskytuje aj v literárnych textoch. Do pozornosti dávam skladbu „Spev o Ullikumim“. Po narodení Ullikumimho:

Bohyne osudu a Bohyne matky [zdvihli dieťa] a položili [ho] na Kumarbiho kolená.  
Kumarbi [zabával] toho chlapca a čistil(?) ho a dal [dieťaťu(?)] náležité meno.

(Hoffner 1998a: 57–58, §11)

Podobný príklad sa nachádza aj v chetitskej skladbe s churritskými vplyvmi „Appu a jeho dvaja synovia“ (pozri Hoffner 1998a: 82–85). Appuovi sa tu postupne narodí dvaja synovia, ktorým dáva meno Zlý a Dobrý. Po narodení prvého dieťaťa opisuje text situáciu nasledovne:

Pestúnka zdvihla chlapca a umiestnila ho na Appuove kolená. Appu zabával chlapca a vyčistil(?) ho.

(Hoffner 1998a: 84, §14)

Obidve skladby boli pevne etablované v churritskom kultúrnom prostredí a znamenajú paralelu k pečaťným motívom dynastického následníctva. Na druhej strane, texty sú o približne tisíc rokov mladšie a predstavujú dostatočne univerzálnu prax, ktorá je biologicky daná, takže ich priame spojenie v genealogickom slova zmysle je skôr nepravdepodobné. Motív bol napokon bežný aj v iných prednovýchodných kultúrnych regiónoch, čoho dôkazom je mýtus *Enūma eliš* (pozri



Prosecký 2010: 21–68), kde sa podobne vykresľuje láska Apsúa k Mummuovi (I 53–54).

Pečate Uknítum a Zameny sa štylisticky iba šťasti inšpirovali tými juhomezopotámskymi a ich obsah bol už akkadskej glyptike cudzí. Boli vyhotovené na severe v urkešskom prostredí, aby tematicky reflektovali požadovaný ideologický koncept. Nadali (2014: 234, 236) sa v súvislosti s týmto motívom dokonca zmienil o „churritských kultúrnych črtách“ a „churritskej tradícii“. Na margo odľahčenia tohto tvrdenia podotýkam, že môžeme hovoriť minimálne o „kultúrnych črtách“ a „tradícii“ typickej (ak nie výhradne) pre región so silnými churritskými vplyvmi (pozri tiež nižšie, pozn. 120).

Kellyová-Buccellatiová (2005b: 38) charakterizovala pečate Tupkiša a Uknítum ako „predovšetkým sekulárne“ a Nadali (2014: 231) o sýrskych vyobrazeniach ženy s dieťaťom v druhej polovici 3. tisícročia pred n. l. píše ako o „nenáboženskom význame“. Obe tvrdenia nepovažujem za úplne výstižné. Glyptika Tupkiša obsahuje religiózne prvky v takej miere, že bez nich by jednoducho mala odlišný význam, pretože by stratila svoje ideologické poslanie. Pre porovnanie, niečo iné predstavujú odtlačky Tuli (obr. 10), ktoré naozaj neobsahujú religióznú tematiku. Nič nenasvedčuje tomu, že by malo ísť o rituálnu obeť a symbol polmesiaca tu slúži skôr ako doplnok. Odtlačky Uknítum, a nakoniec aj Zameny, síce môžu navonok pôsobiť dojemom sekularizácie, ale nie je tomu tak. Ich obsah je so sakrálnosťou pevne prepojený. Sú nositeľmi dynastickej filozofie následníctva a toto následníctvo je založené na veľmi úzkom prepojení s urkešskou náboženskou ideológiou symbolickej povahy. Náboženská ideológia je jednoznačne prítomná aj na Tupkišovej glyptike. Dynastické následníctvo bolo súčasťou sakrálnnej sféry, bez ktorej by panovnícka rodina v Urkeši nemala žiadnu legitimitu vládnuť. Dynastický program teda mal oporu v miestnej náboženskej koncepcii a tá bola jeho integrálnou súčasťou, aj keď to nemusia všetky motívy explicitne zdôrazňovať.

### 8.3 „Zápasnícke scény“

Typickou črtou mezopotámskych „zápasníckych scén“ sú súboje tzv. nahého hrdinu, i keď predsa len niekedy disponuje kratšou suknicou okolo pása. Jeho výrazne bradatá tvár je vyobrazená frontálne, s dlhými vlasmi upravenými do vrkočov. Zvážda súboj s bizónom alebo môže zápasíť s býkom-človekom, hybridnou bytosťou, ktorá má od pása nahor antropomorfné črty a dolná polovica je tvorená telom býka spolu s chvostom. Inokedy môžu nahý hrdina a býk-človek tvoriť spojenectvo. Na ďalších scénach je možné nájsť iné figúry, ako leva, býka alebo býka s ľudskou hlavou.<sup>104</sup>

104 K fantastickým bytosťami býka s ľudskou hlavou a býka-človeka, ale i bizóna, pozri napr. Wiggermann 1992: 174–179; Black a Green 1999: 37, 46–47, 48.

Glyptika využíva tieto postavy v rôznych kombináciách, no motív nahého hrdinu je najšpecifickejší prvok objavujúci sa v dlhej časovej etape (pozri Costello 2010).

I keď sú jedny z prvých vyobrazení nahého hrdinu zaradené už do obdobia na konci 4. tisícročia pred n. l. a veľmi typické sú aj pre ranodynastické obdobie, z hľadiska datovania urkešského pečatného materiálu je dôležité staroakkadské obdobie. V Mezopotámii sa v tejto etape vyskytujú veľmi často (pozri Collon 1982: 37–67, pl. I–XVII), ale známe sú aj po páde staroakkadskej dynastie v postakkadskom období, čo pokračuje až do obdobia Ur III (pozri Collon 1982: 113–120, pl. XXXV–XXXVII). V 3. tisícročí pred n. l. dokonca ovplyvnili aj ikonografiu v Egejskej oblasti (pozri napr. Dubcová 2015). Od staroakkadského obdobia je nahý hrdina asociovaný s bohom Eom ako jeho vrátnik či strážca a v rovnakej funkcii sa objavuje aj býk-človek alebo býk s ľudskou hlavou v spojení so Šamašom (Amiet 1980: 39). Mohlo by ísť o vznik novej tradície prostredníctvom transformácie pôvodnejších motívov. „Zápasnícke scény“ sú potom zaznamenané aj v neskorších historických fázach. Predobrazom nahého hrdinu, ako aj „zápasníckych scén“, by mohla byť postava „pána zvierat“ doložená na glyptike už z prehistorického obdobia (pozri Costello 2010). Okrem „pána zvierat“ mohli svoju úlohu zohrať aj staršie ikonografické motívy lovu a zvieracích útokov (Sonič 2013: 282, pozn. 38). Ich častý výskyt v staroakkadskom období môže naznačovať dynastickú moc a politický odkaz akkadských vládcov. V takom prípade by to vysvetľovalo úpadok ich používania v období Ur III, kedy sa nová dynastia zamerala viac na teocentrické vizuálne vyjadrenie (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 16).

Objavených bolo zopár takýchto scén,<sup>105</sup> i keď niektoré pomerne fragmentárne, pričom ich vlastnil neznámy *endan*, Tar'am-Agade, osoba predstavujúca princa, úradník s neúplným menom Unap-[...], Innin-šadú a Evrim-atal. Tieto motívy, tak populárne v juhomezopotámskom prostredí, si teda našli svoje uplatnenie aj v Urkeši. S istotou je možné tvrdiť, že zapadajú do kategórie „zápasníckych scén“, no ich presný význam nie je úplne zrejímavý. Vo všeobecnosti možno konštatovať, že ich obsah je nábožensko-mytologický, s využitím na politické účely. Znázorňujú dichotómiu civilizovaného a necivilizovaného sveta, prejavujúcu sa bojom poriadku so silami chaosu. Cieľom ich analýzy na tomto mieste nie je obsahová interpretácia,<sup>106</sup> ale štylistická, ako i snaha určiť pôvod a poukázať na dopad ich výskytu v churritskom meste v rámci politického a socio-kultúrneho kontextu.

Z tematického hľadiska predstavuje najkomplexnejší doklad odtlačok Innin-šadúa (obr. 9), pretože vyobrazuje najviac postáv. Je podobný glyptike z rano-

105 Boli aj súčasťou motívov viacerých odtlačkov z ranodynastického obdobia objavených pri mestskom múre v Tell Mózáne (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 1988: 67–81).

106 K zhrnutiu niektorých interpretačných rovin pozri napr. Costello 2010: najmä 31–34. K politicko-geografickému aspektu scén pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 29, pozn. 2; Kelly-Buccellati 2010b: 187.

dynastického obdobia III až skorého staroakkadského obdobia (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 24; 1997b: 84; 1998: 201) a znázorňuje sedem zápasiacich bytostí. Pri vnímaní scény zľava doprava obsahuje motív nápis s menom Innin-šadúa a nahú mužskú postavu, držiacu chvost leva, útočiaceho s otvorenou papuľou na zviera podobné gazele alebo antilope. Hneď za ňou sa nachádza druhá nahá mužská postava, ktorá ľavou rukou drží jeden z dvoch rohov ďalšieho neznámeho zvieraťa a pravou zviera jeho kopyto. Odzadu zároveň na rohaté zviera útočí lev, skoro zrkadlový obraz leva predchádzajúceho. Za levom je posledná figúra, býk s ľudskou hlavou.

V súvislosti s pečaťami Uknítum, vytvorenými na princípe zrkadlového odrazu, mohla byť aj pečať Innin-šadúa vyrobená v Urkeši miestnym majstrom, na základe inšpirácie z juhu (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 24; pozri tiež Buccellati a Kelly-Buccellati 1998: 200–201; kontra Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 84).

Ďalší odtlačok patril Narám-Sínovej dcére Tar'am-Agade (obr. 11). V strede scény je nápis s menom urkešskej kráľovnej a po stranách sa nachádzajú zápasiace postavy, po dve z každej strany. Vľavo je to býk-človek v boji s levom a vpravo nahý hrdina v súboji s bizónom. Pečate s týmto motívom boli typické pre členov staroakkadskej dynastie (pozri Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 16–18), a tak nie je prekvapením, že Narám-Sínova dcéra taký vlastnila. Scéna vyjadruje politický odkaz, prepojenie na Akkad ako politickú mocnosť a je možné ho charakterizovať ako „typický akkadský motív politickej moci“ (Kelly-Buccellati 2010b: 187). Text a ikonografia pečate naznačujú, že Tar'am-Agade nebola asimilovaná prostredím urkešského panovníckeho dvora, ale naopak, kladie tu dôraz na svoje akkadské korene (Kelly-Buccellati 2010b: 191).

S trocha odlišnými variáciami je doložený motív Evrim-atala (obr. 13). Aj tu je v strede nápis oddeľujúci dva páry bojujúcich postáv na každej strane v zrkadlovom vyobrazení. Nahý hrdina tentoraz zápasí s bizónom. Dizajnová a štylistická stránka motívu má svoje paralely v akkadskom prostredí a v Nagare. Je tomu tak v prípade pečate Narám-Sínovho syna Ukin-ulmaša a pečate pisára Abi-Ištara, na ktorej je uvedené meno Bin-kali-šarrího, ďalšieho Narám-Sínovho syna. V Nagate to bol zase churritský vládca Talpuš-atili (pozri vyššie) a z tejto lokality pochádzajú aj pečate guvernéra Itbe-laba a pisára Irdaniho (Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 16, 20 vrátane bibliografických odkazov).

Fragmentárny odtlačok neznámeho panovníka (obr. 12) prezentuje zľava hrdinu s krátkou suknicou v zápase s býkom-človekom. Hneď vedľa je ďalší býk-človek, pričom obe hybridné bytosti si stoja chrbtom proti sebe. Aj druhá bytosť zápasí s hrdinom, no ten má namiesto suknice okolo pása akoby popruh či opasok. Hrubé pramene vlasov a zašpicatené pramene brady hrdinu s opaskom, ako i diagonálne situovanie očí a neobvykle tvarované ústa býka-človeka, môžu byť dôkazom o pôvode pečate na severe. Išlo by tak o syntézu juhomezopotámskych vplyvov s lokálnymi (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 71).

Scéna princa (obr. 6) zachovala vľavo zobrazeného hrdinu v súboji s levom s úplne zoomorfnými črtami, hľadiac poza svoj chrbát.

Posledným uvedeným dokladom je odtlačok patriaci mužovi menom Unap[...] (obr. 7). Sú tu vyobrazené štyri postavy zápasiace v páre. Prvý pár by mal predstavovať leva a býka-človeka a druhý nahého hrdinu alebo iného býka-človeka a neidentifikovateľnú postavu (Buccellati a Kelly-Buccellati 2001c: 69 vrátane pozn. 5; 2002b: 27).

Evidencia všetkých šiestich glyptických motívov má výpovednú hodnotu ohľadom politickej a socio-kultúrnej situácie v meste. Vlastníci sú identifikovaní ako členovia miestnej urkešskej elity v rámci najvyšších pozícií, a to od administratívy až po panovnícku dynastiu, čo korešponduje s dokladmi z juhomezopotámskeho prostredia, kde zase takéto pečate vlastnili osoby z okruhu staroakkadskej dynastie. Ich distribúcia v Urkeši, vzhľadom na vlastníkov, nerešpektuje iba akkadské mená (t. j. Tar'am-Agade a Innin-šadú), čoho dôkazom sú Evrim-atal a Unap[...] (minimálne z polovice) s menami churritskej proveniencie. Otázne je meno neznámeho panovníka. Ak by aj mal meno akkadské, jeho panovnícky titul bol zase churritský. Ani princovo meno nie je doložené, no minimálne sa označuje ako syn vládcu s churritským titulom. Zápasnícke motívy sa v Urkeši ujali a predstavujú tak ďalší priamy doklad akkadských glyptických vplyvov. Dokonca v prípade pečate Innin-šadúa a možno aj neznámeho panovníka nie je vylúčené, že boli vyrobené priamo na severe v Urkeši.

## 8.4 Motív „etanovho“ typu

Na pečatnom odtlačku (A5q680.o; obr. 25) sú v strednej časti zobrazené štyri zvieracie figúry. Prvé tri zľava predstavujú zvieratá z rodu *Caprinae*, štvrtou je pes (Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 26)<sup>107</sup> sledujúci zaujato so vztýčeným chvostom a otvorenou papuľou scénu letu odohrávajúcu sa v pravej hornej časti. Napravo hore sa nachádza časť vtáčieho chvosta vrátane krídla. Pod chvostom je dolu vpravo ďalšia časť krídla, tentoraz iného vtáka (Kelly-Buccellati 2006: 404). Poloha obidvoch krídel a chvosta napovedajú, že patria dvom odlišným operencom. Úplne vľavo je len čiastočne zachovaná ľudská postava s mierne zodvihnutou ľavou rukou.

Motív zreteľne predstavuje tematiku doloženú aj z ďalších staroakkadských pečatí (obr. 26–28), pochádzajúcich z južnej Mezopotámie (pozri Collon 1982: 78–81, pl. XXII; Steinkeller 1992: pl. 1–3, obr. 1–12). Sú dávane do súvislosti s akkadskou skladbou konvenčne nazývanou „legenda o Etanovi“ (pozri Kinnier Wilson 2007), v ktorej panovník Etana absolvuje na orlovi let na nebesia. Pečatné scény obdobný

107 V inej práci Kellyová-Buccellatiová (2006: 404) označila prvé tri zvieratá ako ovce.

let v rôznych variantoch naozaj demonštrujú, a preto môžeme hovoriť o scénach „etanovho“ typu. Je tu ale tiež dostatočný počet odlišností, právom vyvolávajúcich otázky, akaj konkrétnej povahy je vlastne prepojenie. Staroakkadské scény by mali byť dovedna zaznamenané na 21 pečatiach (Steinkeller 1992: 248) (urkešský nález vynímajúc).

Podľa „Sumerského kráľovského zoznamu“ vládol Etana v mezopotámskom meste Kiš, v poradí ako trinásty panovník I. dynastie z Kiša po potope:

Etana, pastier, ten, ktorý na nebesia vystúpil, ten, ktorý zjednotil všetky krajiny, sa stal panovníkom a vládol 1560 (var. 1500?) rokov.

(Jacobsen 1939: 80, 81, r. 15–19)

Výstup do nebeskej sféry zaznamenáva doslovne zoznam a okrem toho aj jeho meno, ktoré môže byť etymologizované ako „vystupujúci na nebesia“ (ED<sub>3</sub>.AN.A) (Prosecký 2010: 337, pozn. 2; pozri tiež Jacobsen 1939: 80–81, pozn. 67).

Etanovo meno sa objavuje v niekoľkých spolu nesúvisiacich zdrojoch, no vždy ide o stručné narážky. Najobširnejšie o Etanovi informuje zmienaná legenda, dostupná vo viacerých verziách, rôzneho stupňa zachovanosti, datovaných do rozmedzia medzi 18. až 7. stor. pred n. l. Autorstvo bolo už v staroveku pripisované istému Lu-Nannovi, ktorý mal žiť v 21. stor. pred n. l. (Prosecký 1999a: 98; 2003: 78; 2010: 337–338; Hruška 2002: 85–86). Určite je však nutné predpokladať dlhodobejší vývoj skladby.

Úvod zaznamenáva, ako bohovia ustanovili Etanu vládcom v meste Kiš. Etana sa síce tešil panovníckemu úradu, no nemohol mať deti a zároveň nástupcu trónu. Etanovej manželke Muanne sa prisnil sen, no ďalej je skladba fragmentárna a nie je možné rekonštruovať jej následný priebeh. Muanna bola asi chorá a nebola schopná porodiť Etanovi následníka a v sne dostala vnuknutie o možnostiach uzdravenia a porodenia potomka (Prosecký 2010: 339).<sup>108</sup> Kišský vládca deň čo deň žiadal Šamaša, ako aj ostatných bohov, o „rastlinu zrodenia“ (*šammu ša aládi*). Šamaš ho odkázal na orla uvrhnutého v jame hadom, ako trest za to, že mu orol zožral všetky mláďatá. Ak orla vyslobodí, ten mu mal za odmenu pomôcť získať rastlinu, jeho prostriedok k potomstvu. Po vyslobodení hľadal orol najprv v horách, ale bezvýsledne. Rozhodol sa preto vzlietnuť s Etanom na nebesia, kde sa mala rastlina nachádzať u bohyně Ištar. Keď sa postupne dostali do výšky 3 míľ, Etana požiadal orla, aby sa vrátili naspäť do jeho mesta, čiže misia nebola stále úspešná. V nasledujúcich častiach je text porušený, no je zrejmé, že Etana mal sen či sny, v ktorom prešiel spolu s orlom bránou Anua, Enlila a Eu a bránou Sína, Šamaša, Adada a Ištar. Etana následne vstúpil do príbytku krásnej panny

108 Rekonštrukciu sna, ako integrálnu zložku v tejto časti skladby, ponúkol James Kinnier Wilson (2007: 15–20). Benjamin R. Foster (1996: 449) rekonštrukciu a jej umiestnenie v texte odmietol z dôvodu nejistej interpretácie.

(pravdepodobne Ištar) sediacej na tróne s dvoma ležiacimi levmi po jej boku. Keď Etana vošiel, šelmy sa naňho vrhli a kišský panovník sa vydesený prebudil. Orol asi vložil sen kladne, lebo nabádal Etanu na opakovanie letu, a preto sa vybrali na nebesia druhýkrát. Po výstupe sa začali naplňať udalosti zo sna, ale ďalej sa už text nezachoval. Rastlinu sa asi podarilo Etanovi získať (kontra Alster 1989: 84), lebo „Sumerický kráľovský zoznam“ zmieňuje ako následníka jeho syna Balícha, údajne vládnuceho 400 (var. 410) rokov (pozri Jacobsen 1939: 80, 81, r. 20–22). Kinnier Wilson (2007: 43–70) sa dokonca pokúsil o zaujímavú a pútavú rekonštrukciu pokračujúceho deja na základe fragmentov textov, no i tak zostáva konečná podoba skladby predmetom diskusií.

Až na výnimky sa postava na orlovi objavuje bežne na pečatiach, niekedy i dvakrát. Let je zároveň často sledovaný zo zeme zväčša dvoma, príležitostne jedným psom.<sup>109</sup> Na niekoľkých scénach je medzi psy umiestnené vedro, možno zanechané práve letiacou osobou (Steinkeller 1992: 249). Ďalšou typickou črtou je troj- až štvorčlenné stádo oviec a kôz (možno taktiež baranov), často vedené pastiermi, prípadne len jedným. Niekedy hľadia rovno, nevšímajúc si let, inokedy ich pohľad akoby smeroval na orla s človekom. Pastiersky kolorit je vo viacerých prípadoch doplnený aj o ďalšie scény. Jedna alebo dve postavy sú znázornené ako sediac spracovávajú (možno čeria) pravdepodobne mlieko v nádobe. Na iných je znázornený človek, ako sa šplhá na strechu salaša, aby vložil či zložil objekty v tvare kruhu, spájané s produkciou mlieka (Steinkeller 1992: 249 vrátane pozn. 13–14). Na niektorých pečatiach figurujú nádoby, asi súvisiace s pastierskym kontextom, ale tiež zmienené okrúhle objekty, no tentoraz samotné, bez šplhajúcej sa osoby. Scéna môže byť tiež doplnená sediacim božstvom.

Na základe komparácie urkešskej scény s akkadskými pečaťami sa dostáva do popredia niekoľko spoločných znakov: (1) Zachované torzo „urkešského“ orla v letiacej polohe, na ktorého s údivom hľadí pes; tento motív je doložený na akkadskej glyptike veľmi často. Z urkešskej scény sa síce nedochoval vták v celistvosti, no je pravdepodobné, že nesie na sebe človeka, ako je tomu v prípade akkadských predlôh. Argumentom je práve pes alebo psy na etanovských scénach, pozerajúce uprene nahor na let. Ďalšou typickou spoločnou črtou „urkešského“ psa s akkadskými motívmi je jeho vztýčené telo, chvost a otvorená papuľa. (2) Tri zvieratá znázornené za psom sú súčasťou pastierskeho kontextu, čo korešponduje so stádom na akkadskej glyptike, kde sa tiež nachádzajú v počte troch až štyroch kusov. (3) Postava úplne vľavo by mala reprezentovať pastiera vedúceho stádo, ako je tomu aj vo viacerých prípadoch doložených z akkadského prostredia. Jeden pastier môže

109 Na jednom z vyobrazení (obr. 27) figurujú dve zvieratá, niekedy interpretované ako levy (takto napr. Kirk 1970: 127; Baudot 1982: 5; Collon 1982: 79), snažiac sa dostať k druhému orlovi sediacemu na strome s koristou v pazúroch. Ich identifikácia s levmi je značne diskutabilná (porov. Steinkeller 1992: 250). Geoffrey S. Kirk (1970: 127–129) ponúkol k tomuto vyobrazeniu naozaj svojskú interpretáciu.

byť pred stádom a druhý za ním, čo urkešská scéna rešpektuje v podobe druhého variantu. (4) Posledným parciálnym motívom je časť vtáčieho krídla, nachádzajúca sa pod torzom letiaceho vtáka. Ako už bolo zmienené vyššie, predstavuje s určitou istotou krídlo úplne iného, ako letiaceho operenca, a ich vzájomný vzťah je neistý (Kelly-Buccellati 2006: 404). Minimálne v jednom prípade sú na akkadskej pečati (obr. 27) zaznamenané dve vtáčie figúry.

Všetky tieto spoločné znaky vykazujú, s väčšími alebo menšími variáciami, mieru homogenosti natoľko, že odlaček z Urkeša je prípustné zaradiť do skupiny pečatných motívov „etanovho“ typu. Ďalším krokom je zistiť, aký je jeho význam a vzťah k akkadskej skladbe.

Steinkeller (1992: 252–255) správne upozornil na obsahový rozdiel medzi akkadskými pečaťami a literárnou skladbou a predpokladá, že pečate odkazujú na odlišný príbeh, čo dokladá niekoľkými argumentmi a vlastnou rekonštrukciou deja.<sup>110</sup> Podľa jeho verzie sa Etana vracal večer do ovčína aj so svojím stádom, ktoré bolo napadnuté orlom alebo orlami. Pokúsil sa stádo ochrániť, schytil orla a ten s ním vzlietol vysoko na nebesia. Celý priebeh mal byť sledovaný Etanovými spoločníkmi. Je možné, dodáva Steinkeller, že táto udalosť sa zachovala v neskoršej legende, ktorá mohla byť iba časť pôvodného príbehu a epizóda s Etanovou manželkou, orlom a hadom tak mohla byť redakčne zakomponovaná do príbehu neskôr. Zostáva dodať, že táto rekonštrukcia nemá súvis s legendou v písomnej forme a je založená na priamom interpretovaní akkadskej glyptiky.

Nadali a Verderame (2008: 311 vrátane pozn. 11–12 s bibliografickými odkazmi) sa zmienili, že tvorcovia pečatí, sa vzhľadom na príbeh o Etanovi, nesústredili len na „vyvrcholenie“ scény, ktorá je konečnou časťou textu a príbehu reprodukovaná v jedinom obraze, ale na niekoľko epizód v rámci celej udalosti“. Do popredia sa dostávajú dva aspekty Etanovho života – každodenné pastierske činnosti a udalosť v podobe jeho letu, čo autori nazývajú „synoptická“ alebo „simultánna narácia“ (Nadali a Verderame 2008: 311 vrátane pozn. 13–16 s bibliografickými odkazmi).

Podľa Bernbecka (Hruška 2002: 94) chceli semitskí nomádi prostredníctvom pečatí legitimizovať vládu Etanu jeho vymanením z pastierskeho prostredia, inonizáciou a návratom na zem. Blahoslav Hruška (2002: 94) ale uviedol, že v takom prípade by boli let na orlovi a pátranie po „rastline zrodenia“ bezvýznamné a práve návrat Etanu na zem by zohrával primárnu úlohu.

Steinkellerova rekonštrukcia deja je zaujímavá, ale nemá dostatočnú podporu. Interpretácia Bernbecka zapadá do konceptu panovníka, no Hruškove výhrady sú opodstatnené. Tvrdenie Nadaliho a Verderameho ozrejmuje let ako aj pastierske prostredie.

110 Aj Marie-Paule Baudotová (1982: 5) spája jednu z pečatí (obr. 27) s neznámou epizódou o Etanovi; pozri tiež vyššie, pozn. 109.

Vzťah etanovských scén s textom sa zdá byť namieste. Domnievam sa, že glyptika môže znázorňovať Etanov let, avšak so zásadnými ikonografickými modifikáciami. Tie priamo nemusia s dejom skladby súvisieť, ako je v súčasnosti z textu známe, a zohrávajú doplnujúcu úlohu pastierskeho koloritu, do ktorého je kľúčový moment vzletu vsadený (porov. Baudot 1982: 7–8; Steinkeller 1992: 253). Pastierske scény mohli byť spočiatku súčasťou orálnej tradície, do textu už neboli zahrnuté, ale glyptika ich zachovala. Prípadne boli scény pôvodne súčasťou tzv. protoetanu, možno aj písomne zaznamenaného ale pre nás neznámeho, z ktorého potom akkadská skladba čerpala. Najstaršia verzia „legendy o Etanovi“ pochádza až z 18. stor. pred n. l., čiže je mladšia ako pečate. Nevylučujem tiež, že pastiersky kolorit je vizuálnym prejavom úzko súvisiacim s postavou Etanu a jeho funkciou. V „Sumerškom kráľovskom zozname“ je opísaný ako „pastier, ten, ktorý na nebesia vystúpil“. Aspekt pastierstva zmieňuje aj samotná skladba, opäť v súvislosti s Etanom a jeho funkciou panovníka (pozri Prosecký 2010: 348, r. 6–15; 354, I 6–8, 20–29). Identifikácia vládca s pastierom alebo pastierstvom mala na starovekom Prednom východe metaforický význam. Tak ako sa pastier stará o stádo, má aj vládca dohliadať na svoj ľud. Pečatné motívy by tak neboli vzdialené literárnemu textu.

Odhliadnuc od neistého významu pečatného odtlačku z Urkeša, má celý výjav zásadnú výpovednú hodnotu pre toto mesto. Predstavuje jeden z mnohých náleзов vykazujúcich akkadské vplyvy na úrovni glyptiky. V tomto prípade zahŕňajú obsahový i štylistický aspekt zároveň. Ak bola glyptika dielom miestneho tvorcu, i keď neexistuje dôkaz o takomto pôvode, dôveryhodne reprodukovala akkadskú predlohu. Klient ako aj tvorca mohli poznať obsah scény, či už by išlo o časť skladby o Etanovi ako je známa z textov, časť orálnej tradície alebo príbeh o protoetanovi. Druhou možnosťou je, že výber scény bol podmienený unikátnosťou, ktorú predstavuje kuriózný let človeka na vtákovi a zadávateľ ani nemusel poznať súvisiaci príbeh, len glyptiku (porov. Steinkeller 1992: 253). Treťou alternatívou je, že pečať bola vyprodukovaná v južnom, akkadskom prostredí, no i napriek tomu je možné, že s legendou v Urkeši boli oboznámení (porov. Kelly-Buccellati 2006: 404). Príbeh o Etanovi sa mohol etablovať napr. prostredníctvom písárskej tradície pochádzajúcej z južnej Mezopotámie.

## 8.5 Dvojtvárný boh

Najkľúčovejšou postavou na predmetnom pečatnom odtlačku (A1.483; obr. 29) je božstvo s dvoma identickými tvármi znázornené v pravej časti. Jeho božská podstata je zreteľne reprezentovaná rohatou pokrývkou hlavy. Z celej jeho figúry sa zachovala iba hlava a časť trupu a rúk. Naľavo od neho je vyobrazené druhé božstvo s rohatou pokrývkou, otočené smerom k dvojtvárnemu bohovi. Ľavú ruku má mierne zodvihnutú a drží v nej žezlo, kým pravá ruka je ohnutá v pravom uhle.



Oblečené je do suknice, bežne doloženej na glyptike (pozri napr. obr. 30) z tohto obdobia. Zdá sa, že úplne vpravo je zobrazená tretia postava, ale na tomto mieste je odtlačok veľmi poškodený.

Bucellati a Kellyová-Bucellatiová (1995–1996: 26) interpretovali boha s dvoma tvármi ako vezíra významného mezopotámskeho boha Eu, i keď bez bližšieho odôvodnenia. Ich interpretácia sa javí ako pravdepodobná, čo dokladám nasledujúcimi argumentmi: (1) V Urkeši sú akkadské vplyvy v oblasti glyptiky výrazné. (2) Tento boh je zobrazovaný na glyptike nielen z Mezopotámie, ale aj zo Sýrie či maloázijského regiónu (druhá polovica 3. tisícročia až prvá polovica 2. tisícročia pred n. l.) (Prosecký 1999b: 151; Hruška 2003: 104–105; pozri tiež Boehmer 1976–1980: 180). Rozšírenie tohto motívu mimo juhomezopotámsky areál tak podporuje jeho prezenciu aj v Urkeši. (3) Nie je mi známe, že by bolo zo starovekého Predného východu menovite doložené iné božstvo dvojtvárneho typu.<sup>111</sup>

Jeho sumerské meno Isimu(d) je bez známej etymológie, zatiaľ čo akkadské Us(u)mú znamená „(muž) dvoch tvárí“ (Hruška 2003: 104).<sup>112</sup> Zo staroakkadského obdobia pochádza niekoľko pečatí (obr. 30) s Isimudom/Usmúom zaznamenaným spolu s Eom (pozri Collon 1982: 92, 95, 97–98, pl. XXVIII–XXIX, č. 190, 198, 201, 203–204). Niektoré z nich môžu reprezentovať mytologickú tematiku. Isimud figuruje aj v dvoch sumerských mytologických skladbách konvenčne nazývaných „Inanna a Enki“ (pozri Black et al. 1998–2006c) a „Enki a Ninchursag“ (pozri Black et al. 1998–2006a), kde vystupuje ako Enkiho verný služobník. Avšak ani jeden z mýtov nie je možné porovnať s urkešským motívom z dôvodu fragmentárnosti odtlačku.

Doklad Isimuda/Usmúa z urkešského pečatného odtlačku je ďalší z akkadských glyptických vplyvov, vrátane tematicko-štylistickej stránky. Nie je jednoduché určiť, nakoľko bol tento boh v churritskom meste známy. Ak bola pečať vyprodukovaná v Urkeši, čo nie je isté, nedá sa vylúčiť, že jej obsah mohol byť klientovi aj tvorcovi zrozumiteľný spolu s identitou Isimuda/Usmúa. To isté platí aj v prípade, ak by pečať mala pôvod v akkadskom prostredí. Kľúčovú úlohu mohla opäť zohrať juhomezopotámska písarska tradícia. Iným otáznikom, ťažšie zodpovedateľným, zostáva, či tu kolovali aj mytologické skladby, ktorých bol Isimud/Usmú súčasťou. V súčasnosti nie sú o tom doklady, no nie je absolútne dôvod niečo také vylúčiť; napr. fragment s dvojtvárnym bohom môže zaznamenávať bližšie nekonkretizovanú mytologickú scénu bez ďalších nám známych faktov.

<sup>111</sup> Možnou výnimkou sú dve mezopotámske bronzové sochy, i keď ide o štvortvárne božstvá, zo starobabylonského obdobia (pozri <<http://oi.uchicago.edu/museum/highlights/meso.html>>). Ďalšiu výnimku tvorí pasáž z babylonského mýtu *Enūma eliš*, kde je Marduk predstavený ako boh so štyrmi očami a ušami (I 95, 97–98). Kontextovo však opis korešponduje s jeho velebením a fyzickou dokonalosťou – de facto je niečo viac. Marduk nebol v žiadnom prípade typickým bohom takpovediac abnormálneho charakteru, tak ako Isimud, rímsky Janus či staroslovanský Triglav.

<sup>112</sup> K etymológii jeho akkadského mena pozri tiež Lambert 1976–1980: 179; Black a Green 1999: 95; Prosecký 1999b: 151.

Pôvod pečate „etanovho“ typu, ako aj dvojtvárneho boha, je neznámy. Kontinuita ikonografických a štylistických prvkov nepopísaných pečatí s popísanými, poukazujúcimi na urkešský pôvod (pozri vyššie), nie je dostatočný dôkaz. Buccellati a Kellyová-Buccellatiová predpokladajú, že pečate nájdené v Tell Mózáne vykazujúce blízke analógie s akkadskou glyptikou, boli vyprodukované v churritskom meste (pozri vyššie), no argumenty v prospech tohto tvrdenia sú len nepriame a menej presvedčivé. Je možné, že tieto pečate sa dostali do Urkeša napr. ako dar alebo spolu s vlastníkom. Ešte pravdepodobnejšou možnosťou je, že do Urkeša boli privezené iba odtlačky týchto pečatí, bez nich samotných, ako súčasť zapečateného nákladu (z juhomezopotámskeho prostredia). Dokonca aj v prípade, že pečate migrovali na sever z akkadského prostredia je možné, že ich obsah bol v churritskom centre známy vďaka už zmieňovaným kultúrnym vplyvom, ktoré sa z tohto regiónu šírili. Pisárska tradícia bola vhodným médiom pre transport významov asociovaných s konkrétnymi vizuálnymi reprezentáciami, čo čisto formálnu imitáciu robí menej pravdepodobnou.

## 8.6 Postava na vrchoch

Posledný tu prezentovaný pečaťný odtlačok (obr. 31) z Urkeša vyobrazuje enigmatickú postavu na horských kopcoch. Ako i v predošlých prípadoch, odtlačok je fragmentárny. Z tematického hľadiska nevykazuje akkadské vplyvy a rovnako tomu je aj z hľadiska štylistického prevedenia. Z interpretačnej perspektívy je veľmi problematický a nie je ho možné presvedčivo zakotviť do konkrétneho mytologického prostredia.

V dolnej časti je vyobrazené kopcovité horské pásmo s obkročmo stojacou postavou v sukni. Figúra zaujíma s oboma rukami postoj nápadne pripomínajúci boxerskú pozíciu. Hádám ide o božstvo, čo naznačuje objekt vychádzajúci z hlavy, pripomínajúci roh. Interpretácia je v tomto smere neistá, lebo motív dostatočne hodnoverne nezachytáva na všetkých úrovniach špecifické črty, ako anatómiu, fyziognómiu a celkové prostredie. Napravo je situované zviera stojace na vrchole pásma. Jeho presná identifikácia je tiež neistá. Zviera pravdepodobne predstavuje akýsi druh divokého horského kopytníka, napr. kamzíka, gazelu či kozu, čomu napovedá ľavé zadné kopyto a chvost.<sup>113</sup> Súčasťou motívu bola azda aj ďalšia neznáma figúra alebo nejaký objekt naľavo od postavy, ale zachovalo sa len torzo. Vyzerá to, akoby prvá postava zvädzala boj s inou neznámou postavou či objektom, no fragmentárnosť odtlačku nedovoľuje interpretačnú definitívu.

113 Niekoľko terakotových figurín divokejkozy (*Capra aegagrus*), ktorej druh je v súčasnosti stále rozšírený na území juhovýchodného Turecka, bolo v Tell Mózáne objavených (pozri Hauser 2007).

Buccellati a Kellyová-Buccellatiová (Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 93; Buccellati 1999: 247, 250; 2009: 28) identifikovali prvú postavu s churritským bohom Kumarbim. Východiskom pre ich hypotézu je mytologická pasáž z churritskej skladby „Spev o Striebre“, kde Striebro vystupuje ako chlapec nepoznajúci svojho otca, čo mu ostatné deti vytkli (pozri vyššie). S plačom sa odobral domov za svojou matkou, ktorá mu situáciu vysvetlila:

„O meste(?), [na ktoré sa pýtaš], ti poviem. [Tvoj otec(?)] je Kumarbi, otec mesta Urkeš. ... a sídli v Urkeši. [...] súdne procesy všetkých krajín [uspokojivo] vyrieši(?). Tvoj brat je Tešup. Je vládcom na nebesiach. A je vládcom v krajine. Tvoja sestra je Šauška a je kráľovnou v Ninive. [Ne]musíš sa báť žiadneho [inéboha]; len jedného božstva [sa musíš báť. On (t. j. Kumarbi) rozvíri(?)] nepriateľskú krajinu/nepriateľské krajiny a divoké zvieratá. Od vrcholu na spodok... Od spodku na vrchol...“ [Striebro] počúval matkine slová. Vydal sa do Urkeša. Dorazil do Urkeša, ale nenašiel [Kumarbiho] v jeho dome. On (Kumarbi) odišiel na potulky krajinou/krajinami. Potuluje sa niekde hore(?) v horách.

(Hoffner 1998a: 49, §4.1)

Striebro teda nenašiel svojho vlastného otca doma, pretože v tom čase sa nachádzal na obchôdzke v horách. Práve táto zmienka priviedla obidvoch bádateľov k záveru, že na fragmentárnom odtlačku je zobrazený samotný Kumarbi chodiaci po horách. Ich výklad je ďalej umocnený faktom, že Kumarbi v Urkeši sídlil, mal tu svoju rezidenciu (pozri vyššie), čo jednoznačne dokladá aj zmienený mytologický úryvok. Uvedené argumenty nie sú úplne postačujúce, a preto dopĺňam aj ďalšiu interpretačnú rovinu, za účelom prehĺbiť túto hypotézu. Citovaná časť, kde strach naháňajúci Kumarbi nie je práve naklonený „nepriateľskej krajine/nepriateľským krajinám“ a „divokým zvieratám“, vcelku zapadá do koloritu urkešského odtlačku. Horské regióny, obzvlášť tie neprebádané, boli na starovekom Prednom východe odjakživa predmetom rôznych špekulácií. Ako príklad slúžia mezopotámske predstavy, podľa ktorých v nich mohli panovať sily chaosu, prebývali tam rôzne démonické bytosti či divoké horské kmene neustále ohrozujúce mestskú civilizáciu (pozri Michalowski 2010), a tým pádom „božský poriadok“ (GIŠ.ĤUR/*ušurtu*) a „kultový poriadok“ (GARZA/*paršu*).<sup>114</sup> Pohorie na odtlačku by mohlo predstavo-

114 Za všetky príklady je možné uviesť sumersko-akkadský mýtus „Ninurta, Asag a kamene“, ktorý opisuje súboj Ninurtu s démonom Asagom a kamennými bytosťami. Jiří Prosecký (2010: 165) charakterizuje Asaga nasledovne: „... ide o zosobnenie všetkého zla a nebezpečenstva predstavovaného útokmi rôzneho nepriateľského a ‚barbarského‘ obyvateľstva zo severovýchodných a východných horských oblastí... o akúsi personifikáciu chaosu ohrozujúceho už raz ustanovený božský poriadok.“ Asag dokonca oplodnil Horu a dostalo sa mu potomkov v podobe rôznych druhov ničiacich kameňov, ktorí si Asaga zvolili za vládcu. Prosecký (2010: 165) dodáva: „V podobe týchto kameňov alebo azda personifikovaných kamenných bytostí sa však skôr skrývajú tvrdí a útoční obyvatelia z hôr, ktorých podoba získavala v podaní autorov mezopotámskych literárnych textov nefudské a démonické rysy.“ Druhý príklad sa

vať takúto „nepriateľskú krajinu/nepriateľské krajiny“, v ktorej je navyše postava znázornená v *bojovej póze*. Ak bola naozaj pečať vyprodukovaná priamo v Urkeši, čo je prípustné, do úvahy by ako jedna z pravdepodobných možností pripadal hornatý región Tur Abdin v juhovýchodnom Turecku, jasne viditeľný z churritského mesta na severnom horizonte. V horských oblastiach vrátane Tur Abdinu sú divoko žijúce kopytníky doložené, čo mohlo byť opäť pokojne zaznamenané na odtlačku v podobe znázorneného zvieratá. Spojenie „divokých zvierat“ a „nepriateľskej krajiny/nepriateľských krajín“ je oprávnené a súvisí spolu.

Buccellati (1999: 247) sa na margo záhadnej postavy v póze obkročmo vyjadril, že „žiadny takýto *topos* sa nezdá byť známy z akkadskej glyptiky“. Do úvahy však predsa len pripadá staroakkadská glyptika s loveckými scénami, doložená z mezopotámskeho prostredia (pozri Kantor 1966: pl. XVI, obr. 7–9). Vyobrazuje krajinu s horskými kopcami, flóru a divokú faunu v podobe horských levov a kopytníkov, kde významnú úlohu zohrávajú aj lovci (Kantor 1966: 148–149; Winter 2010: 111–112 vrátane pozn. 9). Je namieste otázka, či urkešský odtlačok predstavuje podobnú loveckú scénu. Keďže vyobrazená postava je asi boh, nejde o takúto paralelu<sup>115</sup> a akkadske vplyvy sú potom výlučne štylistické, nie tematické, prípadne nie sú prítomné vôbec.

Pomôcť objasniť význam odtlačku by mohlo aj chetitské reliéfne umenie skalnej svätyne Yazılıkaya (pozri napr. Alexander 1986; Bryce 2002: 195–199). Situovaná bola približne 2 kilometre severovýchodne od metropoly Chattušaš a ešte aj v dnešnej dobe je relatívne skvelo zachovaná. Rozdelená je na dve, veľkosťou nerovnomerné komory (označené ako „A“ a „B“), obsahujúce reliéfy viacerých bohov a bohýň vo vápenci, spolu s dvoma reliéfmi chetitského panovníka Tutchalija IV. Panuje všeobecný konsenzus, že tieto božstvá sú churritské (pozri napr. Gurney 1975: 134, 141, 144; Hoffner 1998b: 184; Collins 2007: 139). Zo všetkých vyobrazení sa núkajú štyri zachytávajúce figúry stojace na kopcoch. Na území väčšej komory (A) je znázornená procesia 64 božstiev. Bohovia sú vyobrazení na ľavej strane a bohyně na pravej. Zástup bohov je vedený Tešupom, churritským bohom búrky, stojacim na postavách predstavujúcich deifikované hory (pozri Gurney 1975: 141, 143, obr. 8, č. 42). Za ním nasleduje Boh počasia krajiny Chatti (pozri Gurney 1975: 143, obr. 8, č. 41) a do tretice boh s obilným klasom (pozri Gurney

týka sumerskej skladby „Prekliatie Akkadu“ (pozri Black et al. 1998–2006e; 2004: 116–125), kde boh Enlil zosiela na Akkad rôzne pohromy ako trest. Nepriaznivá situácia je opísaná nasledovne: „Enlil, nespútaná(?) búrka, ktorá si podrobuje celú krajinu, zdvíhajúca sa potopa, ktorá nemôže byť konfrontovaná, zvažoval, čo by malo byť zničené ako odplata za rozvrátenie jeho milovaného Ekuru. Pozdvihol svoj uprený pohľad smerom k horám Gubin a donútil všetkých obyvateľov širokých horských pásiem zostúpiť(?). Enlil vyvedol z hôr tých, ktorí nepripomínajú iných ľudí, ktorí nie sú považovaní za časť krajiny, Gutejci, nespútaní ľudia s ľudskou inteligenciou, ale psími inštinkami a opíciimi črtami“ (Black et al. 2004: 121–122, r. 149–156).

115 Nie sú mi známe žiadne lovecké scény na staroakkadskej glyptike, kde by bohovia zohrávali (významnú) úlohu.

1975: 143, obr. 8, č. 40), identifikovaný ako Kumarbi (Hoffner 1998b: 184; Collins 2007: 140). Ako piedestál pre ich končatiny im taktiež slúžia zdvojené kopce. Štvrté vyobrazenie, mimo procesie, dopĺňa vládca Tutchalijaš IV. (pozri Gurney 1975: 143, obr. 8, č. 64). Jeden z jeho dvoch reliéfov je situovaný na území väčšej komory v nadživotnej veľkosti 3 metrov. Aj jeho nohy sú umiestnené na dvoch kopcoch. Zdá sa, že znázornenie panovníka, ako stojí na kopcoch, značí jeho deifikáciu (Gurney 1975: 144).

Krátky exkurz do vybraných reliéfnych scenérií svätyně Yazılıkaya naznačuje, že urkešský odtlačok s predpokladanou postavou božstva na vrchoch nemusí byť ničím exkluzívnym, ale naopak, má svoje paralely. Tieto paralely asi nie sú navzájom prepojené genealogicky. Medzi chetitskými reliéfmi na jednej strane a urkešským odtlačkom na strane druhej je možné pozorovať zásadné rozdiely. Reliéfy zreteľne reprezentujú kultové scény s rozdielnymi charakteristikami zúčastnených božstiev, vrátane ich atribútov. Rozdiely sú v tomto prípade dôležitejšie ako podobnosti. Vzájomná komparácia je užitočná, pretože naznačuje, že na rozdiel od reliéfov s kultovým kontextom, urkešský odtlačok skôr reprezentuje božstvo v spojení s konkrétnejším priestorom – ako postavy pohybujúcej sa v horskom prostredí osídlenom divokou zverou. Spojenie s mytologickou pasážou, v ktorej sa Kumarbi potuluje v horách, by tak bolo zmysluplné, avšak v súčasnosti ide len o východisko z núdze.

Ak odtlačok naozaj predstavuje Kumarbiho v horách, tak ako ho opisuje mýtus „Spev o Striebre“, ponúkam nasledujúce závery: (1) Pečať mohla byť vyrobená v urkešskom prostredí, keďže má s akkadskou glyptikou spoločných iba málo prvkov. (2) Minimálne jedna z častí tohto mýtu by tak siahala až do obdobia Urkeša, teda do druhej polovice 3. tisícročia pred n. l. (3) Motív by dokonca predstavoval najstarší známy ikonografický doklad mytológie Churritov.

# 9 KONCEPT CHURRITIZÁCIE A POKUS O JEHO APLIKOVANIE NA PRÍPAD URKEŠA

## 9.1 Churritizácia v Alalachu podľa von Dassowovej

Termín „churritizácia“ vyjadruje vo všeobecnosti proces šírenia kultúrnych prvkov širokého spektra, ktoré sú charakterizované ako churritské. Tento proces mal odlišné formy a ovplyvňovali ho rôzne faktory, v závislosti od času, priestoru, kultúry, ktorá bola prijímateľom týchto vplyvov, ale aj ďalších kontextov. S pojmom „churritizácia“ narába, okrem iných, aj von Dassowová (2007: 628; 2008: 71–90). Celý koncept poňala z metodologického hľadiska v širšej rovine, s následným aplikovaním na archeologický materiál doložený zo starovekého Alalachu. V jednej z publikácií sa detailne venuje spoločnosti v Alalachu, kde churritský element zohrával okolo polovice 2. tisícročia pred n. l. veľmi významnú úlohu (von Dassow 2008), čoho dôkazom je lexikografia, onomastika, toponymá či časté churritizmy obsiahnuté v tamojšej akkadčine, jazyku pisárov. Viacerí bádatelia predpokladali, že postupný nárast churritských vplyvov v tomto meste bol spôsobený opakovaným príchodom churritskej populácie a jej usadením. Churritizácia však bola podľa autorky skôr prejavom akulturácie, urýchlená politickým pozadím. Po rozpade Jamchadu sformovali menšie churritské politické útvary celok Mitanni. Región Alalachu azda zahŕňal obyvateľstvo churritskej „etnicity“ ešte pred úrovňou Alalach VII, pričom ich počet sa asi (predsa len) zvýšil počas obdobia medzi úrovňami Alalach VII–IV. Churriti tu rozšírili svoje jazykové a kultúrne vplyvy a miestne obyvateľstvo tak podstúpilo proces asimilácie. Keď sa stal Alalach súčasťou Mitanni, tento proces sa iba umocnil (von Dassow 2008: 76).

Touto témou sa von Dassowová (2008: 72) zaoberá aj v súvislosti s viacerými regiónmi starovekého Predného východu, keď uvádza:

Celkove je fenomén churritizácie pravdepodobne najlepšie sledovateľný *v prvom rade* skôr ako proces akulturácie zosilnený politickým vývojom, než ako nárast a expanzia etnicky identifikovateľnej populácie.

Hneď nato von Dassowová (2008: 72–73) dodáva:

... nevyklúčujem tvrdenie, že skutočná migrácia a osídľovanie ľudí, ktorí by mohli byť identifikovaní genealógiou (alebo „etnicitou“) ako „Churriti“, sa udiali. Bez pochyb tomu tak bolo, ale churritská migrácia a osídľovanie nemôžu byť presne kvantifikované takými meradlami, ako podiel churritských mien potvrdených v konkrétnej populácii.

Aj keď pôvodne Churriti predstavovali etnikum, rozšírenie churritčiny neznamená zároveň rozšírenie a nárast etnických Churritov. Churritský jazyk a texty, onomastika, slovné výpožičky atď., môžu byť pripísané na vrub akulturácie. Je ťažké určiť, do akej miery bola zreteľná churritizácia v mnohých prednovýchodných častiach spôsobená migráciou etnických Churritov, lebo je napr. ťažké usúdiť, či osoba s churritským menom ním nedisponuje z dôvodov kultúrnych či politických alebo z dôvodu dedičnosti. Kultúrno-politický kontext mohol zahŕňať prijatie churritského božstva do miestneho panteónu, konkrétna oblasť sa mohla dostať pod kontrolu churritského politického útvaru a rozšírenie churritčiny mohlo byť spôsobené hegemoniou „churritského“ politického celku. Prostredníctvom šírenia týchto impulzov používalo čoraz viac osôb, od chetitskej až po egyptskú oblasť, churritský jazyk, churritské slová, osobné mená a narastal kult churritských božstiev. Mnohí sa určite považovali za Churritov, ktorí mali byť ich predkami, no v súčasnosti je zložité určiť, ktorí to boli (von Dassow 2008: 72).

Obzvlášť badateľný je proces churritizácie v kontexte Chetitov a ich kultúry (pozri napr. Güterbock 1954; Hoffner 1998b). Tento termín je oprávnené používaný v súvislosti s churritskými vplyvmi v chetitskom prostredí (pozri napr. Hoffner 1998b: 174; Kühne 1999: 209, 210 vrátane pozn. 39, 211), prejavujúcimi sa hlavne od druhej polovice 2. tisícročia pred n. l. v náboženskej a mytologickej sfére, ale aj ako lingvistický element. Tvrdenie, že táto symbióza je v mnohom podobná fenoménu týkajúceho sa gréčtiny a gréckej kultúry v helenistickej a rímskej dobe, nie je ďaleko od pravdy (Hoffner 1998b: 193). Churritské prvky v chetitskom prostredí sú najmä z hľadiska urkešskej podzemnej štruktúry kľúčovým faktorom.

## 9.2 Etnické hranice podľa Bartha

Koncept churritizácie môžeme v zmysle prístupu k problematike etnicity z antropologického hľadiska označiť za inštrumentalistický, lebo presadzuje dynamickosť, situačnosť a možnosť zmeny etnickej identity, kde akulturácia zohráva významnú

úlohu.<sup>116</sup> Ide vlastne o prekračovanie etnických hraníc, tak ako ich prezentoval Fredrik Barth (1969). Dôraz kladie na sociálnu interakciu a interakciu etnických skupín, ktoré považuje za formu sociálnej kategórie a presadzuje ekonomicko-politický aspekt etnicity. Zdôrazňuje etnické hranice, ktoré pretrvávajú, aj keď jednotlivci ich môžu prekračovať. Malá miera pohybu, kontakt a informácie tak nie sú základom etnickej rozdielnosti. Jej základom nie je ani deficit sociálnej interakcie a prijatia, ale naopak, môžu byť podstatou budovania sociálnych systémov, čo nevedie k ich následnému zániku prostredníctvom zmeny a akulturácie. Kultúrne rozdiely môžu pretrvať, a to aj napriek kontaktom medzi etnikami a vzájomnej závislosti (Barth 1969: 9–10). Spoločnú kultúru považuje síce za dôležitý prvok etnicity, ale nie natoľko, aby spĺňala hlavnú funkciu pri organizovaní etnickej skupiny. Kultúra je len jej dôsledkom (Barth 1969: 11), čo ďalej autor rozvádza dôkladnejšie (pozri Barth 1969: 12–13). Práve etnická hranica má determinovať etnickú skupinu a nie kultúra (*cultural stuff*), ktorá ju obklopuje (Barth 1969: 15). Etnické kategórie predstavujú „organizačnú nádobu“, s obsahom závisiacim od sociálnych a kultúrnych systémov (Barth 1969: 14). Na margo etnických útvarov a kultúrnych podobností a rozdielností uviedol, že na zreteľ nie sú vzaté všetky rozdiely, ale iba tie, ktorým aktéri prikladajú dôležitosť. Okrem ekologického činiteľa vstupujú do hry kultúrne prvky využité aktérmi ako signály rozdielností, ďalšie sú ignorované a v rámci niektorých vzťahov sú zásadné rozdiely popreté (Barth 1969: 14). Význam etnickej skupiny pretrvá len pod podmienkou zotrvania kultúrnych rozdielov. Pri interakcii osôb rôznych kultúr je predpoklad redukovania týchto rozdielov, lebo interakcia osôb si vyžaduje vytvárať zhodu kódov a hodnôt, teda podobnosť. Zotrvanie etnickej skupiny pri takejto interakcii nezahŕňa iba identifikačné kritériá a signály, ale aj tvorbu vzájomných vzťahov, dovoľujúcich pretrvať kultúrnym rozdielom. Do popredia sa tak dostávajú pravidlá – nariadenia – ovládajúce stretý medzi etnickými skupinami. V niektorých sociálnych situáciách tieto predpisy povoľujú vyjadrenie a v iných zase zabráňujú interakcii medzi etnickými skupinami, aby tak ochránili kultúru od zmien a konfrontácie (Barth 1969: 15–16).<sup>117</sup> Inými slovami, proces churritizácie, ale aj akýchkoľvek iných kultúrno-etnických zmien, je dôsledok predpisov, ktoré nezabránili etnickej interakcii a povolili zmeny.

116 Opakom inštrumentalistického prístupu je prístup primordialistický. Je viac statický a založený na nemennosti etnicity a kultúry ako takej, danej jedincovi od narodenia. K primordialistickému prístupu z hľadiska antropológie etnicity pozri napr. Jones 1997: 65–72. K inštrumentalistickému prístupu z rovnakého hľadiska pozri napr. Jones 1997: 72–79; Eriksen 2010: 63–66.

117 Aj keď je Barth bežne charakterizovaný ako inštrumentalista, vyslúžil si označenie aj ako primordialista (Eriksen 2010: 64). Ku kritike inštrumentalizmu pozri Jones 1997: 76–79, kde sa nachádzajú aj odkazy na ďalšiu literatúru.



### 9.3 Koncept churritizácie v Urkeši

Na základe vyššie predloženého modelu von Dassowovej, doplneného modelom Bartha ponúkam hypotézu, ktorá by mohla vrhnúť svetlo na približný vývoj etnickej situácie v Urkeši. Založená je na predpoklade, že väčšia či menšia skupina Churritov v etnickom slova zmysle<sup>118</sup> bola v Urkeši prítomná v období, kedy nie sú k dispozícii žiadne písomné pramene. Chábúrsky región bol nakoniec jednou z najstarších oblastí churritského osídlenia (porov. Buccellati a Kelly-Buccellati 1988; Milano et al. 1991: 7; pozri tiež Wilhelm 2008b: 181), najmä jeho najsevernejšie časti a churritská populácia tu, podľa všetkého, bola dostatočne etablovaná. Minimálne na území Urkeša mali byť churritské formy prítomné (napr. jazyk) ešte pred vznikom akkadského politického celku.<sup>119</sup> Urkeš, ako mestské centrum, tu patrilo prinajmenšom v poslednej štvrtine 3. tisícročia pred n. l. medzi najvýznamnejšie politické útvary. Ak pripustíme migráciu Churritov, prísť mohli zo severne situovaných horských regiónov, kam sa kladie ich domovina. Obdobie ich príchodu na územie Urkeša je však, vzhľadom na dôkazy, nadmieru zložitá problematika, keďže spadá do obdobia bez písomnej evidencie. Minimálne v 3. tisícročí pred n. l. tu však už sú doložené ich výrazné vplyvy. Tiež nie je isté, s akým obyvateľstvom prišli do kontaktu po svojom príchode. Rozširovanie a udržiavanie churritských prvkov vrátane tých náboženských a churritského povedomia, resp. akulturácia, mohli následne prebiehať aj prostredníctvom churritizácie miestneho obyvateľstva. Churritské prvky sa viažu predovšetkým k urkešskej elite. Domnievam sa preto, že podstatnú úlohu, ak nie prvoradú, pri tomto procese pravdepodobne zohrávala *vládnuca trieda*, teda išlo o politický mechanizmus, no nič bližšie sa o tomto ranom období nedá povedať. Ďalšie churritské migračné vlny, ktoré nie je dôvod vylúčiť, mohli potom k celému procesu prispieť svojou mierou. Obdobia historického temna sú preklenuté až neskoršími dátami z poslednej štvrtiny 3. tisícročia pred n. l., demonštrujúcimi už jednoznačne pevne zastúpené churritské kultúrne zložky v nasledujúcej podobe:

118 Pod pojmom „eticita“ je myslený ideologický obsah, ktorého nositeľom je konkrétna etnická skupina v sociálnom význame, vymedzujúca sa odlišnosťami voči iným etnickým skupinám a *vice versa* v procese interakcie. Jednotliví členovia takejto skupiny sa identifikujú na základe spoločných kultúrnych prvkov, histórie či genealogického pôvodu, pričom je často prítomná určitá miera vykonštruovanosti. K definíciám z perspektívy antropológie a archeológie pozri napr. Barth 1969: 10–11; Emberling 1997; Jones 1997; Eriksen 2010: 16–17. Ak súčasná antropológia používa termín „eticita“, ako označenie sociálnej kategórie, a aplikuje ho na moderné socio-kultúrne prostredia, je legitímne predpokladať, že termín môže mať svoje uplatnenie aj pri starovekých populáciách (porov. Emberling 1997: 324; 1999: 279; Emberling a Yoffee 1999: 272; Bahrani 2006: 48). K identifikácii eticity prostredníctvom archeológie pozri konkrétne napr. Emberling 1997: 320–324; 1999: 287–291; Killebrew 2005; Dever 2010: najmä 211–242; a všeobecne Jones 1997. K odkazom na literatúru (nielen z regiónov starovekého Predného východu) zameranú na túto problematiku pozri tiež Emberling 1997: 298, tab. I, 311, tab. II.

119 Porov. von Dassow (2008: 71, pozn. 174), ktorá práve na základe objavov z Tell Mózánu zmieňuje okrajovo revíziu histórie Churritov v prospech skoršieho obdobia.

- churritské mená urkešských vládcov a onomastika všeobecne
- titul urkešských panovníkov
- churritská lexika a najstaršia doložená churritská písárska tradícia
- predpokladané churritské teonymá
- podzemná štruktúra ako (pravdepodobne) *āpi*
- eventuálne niektoré ikonografické motívy (ako napr. postava na vrchoch)<sup>120</sup>

Väčšina z kultúrnych zložiek je zároveň odpoveďami na druhú výskumnú otázku: Ktoré prvky urkešskej religiozity, na základe materiálnej kultúry a písomných prameňov, je možné klasifikovať ako churritské? V Urkeši mali churritské kultúrne prvky, vytvárajúce pomyselnú sieť, výrazné zastúpenie, na čo je potrebné reagovať. Tento fakt by nemal byť ignorovaný, i keď sa v prameňoch týkajúcich sa Urkeša nevyskytuje žiadne etnonymum poukazujúce na churritský etnický element.

Von Dassowovej koncept churritizácie, predpokladaný vo viacerých častiach starovekého Predného východu, sa mohol v obdobných medziach udiať v Urkeši bez toho, aby muselo prísť k výrazne masívnej migrácii churritskej populácie na územie Tell Mózánu. Išlo by o akýsi predobraz toho, čo sa neskôr malo odohrať aj v starovekom Alalachu a ďalších oblastiach. Domnievam sa však, že na rozdiel od Alalachu, v Urkeši mohla takáto migrácia nastať v oveľa väčšom meradle, čo by bolo spôsobené jeho už spomínanou severne orientovanou geografickou polohou. Zaujímavou otázkou ďalej zostáva, nakoľko a v akej forme mohol Urkeš prispieť k šíreniu churritských tradícií do prednovýchodných regiónov? Exemplárnym príkladom takéhoto procesu je spomienka na Urkeš v textoch z Ugaritu a chetitského prostredia, ako domovské sídlo Kumarbiho, a zároveň dôležité kultové churritské centrum (pozri vyššie). Dokladom sú aj motívy urkešskej glyptiky schematicko-lineárneho štýlu zo staroakkadského obdobia (pozri vyššie), objavujúce sa neskôr v polovici 2. tisícročia pred n. l. vo forme nástenných malieb a pečatných odtlačkov v Nuzi. Tak ako v Urkeši, aj v tomto meste sú doložené výrazné churritské vplyvy.

Iným príkladom by mohli byť chetitské hippologické texty z 2. tisícročia pred n. l., vytvorené Mitannčanmi, obsahujúce mezopotámske, árijské, churritské ale i luvijské technické termíny. Pri ich vzniku mohla okrem árijských vplyvov poslúžiť ako zdroj staršia churritská tradícia (Ivanov 1998: 147–148). Treba v tejto súvislosti upozorniť na už zmieňované urkešské figuríny equidov. Možno, že táto tradícia má aspoň sčasti základy už v prostredí churritského Urkeša, kde mohlo prísť aj ku kontaktom s indoeurópskou populáciou (pozri Hauser 2015).

O spoločnom povedomí churritskej identity v neskoršom období a odkaz na ranú etapu ich dejín môže tiež svedčiť veľmi zaujímavý obsah churritsko-chetitského rituálu z druhej polovice 2. tisícročia pred n. l. (pozri de Martino 1993; pozri tiež Archi 2013: 5–6). Participujú tu figuríny deifikovaných panovníkov sta-

120 Glyptické vizuálne prvky z Tell Mózánu je veľmi náročné kategorizovať ako typicky „churritské“, i keď niektoré z nich sa tak môžu javiť. Často je to pohybovanie sa na tenkom ľade. S istotou patria do severnej tradície, ktorá môže obsahovať aj churritské vplyvy.

roakkadskej dynastie, ale i ďalší panovníci z poslednej štvrtiny 3. tisícročia pred n. l. z regiónov východne od Mezopotámie. Je dokonca možné, že je tu uvedený aj vládca Atal-šen (možno z Urkeša) (Kammenhuber 1974: 167). Fakt, že sa tieto mená zachovali, naznačuje jednotu Churritov z historického hľadiska a pretrvávanie tradície, pôvodne asi na orálnej báze, siahajúcej až do včasného obdobia churritských politických celkov (Wilhelm 1989: 12, 73), medzi ktoré nakoniec patrili aj Urkeš. Thomas Hylland Eriksen (2008: 318) upozorňuje na kolektívnu históriu ako aspekt etnicity. Tento prvok zahŕňa pôvod mýtov, legitimizuje spoločnú kultúru a etnická skupina sa prostredníctvom neho stáva aj skupinou založenou na príbuzenstve (porov. Eriksen 2010: 17, 42). Historická kontinuita, teda minulosť, a spoločné tradície sú dôležitým ideologickým prvkom etnicity. Vzniká tak dojem, že etnikum je „prirodzené“ a disponuje dlhodobou kultúrnou kontinuitou (Eriksen 2008: 322), aj keď tomu v skutočnosti vždy tak nemusí byť. Reminiscencia na churritskú minulosť v churritsko-chetitskom rituáli naprieč tak dlhým časovým obdobím by mohla byť vysvetlená tvrdením Eriksena o spoločnej histórii a pôvode etnickej skupiny ako stmelujúcich prvkov. Samozrejme, problém miery fikcie prepojenia je už iná téma.

## ZÁVERY

Ako bolo poukázané v jednotlivých kapitolách, viaceré kultúrno-náboženské prvky pramennej základne boli charakterizované ako churritské a sú sledovateľné na niekoľkých úrovniach. Ide o onomastiku, titul *endan*, churritskú pisársku tradíciu, Kumarbiho, predpokladané a prevažne nepriamo doložené teonymá v Levom texte a Sámarrskej tabuľke a podzemnú štruktúru, ak bude akceptovaná jej funkcia za účelom *āpi*-rituálov. Ikonografickú tradíciu by som taktiež úplne nevyučoval z tohto zoznamu. Dôkazy o churritskej populácii v hornej Mezopotámii pochádzajú už zo staroakkadského obdobia. Zároveň išlo o oblasti, ktoré obývali pred vstupom smerom na západ a juhozápad. Označenie „vstup“ by nemalo znamenať len populačnú migráciu, ale predovšetkým putovanie celej škály kultúrnych prvkov ako jazyk, náboženstvo a ďalšie ideologické elementy. Podľa toho, do akej miery sa presadili, je prípustné hovoriť o určitom stupni churritizácie ako akulturácii tej-ktorej oblasti, kedy churritská tradícia „narazila“ na tú pôvodnú. Hypoteticky mohla v Urkeši nastať podobná situácia, keď sa migračná vlna churritského obyvateľstva usadila v častiach chábúrskeho regiónu niekedy v temnom období. Churritské kultúrne prvky boli potom udržiavané prostredníctvom politického vývoja a boli podporované urkešskou panovníckou dynastiou. To umožnilo ich pretrvávajúce a šírenie, podľa všetkého aj ďaleko za hranice mesta.

Chrám v Urkeši, ktorého pozostatky boli objavené, musel predstavovať jednu z najvýznamnejších zložiek religiozity a dokonca mohlo ísť o zložku churritskú. Vďaka churritskému mytologickému cyklu o Kumarbim, Leviemu textu a Sámarrskej tabuľke sa núkajú indicie zakončené hypotézou, podľa ktorej nebol zasvätený Nergalovi, ale prostredníctvom pisárskeho úzu *interpretatio Akkadika* churritskému bohovi Kumarbimu. Medzi uvedené indicie patrí Kumarbiho chtonická charakteristika, Urkeš ako jeho rezidencia, mezopotámske logogramy pre

zápis božstiev, náznaky churritského panteónu v Levom texte a zápis tohto textu v churritčine.

Ďalším podstatným nálezom je podzemná štruktúra, ktorej rituálna funkcia je veľmi pravdepodobná. Kosti špecifických zvierat a ďalšie artefakty, niektoré veľmi netypické pre bežné používanie, jej situovanie doslova vedľa palácového muriva a platformy (možno) KASKAL.KUR dovoľujú predložiť hypotézu, podľa ktorej slúžila na vykonávanie *āpi*-rituálov. Známe sú z neskorších churritsko-chetitských textov ako forma komunikácie s podsvetnými božstvami, napr. za účelom garancie purifikácie. V dôsledku objaveného inventára v podzemnom objekte sa zdá, že vykonávatelia rituálov sa v Urkeši sústredili hlavne na túto činnosť. Monumentálnosť štruktúry a jej blízkosť pri paláci znamená, že bola neoddeliteľnou súčasťou oficiálneho kultu, teda s participáciou miestnej panovníckej dynastie.

Zdá sa, že palác, podzemná štruktúra, platforma a chrám boli v staroveku integrované do homogénneho ideologického celku. Ten spájal sakrálnu rovinu s rovinou profánnou, predstavovanou politickou elitou. Súčasťou tohto chthonického sakrálneho komplexu bol určite aj boh uctievaný v chráme, ktorým mohol byť Kumarbi. Zároveň mohol byť kultovým účastníkom rituálov v štruktúre, čo sa ale dá podložiť len veľmi nepriamo. Faktom zostáva, že sakrálny komplex ako celok bol udržiavaný prostredníctvom oficiálneho kultu, podporovaného vládnucou dynastiou v Urkeši.

S oficiálnym náboženstvom sa vo všeobecnosti spája aj inštitút panovníka a sakrálny význam jeho úradu, čoho evidencia pochádza aj z Urkeša. Okrem vyššie uvedených záverov sú cenným prameňom k diskusii tri pečatné odtlačky, na ktorých figuruje lev ako symbol urkešskej dynastie. Lev bol asociovaný aj s chrámom, bol symbolom boha spojeného s touto sakrálnou stavbou a ako symbol na pečatiach legitimizoval inštitúciu urkešských vládcov či princov zo sakrálnej perspektívy. Hypoteticky to mohol byť opäť Kumarbi. Samostatnou zložkou panovníckeho úradu bol potom fenomén deifikácie, len ojedinele doložený z Mezopotámie. Sú iba veľmi nepatrné náznaky takéhoto zbožštenia v Urkeši a neexistujú v súčasnosti presvedčivé dôkazy v prospech jeho inštitucionalizovania, a tak môžeme hovoriť len o sakrálnom aspekte panovníckej funkcie.

Glyptika, ako jeden z významných zdrojov poznania náboženstva a mytológie, mala medzi nálezmi z Tell Mózánu špeciálne zastúpenie. V tomto smere prevažujú jednoznačne pečatné odtlačky. Skúmané boli z tematického/obsahového a štýlistického hľadiska a dostáva sa pri nich do popredia nábožensko-mytologický a politicko-ideologický obsah. Okrajovo boli naznačené ranodynastické vplyvy, ale hlavne bolo poukázané na výrazné zastúpenie akkadských prvkov, popri lokálnej severosýrskej ikonografickej tradícii. Zatiaľ čo niektoré pečate boli vyrobené priamo na severe majstrami ovládajúcimi juhomezopotámske štýly, iné asi migrovali do Urkeša z juhomezopotámskeho prostredia, napr. ako dar, spolu s ich vlastníkom alebo prostredníctvom obchodu. Ikonografická tradícia je jedným z viace-

rých dokladov akkadských kultúrnych vplyvov v Urkeši, popri písárskej tradícii či onomastike. Tieto vplyvy sa dokázali ľahšie integrovať v Urkeši nielen vďaka všeobecným kontaktom s južnou Mezopotámiou, ale nemalou mierou mohla prispieť aj prezencia Tar'am-Agade a možno aj Uknítum v meste.

Na úplný záver zostáva poznamenať, že Tell Mózán istotne ukrýva aj ďalšie cenné informácie. V čase dokončovania tejto monografie je prirodzene prieskum na lokalite v dôsledku neblahej a poľutovaniahodnej sociálno-politickej situácie v regióne prerušený, no zostáva dúfať, že jej výskum bude ešte priamo v teréne v budúcnosti umožnený. Mohli by tak byť eventuálne potvrdené alebo vyvrátené súčasné hypotézy, a zároveň by mohli svetlo sveta uzrieť aj úplne nové fakty. To je už ale záležitosť vyžadujúca, v súčasnej politickej situácii, riešenia v prvom rade mimo vedeckú obec, no i tak si dovoľujem naznačiť aspoň dve možné smerovania výskumu do budúcnosti: (1) Pre ešte lepšie porozumenie charakteristiky starovekého Urkeša by bolo zaiste vhodné zasadiť situáciu tohto významného mesta do celkového kultúrno-geografického kontextu chábúrskeho regiónu, pokiaľ ide o iné mestá, s ktorými bol/mohol byť Urkeš v stálom kontakte. Týka sa to takých centier ako Tell Lejlán, Tell Brák, Tell Chuéra, Tell Bejdar a ďalších. Obsiahlejšia komparácia na viacerých úrovniach by mohla len prispieť k porozumeniu širších súvislostí. (2) V Urkeši bolo churritské povedomie a tradície prítomné už v 3. tisícročí pred n. l. a bolo by preto prínosom zistiť, ako sa tieto prvky zo severných oblastí šírili v čase a priestore do ďalších regiónov starovekého Predného východu a akú úlohu mohol v tomto prípade Urkeš zohrávať.

# SUMMARY

## **Evidence of the Early Religion of the Hurrians in Ancient Urkesh**

Discoveries from Tell Mozan in north-eastern Syria and their place in the overall historical and cultural context of the ancient Near East make an important contribution towards understanding religiosity and culture in general, not only in this city, but also in a wider regional context. Without a doubt, Urkesh offers many answers and is currently the most comprehensive source of knowledge about the earliest history and religion of the Hurrians. The intention of the present publication is to map the material culture and written sources associated with this location according to the findings made so far, expound on current hypotheses and conclusions, and posit new ones that, with all due modesty, seek to contribute to the reconstruction of the religious image of the city. The answers that will emerge will be derived from two key research questions:

- What features of the material culture from Tell Mozan can be used to identify religiosity?
- Which elements of this religiosity, also considering written sources, can be classified as Hurrian according to current knowledge?

The first section of the first chapter, “Theoretical and Methodological Starting Points”, provides a theoretical framework based on the work of Colin Renfrew and Ian Hodder. Renfrew, a proponent of cognitive-processual archaeology, presented 16 archaeological indicators of ritual as a tool for identifying religion in material culture. Ian Hodder, conversely, represents post-processual archaeology and places emphasis on a context-based and interpretive approach.

The second part of the introductory chapter includes the theoretical and methodological procedure for examining the Urkesh glyptic from a religious and

mythological perspective. Emphasis is placed on the contextual perspective of iconographic elements and the meanings of symbolic representations in a cultural context. Texts or images on Akkadian seals are used to analyse and interpret the glyptic, with analogues expected in specific mythological compositions.

The second chapter, “Remarks on the Beginnings of the Hurrians in the Ancient Near East”, is focused on the origins of the Hurrians, with most scholars promoting the Transcaucasus region in this respect, which appears to be the most appropriate explanation. However, it is important to note that dissenting opinions do exist. Another important objective of the chapter is the presentation of arguments in favour of the earlier arrival of the Hurrian population in the ancient Near East prior to the Old Akkadian period. Discoveries from Tell Mozan are evidence of this.

The third chapter, “Framework Reconstruction of the History of Urkesh”, maps the history of this Hurrian city on the basis of available written sources and the chronological order of documented rulers and other persons from the royal court. The sources attest that Urkesh held a prominent position in the Khabur region in the last quarter of the third millennium B.C. and an alliance, sealed by a dynastic marriage, likely existed between Urkesh and Akkad during the reign of the Old Akkadian ruler Naram-Sin. Urkesh began progressively to decline on many fronts beginning from the start of the second millennium B.C.

The fourth chapter, “Temple of the Hurrian God [of Kumarbi?]”, describes a temple from the mid-third millennium B.C., with origins dating back to an earlier period. Renfrew’s indicators of ritual are used to demonstrate the religious function of this structure. The so-called Lion text is closely related to the temple and provides the oldest continuous written source in Hurrian, dated to the 21st century B.C. This text is focused on the dedication of a temple structure in Urkesh to the god Nergal and also mentions other deities. Five arguments are made, ending with the hypothesis that in this text the scribes wrote the name of the Hurrian god Kumarbi with the logogram for Nergal. Such a scribal practice in the ancient Near East is commonly referred to as *interpretatio Akkadika*. Common chthonic/underworld traits are the primary reason for the assumed identification of Nergal and Kumarbi. In addition, Kumarbi certainly had a residence in Urkesh, which the mythology testifies.

Another text related to Urkesh is further examined, the so-called Samarra tablet, written in Akkadian, which also refers to the construction of a temple to Nergal. Other deities are also identified here. The site was likely the place referred to as Hawalum and in this case as well, Nergal could represent Kumarbi.

The objective of the fifth chapter, “Chthonic Characteristics of Kumarbi in Hurrian Mythology”, is to investigate Kumarbi’s specific chthonic/underworld traits and his familial line as presented by the Hurrian Kumarbi Cycle. The conclusions reached by Harry A. Hoffner represent the basis for this section, accord-



ing to which the gods Kumarbi and his arch-enemy Teshub are from opposite cosmological spheres, specifically chthonic and uranic. Even the gods and goddesses who appear in the cycle belong to one camp or the other, creating a kind of uranic-chthonic antagonism among the members of the pantheon. The cycle consisting of five mythological compositions is characteristic in that the individual descendants of Kumarbi try to take control of Kumarbi's genealogical line in each of the compositions. The storm god Teshub always wins in the end.

A monumental underground structure discovered in Urkesh is the subject of the sixth chapter, "The Underground Structure". It was constructed before the palace, in the immediate vicinity of its wall. A platform with stone drainage and an inlet is located near the wall. The skeletal remains of several animal species and various artefacts were discovered in the individual stratigraphic layers of the underground structure, which led scholars to believe that the structure represented a ritual site known as *āpi*. Records of rituals held there are from much later Hurro-Hittite texts. Their function was to initiate communication with the deities of the underworld to guarantee purification, protection, fertility, reassurance, reconciliation, or health. The indicators of ritual were applied in this case to determine the religious or ritual function of the underground structure.

After their presentation, these Hurro-Hittite rituals are related to the archaeological discoveries from the structure. Several concrete and specific common traits are identified in both types of sources, which permits the formulation of the hypothesis that the structure was used for *āpi*-rituals. On the basis of references in ritual texts, findings from the structure, and its location near the palace, it appears that the structure was a feature of the practices of the official (likely purification) cult in Urkesh, which involved the rulers or the local ruling dynasty.

The final portion of the chapter briefly directs attention to the close relationship between the underground structure, the platform (probably used for chthonic rituals), and the palace, complemented by the more distant temple; all the structures are connected by a ritual pathway. It is a chthonic sacral complex, which became a prominent feature in Urkesh. It could have included Kumarbi if one accepts the hypothesis that the temple was dedicated to Kumarbi, and some indications exist of Kumarbi's involvement in the later Hurro-Hittite rituals.

The seventh chapter, "The Sacral Aspect of the Ruling Dynasty", focuses on the Hurrian royal title of *endan* and its etymology. The term itself could be partially derived from the Hurrian word *eni* "god". Four seal impressions from Urkesh, belonging to two rulers and a person who likely held an official position, are analysed and interpreted in terms of iconography. The contents of the royal impressions testify to the sacral dimension of the royal office. They express the legitimacy of the office, including the rulers and princes, and the symbol of a lion connected to the local dynasty plays an important role here. On the basis of the discovery of the lion idol inside the temple, the Urkesh Lion text written upon

the two lion statues, and the lion symbol on the mentioned seals, the lion could hypothetically represent Kumarbi.

When considering the comparison of all four seal impressions, the etymology of the title of *endan*, and the existence of the tradition of deified rulers in Mesopotamia in the last quarter of the third millennium B.C., it remains an open question whether the rulers of Urkesh were similarly deified. However, on the basis of available evidence, it seems unlikely.

The eighth chapter, “Glyptic Religious Motifs with Akkadian Influences”, focuses on the glyptic discovered at Tell Mozan. Thematic and stylistic criteria are considered in its examination. The glyptic demonstrates elements of the local northern Syrian tradition and significant Akkadian influences. The depictions capture religious-mythological and political-ideological themes, from which multiple conclusions may be drawn.

The final, ninth chapter, “Concept of Hurrianization and its Application on Urkesh”, seeks to provide the framework of an explanation for the establishment and preservation of Hurrian cultural elements and Hurrian consciousness in the city. In this case, Fredrik Barth’s model based on ethnic boundaries and Eva von Dassow’s model involving the Hurrianization of Alalakh are applied to the situation in Urkesh. According to the proposed hypothesis, the Hurrian population was present in Urkesh prior to the Old Akkadian period, which is supported by the fact that the Khabur region was one of the oldest areas of Hurrian settlement. The spread and endurance of Hurrian elements in Urkesh was then the result of Hurrianization, which was supported by the ruling dynasty. There are indications that Urkesh could have contributed to the expansion of Hurrian traditions, which were preserved until later historical periods.

The final section contains a conclusion with a summary and a suggestion for the direction of future research. (1) To better understand the characteristics of ancient Urkesh, it would be appropriate to define a place for this important city in the overall cultural and geographical context of the Khabur region, i.e., the cities with which Urkesh was or could have been in contact. This involves centres such as Tell Leilan, Tell Brak, Tell Chuera, Tell Beydar, and others. A more thorough comparison of these cities with Urkesh at multiple levels could contribute to a better understanding of the broader context. (2) Hurrian consciousness and traditions were present in Urkesh in the third millennium B.C. and, therefore, it would be beneficial to determine how these elements from northern areas spread over time and space into other regions of the ancient Near East and what role Urkesh could have played in this scenario.

## Skratky a použité znaky pri prekladoch

- AO (Antiquités orientales) *siglum* predmetov v depozitári Múzea Louvre v Paríži
- Bo Inventory numbers of Boğazköy tablets excavated 1906–1912
- CAD *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Chicago, 1956–
- h2–4 (household) označenie pečatných odtlačkov z Tell Mózánu vo vlastníctve služobníctva urkešskej kráľovnej Uknítum
- HED *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin – New York – Amsterdam, 1984–
- k2, k4 (king) označenie pečatných odtlačkov z Tell Mózánu vo vlastníctve urkešského panovníka Tupkiša
- KAR Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I–II, Leipzig, 1915–1923
- KBo Keilschrifttexte aus Boghazköi, Leipzig – Berlin, 1916–
- KTU Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit I, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn, 1976
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, 1921–
- MMA (Metropolitan Museum of Art) *siglum* predmetov v depozitári Metropolitného múzea umenia v New Yorku
- q1–8 (queen) označenie pečatných odtlačkov z Tell Mózánu vo vlastníctve urkešskej kráľovnej Uknítum
- [ ] zrekonštruovaný pramenný text
- [...] poškodená časť pramenného textu
- ( ) označenie slova v pramennom texte vloženého pre lepšie porozumenie
- (?) neistý význam slova
- ... zámerne vynechaný text pri citácii

## Poznámka k pramenným textom

Citované pramene v tejto publikácii sú zaopatrené transliteráciou, resp. transkripciou len v prípadoch, keď pochádzajú priamo z lokality Tell Mózán alebo odkazujú na túto lokalitu (t. j. staroveký Urkeš). Pri všetkých tu citovaných prameňoch sú originálne preklady z anglického, prípadne českého a nemeckého jazyka sekundárne preložené do slovenského jazyka.

# LITERATÚRA

## Pramene

- Archi, Alfonso 2002a. „Ea and the Beast: A Song Related to the Kumarpi Cycle“, in: Piotr Taracha (ed.), *Silva Anatolica: Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw: Agade, s. 1–10.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006a. „Enki and Ninhursanga“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006b. „Enki and the world order“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006c. „Inanna and Enki“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006d. „Ninurta’s exploits: a *šir-sud*(?) to Ninurta“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006e. „The cursing of Agade“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 1998–2006f. „The song of the hoe“, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, Oxford <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>.
- Black, Jeremy et al. 2004. *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Billie Jean 2002a. „Necromancy, Fertility and the Dark Earth: The Use of Ritual Pits in Hittite Cult“, in: Paul Mirecki a Marvin Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World* (Religions in the Graeco-Roman World 141), Leiden – Boston – Köln: Brill, s. 224–241.
- Collins, Billie Jean 2003a. „Establishing a New Temple for the Goddess of the Night“, in: William W. Hallo a K. Lawson Younger, Jr. (eds.), *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – Boston: Brill, s. 173–177.

- Collins, Billie Jean 2003b. „Purifying a House: A Ritual for the Infernal Deities“, in: William W. Hallo a K. Lawson Younger, Jr. (eds.), *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – Boston: Brill, s. 168–171.
- Collins, Billie Jean 2003c. „Ritual and Prayer to Ishtar of Nineveh“, in: William W. Hallo a K. Lawson Younger, Jr. (eds.), *The Context of Scripture I: Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden – Boston: Brill, s. 164–165.
- Foster, Benjamin R. 1996. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature I*. Second Edition, Bethesda: CDL Press, s. 437–457.
- Frayne, Douglas R. 1993. *Sargonic and Gutian Period (2334–2113 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods 2), Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- Frayne, Douglas R. 1997. *Ur III Period (2112–2004 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia: Early Periods 3/2), Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press.
- Goetze, Albrecht 1969. „Ritual Against Domestic Quarrel“, in: James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement, Princeton: Princeton University Press, s. 350–351.
- Haas, Volkert 2006. *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*, Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- Haas, Volkert a Wilhelm, Gernot 1974. *Hurritische und luwische Riten aus Kizzuwatna* (Alter Orient und Altes Testament, Sonderreihe 3), Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- Hoffner, Harry A., Jr. 1967. „Second Millennium Antecedents to the Hebrew *’ôb*“, *Journal of Biblical Literature* 86/4, 385–401. <https://doi.org/10.2307/3262793>
- Hoffner, Harry A., Jr. 1998a. *Hittite Myths*. Second Edition (Writings from the Ancient World 2), Atlanta: Scholars Press.
- Kinnier Wilson, James 2007. *Studia Etanaica: New Texts and Discussions* (Alter Orient und Altes Testament 338), Münster: Ugarit-Verlag.
- Miller, Jared E. 2004. *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten 46), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Polvani, Anna Maria 2008. „The God Eltara and the Theogony“, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 50, 617–624.
- Prosecký, Jiří 1997. „Menší mýty o stvoření“, in: Zlata Černá et al., *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Vydání druhé, rozšířené, Praha: Vyšehrad, s. 89–101.
- Prosecký, Jiří 2010. *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu* (Orient 9), Praha: Academia.
- Rutherford, Ian Ch. 2001. „The Song of the Sea (ŠA A.AB.BA ŠĪR): Thoughts on KUB 45.63“, in: Gernot Wilhelm (ed.), *Akten des IV. Internationalen Kongresses für Hethitologie, Würzburg, 4.–8. Oktober 1999* (Studien zu den Boğazköy-Texten 45), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 598–609.

- Siegelová, Jana 1971. *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus* (Studien zu den Boğazköy-Texten 14), Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Součková, Jana 1977. „Cyklus o Kumarbim“, in: Blahoslav Hruška et al., *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách* (Živá díla minulosti 83), Praha: Odeon, s. 296–319 a s. 355–356.
- Součková, Jana 1997. „Cyklus o Kumarbim“, in: Zlata Černá et al., *Duchovní prameny života: Stvoření světa ve starých mýtech a náboženstvích*. Vydání druhé, rozšířené, Praha: Vyšehrad, s. 109–119.
- Wilhelm, Gernot 1998. „Die Inschrift des Tišatal von Urkeš“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkes and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkes/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 117–143.
- Wyatt, Nick 2002. *Religious Texts from Ugarit*. Second Edition (The Biblical Seminar 53), London – New York: Sheffield Academic Press.

## Sekundárna literatúra

- Ahmed, Kozad Mohamed 2012. *The Beginnings of Ancient Kurdistan (c. 2500–1500 BC): A Historical and Cultural Synthesis*. Ph.D. Dissertation, Leiden University.
- Akkermans, Peter M. M. G. a Schwartz, Glenn M. 2003. *The Archaeology of Syria: From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16,000–300 BC)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Robert L. 1986. *The Sculpture and Sculptors of Yazılıkaya*, Newark: University of Delaware Press.
- Alster, Bendt 1989. „The Textual History of the Legend of Etana“, *Journal of the American Oriental Society* 109/1, 81–86. <https://doi.org/10.2307/604338>
- Amiet, Pierre 1980. „The Mythological Repertory in Cylinder Seals of the Agade Period“, in: Edith Porada (ed.), *Ancient Art in Seals*, Princeton: Princeton University Press, s. 35–53.
- Archi, Alfonso 1990. „The Names of the Primeval Gods“, *Orientalia, Nova Series* 59/2, 114–129.
- Archi, Alfonso 2002b. „Formation of the West Hurrian Pantheon: The Case of Išhara“, in: K. Aslihan Yener a Harry A. Hoffner, Jr. (eds.), *Recent Developments in Hittite Archaeology and History: Papers in Memory of Hans G. Güterbock*, Winona Lake: Eisenbrauns, s. 21–34.
- Archi, Alfonso 2004. „Translations of Gods: Kumarpi, Enlil, Dagan/NISABA, Ḫalki“, *Orientalia, Nova Series* 73/4, 319–336.
- Archi, Alfonso 2007. „Transmission of Recitative Literature by the Hittites“, *Allorientalische Forschungen* 34/2, 185–203.
- Archi, Alfonso 2009. „Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle“, *Allorientalische Forschungen* 36/2, 209–229.

- Archi, Alfonso 2013. „The West Hurrian Pantheon and Its Background“, in: Billie Jean Collins a Piotr Michalowski (eds.), *Beyond Hatti: A Tribute to Gary Beckman*, Atlanta: Lockwood Press, s. 1–21.
- Astour, Michael C. 1968. „Semitic Elements in the Kumarbi Myth: An Onomastic Inquiry“, *Journal of Near Eastern Studies* 27/3, 172–177.
- Astour, Michael C. 1987. „Semites and Hurrians in Northern Transjordan“, in: Martha A. Morrison a David I. Owen (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi 9/1* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 2), Winona Lake: Eisenbrauns, s. 3–68.
- Bahrani, Zainab 2006. „Race and Ethnicity in Mesopotamian Antiquity“, *World Archaeology* 38/1, 48–59.
- Bachvarova, Mary R. 2016. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrelet, Marie-Thérèse 1970. „Etude de glyptique akkadienne: L'imagination figurative et le cycle d'Ea“, *Orientalia, Nova Series* 39/2, 213–251.
- Barth, Fredrik 1969. „Introduction“, in: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Oslo – Boston – London: Universitetsforlaget – Little, Brown and Company – George Allen & Unwin, s. 9–38.
- Baudot, Marie-Paule 1982. „Representations in Glyptic Art of a Preserved Legend: Etana, the Shepherd, who Ascended to Heaven“, in: Jan Quaegebeur (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata II: Orientalia Antiqua* (Orientalia Lovaniensia Analecta 13), Leuven: Uitgeverij Peeters, s. 1–10.
- Beckman, Gary 2011. „Blood in Hittite Ritual“, *Journal of Cuneiform Studies* 63, 95–102. <https://doi.org/10.5615/jcunestud.63.0095>
- Bernbeck, Reinhard 2008. „Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities“, in: Nicole Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars 4), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, s. 157–170.
- Black, Jeremy a Green, Anthony 1999. *Bohové, démoni a symboly starověké Mezopotámie: Ilustrovaný slovník*, Praha: Volvox Globator.
- Boehmer, Rainer M. 1976–1980. „Isimu“, in: Dietz Otto Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 5, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 179–181.
- Bottéro, Jean 2005. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Praha: Academia.
- Bryce, Trevor 2002. *Life and Society in the Hittite World*, Oxford: Oxford University Press.
- Buccellati, Federico 2010. „The Monumental Temple Terrace at Urkesh and its Setting“, in: Jörg Becker, Ralph Hempelmann a Ellen Rehm (eds.), *Kulturlandschaft Syrien: Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer* (Alte Orient und Altes Testament 371), Münster: Ugarit-Verlag, s. 71–85.
- Buccellati, Giorgio 1998. „Urkesh as Tell Mozan: Profiles of the Ancient City“, in: Giorgio

- Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 11–34.
- Buccellati, Giorgio 1999. „Urkesh and the Question of Early Hurrian Urbanism“, in: Michaël Hudson a Baruch A. Levine (eds.), *Urbanization and Land Ownership in the Ancient Near East. A Colloquium Held at New York University, November 1996, and the Oriental Institute, St. Petersburg, Russia, May 1997* (Peabody Museum Bulletin 7), Cambridge: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, s. 229–250.
- Buccellati, Giorgio 2003. „A LU E School Tablet from the Service Quarter of the Royal Palace AP at Urkesh“, *Journal of Cuneiform Studies* 55, 45–48. <https://doi.org/10.2307/3515952>
- Buccellati, Giorgio 2004. recenzia na „Stefano de Martino et al. 2000, *La civiltà dei Hurriti* (La parola del passato. Rivista di studi antichi 55), Napoli: Gaetano Macchiaroli“, *Die Welt des Orients* 34, 209–214.
- Buccellati, Giorgio 2005. „The Monumental Urban Complex at Urkesh: Report on the 16th Season of Excavations, July–September 2003“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi 11/1* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 15), Bethesda: CDL Press, s. 3–28.
- Buccellati, Giorgio 2009. „An Architectural ‚Logogram‘ at Urkesh?“, in: Paola Negri Scafa a Salvatore Viaggio (eds.), *Dallo Stirone al Tigri, dal Tevere all’Eufrate: Studi in onore di Claudio Saporetti*, Roma: Aracne, s. 23–29.
- Buccellati, Giorgio 2010a. „The Semiotics of Ethnicity: The Case of Hurrian Urkesh“, in: Jeanette C. Fincke (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010*, Dresden: Islet Verlag, s. 79–90.
- Buccellati, Giorgio 2010b. „The Urkesh Temple Terrace: Function and Perception“, in: Jörg Becker, Ralph Hempelmann a Ellen Rehm (eds.), *Kulturlandschaft Syrië: Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer* (Alte Orient und Altes Testament 371), Münster: Ugarit-Verlag, s. 87–121.
- Buccellati, Giorgio 2013. „When Were the Hurrians Hurrian?: The Persistence of Ethnicity in Urkesh“, in: Joan Aruz, Sarah B. Graff a Yelena Rakic (eds.), *Cultures in Contact: From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium B.C.*, New York: Metropolitan Museum of Art, s. 84–95.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1988. *Mozan 1: The Soundings of the First Two Seasons* (Bibliotheca Mesopotamica 20), Malibu: Undena Publications.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1995a. „Mozan, Tall“, in: Dietz Otto Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 8/5–6, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 386–393.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1995b. „The Identification of Urkesh with Tell Mozan (Syria)“, *Orient-Express* 1995/3, 67–70.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1995–1996. „The Royal Storehouse of Urkesh: The Glyptic Evidence from the Southwestern Wing“, *Archiv für Orientforschung* 42–43, 1–32.



- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1996. „The Seals of the King of Urkesh: Evidence from the Western Wing of the Royal Storehouse AK“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 86, 65–100.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1997a. „Moza, Tell“, in: Eric M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* 4, New York – Oxford: Oxford University Press, s. 60–63.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1997b. „Urkesh: The First Hurrian Capital“, *Biblical Archaeologist* 60/2, 77–96.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 1998. „The Courtiers of the Queen of Urkesh: Glyptic Evidence from the Western Wing of the Royal Storehouse AK“, in: Marc Lebeau (ed.), *About Subartu. Studies Devoted to Upper Mesopotamia II: Culture, Society, Image/À propos de Subartu. Études consacrées à la Haute Mésopotamie II: Culture, société, image* (Subartu 4/2), Turnhout: Brepols, s. 195–216.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2000. „The Royal Palace of Urkesh. Report on the 12th Season at Tell Moza/Urkesh: Excavations in Area AA, June–October 1999“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 132, 133–183.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2001a. „In Search of Hurrian Urkesh: City of Myth“, *Archaeology Odyssey* 4/3, 16–27.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2001b. „The Royal Palace at Urkesh and the Daughter of Naram-Sin“, *Les Annales archéologiques arabes syriennes: Revue d'archéologie et d'histoire* 44, 63–69.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2001c. „Towards a Functional and Historical Definition of the Royal Palace AP at Urkesh. Report on the 12th Season at Tell Moza/Urkesh: Excavations in Area AA, June–August 2000“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 133, 59–78 [anglická verzia pôvodnej nemeckej].
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2002a. „Moza/Urkesh: A New Capital in the Northern Djezireh“, in: Michel Al-Maqdissi et al. (eds.), *The Syrian Jezira: Cultural Heritage and Interrelations. Proceedings of the International Conference Held in Deir ez-Zor, April 22nd–25th, 1996* (Documents d'archéologie syrienne 1), Damascus: Direction générale des antiquités et des musées de la République arabe syrienne, s. 127–133.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2002b. „Tar'am-Agade, Daughter of Naram-Sin, at Urkesh“, in: Lamia al-Gailani Werr et al. (eds.), *Of Pots and Plans: Papers on the Archaeology and History of Mesopotamia and Syria Presented to David Oates in Honour of His 75th Birthday*, London: Nabu Publications, s. 11–31.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2004. „Der monumentale Palasthof von Tall Moza/Urkesh und die stratigraphische Geschichte des ābi“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 136, 13–39.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2005. „Urkesh as a Hurrian Religious Center“, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 47, 27–59.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2007. „Urkesh and the Question of the Hurrian Homeland“, *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences* 175/2, 141–150.

- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2008. „The Ceramics of Urkesh: Statistics for a Browser Edition“, in: Dominik Bonatz, Rainer M. Czichon a F. Janoscha Kreppner (eds.), *Fundstellen: Gesammelte Schriften zur Archäologie und Geschichte Altvorderasiens ad honorem Hartmut Kühne*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 315–326.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2009. „The Great Temple Terrace at Urkesh and the Lions of Tish-atal“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi 11/2: In Honor of David I. Owen on the Occasion of His 65th Birthday, October 28, 2005* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 18), Bethesda: CDL Press, s. 33–69.
- Buccellati, Giorgio a Kelly-Buccellati, Marilyn 2014. „... Nor North – The Urkesh Temple Terrace“, in: Pascal Butterlin et al. (eds.), *Mari, ni est, ni ouest: Actes du colloque „Mari, ni Est ni Ouest“ tenu les 20–22 octobre 2010 à Damas, Syrie* (Syria, Supplément 2), Beyrouth: Presses de l'Ifpo, s. 441–461.
- Buchanan, Briggs 1981. *Early Near Eastern Seals in the Yale Babylonian Collection*, New Haven – London: Yale University Press.
- Burney, Charles 2004. *Historical Dictionary of the Hittites* (Historical Dictionaries of Ancient Civilizations and Historical Eras 14), Lanham – Toronto – Oxford: The Scarecrow Press.
- CAD 10/1 = Oppenheim, A. Leo a Reiner, Erica 2004. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago 10/1, M.* Third Printing, Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Campbell, Dennis R. M. 2007. *Mood and Modality in Hurrian*. Ph.D. Dissertation, The University of Chicago.
- Collins, Billie Jean 1992. „The Puppy in Hittite Ritual“, *The Oriental Institute News and Notes* 136, 1–6.
- Collins, Billie Jean 2002b. „Animals in the Religions of Ancient Anatolia“, in: Billie Jean Collins (ed.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies, Section 1. The Near and Middle East 64), Leiden – Boston – Köln: Brill, s. 309–334.
- Collins, Billie Jean 2004. „A Channel to the Underworld in Syria“, *Near Eastern Archaeology* 67/1, 54–56. <https://doi.org/10.2307/4149993>
- Collins, Billie Jean 2006. „Pigs at the Gate: Hittite Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6, 155–188. <https://doi.org/10.1163/156921206780602690>
- Collins, Billie Jean 2007. *The Hittites and their World* (Archaeology and Biblical Studies 7), Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Collon, Dominique 1982. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals II: Akkadian – Post Akkadian – Ur III Periods*, London: British Museum Publications.
- Collon, Dominique 1990. „The Life and Times of Teḫeš-Atal“, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 84/2, 129–136.
- Cooper, Jerrold S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia, A Fleeting Phenomenon“, in: Nicole Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*

- (Oriental Institute Seminars 4), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, s. 261–265.
- Cornelius, Izak 1994. *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)* (Orbis Biblicus et Orientalis 140), Fribourg – Göttingen: University Press – Vandenhoeck & Ruprecht.
- Costello, Sarah Kiehl 2010. „The Mesopotamian ‚Nude Hero‘: Context and Interpretation“, in: Derek B. Counts a Bettina Arnold (eds.), *The Master of Animals in Old World Iconography* (Archaeolingua 24), Budapest: Archaeolingua Alapítvány, s. 25–35.
- Crawford, Cory D. 2013. „Relating Image and Word in Ancient Mesopotamia“, in: Brian A. Brown a Marian H. Feldman (eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Boston – Berlin: Walter de Gruyter, s. 241–264.
- Cullen, Heidi M. et al. 2000. „Climate Change and the Collapse of the Akkadian Empire: Evidence From the Deep Sea“, *Geology* 28/4, 379–382.
- Čierniková, Beáta 1998. *Fenomenológia náboženských štruktúr národov Kaukazu*. Dizertačná práca, Univerzita Komenského v Bratislave.
- Čierniková, Beáta 2005. *V tieni hory Ararat: Náboženstvo predkresťanskej Arménie* (Religionistická knižnica 4), Bratislava: Chronos.
- Davis, Andrew R. 2013. *Tel Dan in Its Northern Cultic Context* (Archaeology and Biblical Studies 20), Atlanta: Society of Biblical Literature.
- de Martino, Stefano 1993. „KUB XXVII 38: Ein Beispiel kultureller und linguistischer Überlagerung in einem Text aus dem Archiv von Bogazköy“, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 31, 121–134.
- Deckers, Katleen et al. 2010. *Ausgrabungen 1998–2001 in der zentralen Oberstadt von Tall Mozan/Urkeš: Development of the Environment, Subsistence and Settlement of the City of Urkeš and its Region* (Studien zur Urbanisierung Nordmesopotamiens, Serie A 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Dever, William G. 2010. *Kdo byli první Izraelci a odkud přišli*, Praha: Volvox Globator.
- Di Martino, Silvia 2005. „Tell Mozan/Urkeš: Archeozoologia della struttura sotterranea in A12“, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 47, 67–80.
- Diakonoff, Igor M. 1981. „Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians“, in: Martha A. Morrison a David I. Owen (eds.), *Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians: In Honor of Ernest R. Lacheman on His Seventy-Fifth Birthday, April 29, 1981*, Winona Lake: Eisenbrauns, s. 77–89.
- Dietrich, Manfred a Mayer, Walter 1994. „Hurritische Weihrauch-Beschwörungen in ugaritischer Alphabetschrift“, *Ugarit-Forschungen* 26, 73–112.
- Doll, Monika 2010. „Meat, Traction, Wool: Urban Livestock in Tell Mozan“, in: Katleen Deckers et al., *Ausgrabungen 1998–2001 in der zentralen Oberstadt von Tall Mozan/Urkeš: Development of the Environment, Subsistence and Settlement of the City of Urkeš and its Region* (Studien zur Urbanisierung Nordmesopotamiens, Serie A 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 191–360.

- Donbaz, Veysel 1988. „Some Neo-Assyrian Contracts from Girnavaz and Vicinity“, *State Archives of Assyria Bulletin* 2/1, 3–30.
- Droogan, Julian 2012. *Religion, Material Culture and Archaeology* (Bloomsbury Advances in Religious Studies 44), London: Bloomsbury Academic.
- Dubcová, Veronika 2015. „The Near Eastern ‚Hero‘ and ‚Bull-Man‘ and their Impact on the Aegean Bronze Age Iconography“, in: Jana Mynářová, Pavel Onderka a Peter Pavúk (eds.), *There and Back Again – the Crossroads II. Proceedings of an International Conference Held in Prague, September 15–18, 2014*, Prague: Charles University in Prague, Faculty of Arts, s. 221–243.
- Edzard, Dietz Otto a Farber, Gertrud 1974. *Die Orts- und Gewässernamen der Zeit der 3. Dynastie von Ur* (Répertoire géographique des textes cunéiformes 2. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 7/2), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Edzard, Dietz Otto, Farber, Gertrud a Sollberger, Edmond 1977. *Die Orts- und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit* (Répertoire géographique des textes cunéiformes 1. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B 7/1), Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Eidem, Jesper 1987–1988. „A Preliminary Report on the Lower Town Palace“, *Les Annales archéologiques arabes syriennes: Revue d'archéologie et d'histoire* 37–38, 91–109.
- Emberling, Geoff 1997. „Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives“, *Journal of Archaeological Research* 5/4, 295–344. <https://doi.org/10.1007/BF02229256>
- Emberling, Geoff 1999. „The Value of Tradition: The Development of Social Identities in Early Mesopotamian States“, in: John E. Robb (ed.), *Material Symbols: Culture and Economy in Prehistory* (Center for Archaeological Investigations. Occasional Paper 26), Carbondale: Southern Illinois University, s. 277–301.
- Emberling, Geoff a Yoffee, Norman 1999. „Thinking about Ethnicity in Mesopotamian Archaeology and History“, in: Hartmut Kühne, Reinhard Bernbeck a Karin Bartl (eds.), *Fluchtpunkt Uruk: Archäologische Einheit aus methodischer Vielfalt. Schriften für Hans Jörg Nissen* (Internationale Archäologie. Studia Honoraria 6), Rahden: Verlag Marie Leidorf, s. 272–281.
- Eriksen, Thomas Hylland 2008. *Sociální a kulturní antropologie: Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, Praha: Portál.
- Eriksen, Thomas Hylland 2010. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Third Edition, London – New York: Pluto Press.
- Feder, Yitzhaq 2011. *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World Supplements. Society of Biblical Literature 2), Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Feliu, Lluís 2003. *The God Dagan in Bronze Age Syria* (Culture and History of the Ancient Near East 19), Leiden – Boston: Brill.
- Foster, Benjamin R. a Foster, Karen Polinger 2009. *Civilizations of Ancient Iraq*, Princeton – Oxford: Princeton University Press.

- Fournet, Arnaud 2012. „About *eni*, the Hurrian Word for ‚God‘“, *Journal of Near Eastern Studies* 71/1, 91–94. <https://doi.org/10.1086/664455>
- Fournet, Arnaud a Bomhard, Allan R. 2010. *The Indo-European Elements in Hurrian*, La Garenne Colombes/Charleston.
- Frahm, Ellery 2014. „Buying Local or Ancient Outsourcing?: Locating Production of Prismatic Obsidian Blades in Bronze-Age Northern Mesopotamia“, *Journal of Archaeological Science* 41, 605–621. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.10.007>
- Frahm, Ellery a Feinberg, Joshua M. 2013a. „Empires and Resources: Central Anatolian Obsidian at Urkesh (Tell Mozan, Syria) During the Akkadian Period“, *Journal of Archaeological Science* 40/2, 1122–1135. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2012.07.019>
- Frahm, Ellery a Feinberg, Joshua M. 2013b. „Environment and Collapse: Eastern Anatolian Obsidians at Urkesh (Tell Mozan, Syria) and the Third-Millennium Mesopotamian Urban Crisis“, *Journal of Archaeological Science* 40/4, 1866–1878. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2012.11.026>
- Gelb, Ignace J. 1960. „The Name of the Goddess Innin“, *Journal of Near Eastern Studies* 19/2, 72–79. <https://doi.org/10.1086/371568>
- Gilmour, Garth 2000. „The Archaeology of Cult in the Ancient Near East: Methodology and Practice“, *Old Testament Essays* 13/3, 283–292.
- Glassner, Jean-Jacques 2004. *Mezopotámie: 34. století př. n. l. až 539 př. n. l.*, Praha: Lidové noviny.
- Gordon, Edmund I. 1967. „The Meaning of the Ideogram <sup>d</sup>KASKAL.KUR = ‚Underground Water-Course‘ and Its Significance for Bronze Age Historical Geography“, *Journal of Cuneiform Studies* 21, 70–88. <https://doi.org/10.2307/1359360>
- Green, Alberto R. W. 2003. *The Storm-God in the Ancient Near East* (Biblical and Judaic Studies 8), Winona Lake: Eisenbrauns.
- Gurney, Oliver R. 1975. *The Hittites*, London: Penguin Books.
- Güterbock, Hans G. 1954. „The Hurrian Element in the Hittite Empire“, *Cahiers d'histoire mondiale* 2/2, 383–394.
- Güterbock, Hans G. 1977. „Chetitská mytologie“, in: Samuel N. Kramer (ed.), *Mytologie starověku* (Stopy, fakta, svědectví), Praha: Orbis, s. 116–147.
- Hauser, Rick 1998. „The Equids of Urkesh: What the Figurines Says“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 63–74.
- Hauser, Rick 2007. *Reading Figurines: Animal Representations in Terra Cotta from Royal Building AK* (Urkesh/Mozan Studies 5. Bibliotheca Mesopotamica 28), Malibu: Undena Publications.
- Hauser, Rick 2015. „Reading Figurines from Ancient Urkeš (2450 B.C.E.): A New Way of Measuring Archaeological Artifacts, with Implications for Historical Linguistics“, in: Alfonso Archi (ed.), *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome, 4–8 July 2011*, Winona Lake: Eisenbrauns, s. 105–120.

- Hawkins, J. David 1990. „The New Inscription from the Südburg of Boğazköy-Hattusa“, *Archäologischer Anzeiger* 3, 305–314.
- Heimpel, Wolfgang 1986. „The Sun at Night and the Doors of Heaven in Babylonian Texts“, *Journal of Cuneiform Studies* 38/2, 127–151. <https://doi.org/10.2307/1359796>
- Hodder, Ian 2010a. „Conclusions and Evaluation“, in: Ian Hodder (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 332–355.
- Hodder, Ian 2010b. „Probing Religion at Çatalhöyük: An Interdisciplinary Experiment“, in: Ian Hodder (ed.), *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–31.
- Hodder, Ian (ed.) 2010c. *Religion in the Emergence of Civilization: Çatalhöyük as a Case Study*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffner, Harry A., Jr. 1998b. „Hurrian Civilization from a Hittite Perspective“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkish and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkish/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 167–200.
- Hruška, Blahoslav 2002. „Když království sestoupilo z nebes: Nový výklad akkadského Eposu o Etanovi“, *Religio: Revue pro religionistiku* 10/1, 85–94.
- Hruška, Blahoslav 2003. „Isimu“, in: Jiří Prosecký et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 104–105.
- Charvát, Petr 2011. *Zrození státu: Prvotní civilizace Starého světa*, Praha: Karolinum, Univerzita Karlova.
- Insoll, Timothy (ed.) 2001. *Archaeology and World Religion*, London – New York: Routledge.
- Insoll, Timothy 2004. *Archaeology, Ritual, Religion* (Themes in Archaeology), London – New York: Routledge.
- Ivanov, Vyacheslav V. 1998. „Horse Symbols and the Name of the Horse in Hurrian“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkish and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkish/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 145–166.
- Ivanov, Vyacheslav V. 1999. „Comparative Notes on Hurro-Urartian, Northern Caucasian and Indo-European“, in: Vyacheslav V. Ivanov a Brent Vine (eds.), *UCLA Indo-European Studies* 1, Los Angeles: University of California Press, s. 147–264.
- Jahukyan, Gevork B. 1970. *Hayerena ev hndevropakan hin lezunera*, Erevan: Haykakan SSH GA Hratarakch'ut'yun.
- Jacobsen, Thorkild 1939. *The Sumerian King List* (Assyriological Studies 11), Chicago: University of Chicago Press.
- Jones, Siân 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, London – New York: Routledge.
- Kammenhuber, Annelies 1974. „Historisch-geographische Nachrichten aus der althurrischen Überlieferung, dem Altelamischen und den Inschriften der Könige von Akkad

- für die Zeit vor dem Einfall der Gutäer (ca. 2200/2136)“, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 22/1–4, 157–247.
- Kantor, Helene J. 1966. „Landscape in Akkadian Art“, *Journal of Near Eastern Studies* 25/3, 145–152. <https://doi.org/10.1086/371868>
- Kelly-Buccellati, Marilyn 1990. „Three Seasons of Excavation at Tell Mozan“, in: Seyyare Eichler, Markus Wäfler a David Warburton (eds.), *Tall al-Hamidiya 2 Symposium: Recent Excavations in the Upper Khabur Region, Berne, December 9–11, 1986* (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 6), Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, s. 119–132.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 1996. „Nuzi Viewed from Urkesh, Urkesh Viewed from Nuzi: Stock Elements and Framing Devices in Northern Syro-Mesopotamia“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *Richard F. S. Starr Memorial Volume* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 8), Bethesda: CDL Press, s. 247–268.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 1998. „The Workshop of Urkesh“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 35–50.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2001. „L'Arte di Urkesh“, in: Sophie Bonetti (ed.), *Gli Opifici di Urkesh: Conservazione e restauro a Tell Mozan. Atti della Tavola Rotonda tenuta presso l'Opificio delle Pietre Dure, Firenze 23 Novembre 1999* (Urkesh/Mozan Studies 4. Bibliotheca Mesopotamica 27), Malibu: Undena Publications, s. 47–60.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2002. „Ein hurritischer Gang in die Unterwelt“, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 134, 131–148.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2004. „Andirons at Urkesh: New Evidence for the Hurrian Identity of the Early Trans-Caucasian Culture“, in: Antonio G. Sagona (ed.), *A View from the Highlands: Archaeological Studies in Honour of Charles Burney* (Ancient Near Eastern Studies 12), Herent: Peeters, s. 67–89.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2005a. „Introduction to the Archaeo-zoology of the *abi*“, *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 47, 61–66.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2005b. „Urkesh and the North: Recent Discoveries“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi* 11/1 (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 15), Bethesda: CDL Press, s. 29–40.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2006. „Gilgamesh at Urkesh?: Literary Motifs and Iconographic Identifications“, in: Pascal Butterlin et al. (eds.), *Les espaces syro-mésopotamiens: Dimensions de l'expérience humaine au Proche-Orient ancien. Volume d'hommage offert à Jean-Claude Margueron* (Subartu 17), Turnhout: Brepols, s. 403–414.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2010a. „Mozan/Urkesh in the Late Chalcolithic Period“, in: Jörg Becker, Ralph Hempelmann a Ellen Rehm (eds.), *Kulturlandschaft Syrie: Zentrum und Peripherie. Festschrift für Jan-Waalke Meyer* (Alte Orient und Altes Testament 371), Münster: Ugarit-Verlag, s. 261–290.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2010b. „Uqnitum and Tar'am-Agade: Patronage and Portraiture

- at Urkesh“, in: Jeanette C. Fincke (ed.), *Festschrift für Gernot Wilhelm anlässlich seines 65. Geburtstages am 28. Januar 2010*, Dresden: Islet Verlag, s. 185–202.
- Kelly-Buccellati, Marilyn 2013. „Landscape and Spatial Organization: An Essay on Early Urban Settlement Patterns in Urkeš“, in: Dominik Bonatz a Lutz Martin (eds.), *100 Jahre archäologische Feldforschungen in Nordost-Syrien – eine Bilanz. Internationales Symposium des Instituts für Vorderasiatische Archäologie der Freien Universität Berlin und des Vorderasiatischen Museums der Staatlichen Museen zu Berlin vom 21. Juli bis 23. Juli 2011 im Pergamonmuseum* (Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 18), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, s. 149–166.
- Kelly-Buccellati, Marilyn (v tlači). „Urkesh Ceramic Evidence for Function and Emulation Processes“, in: *A volume in memory of P. E. Pecorella*.
- Kelly-Buccellati, Marilyn a Omar, Jamal 2004–2005. „Urkesh Ceramics from the Palace Area“, *Les Annales archéologiques arabes syriennes: Revue d'archéologie et d'histoire* 47–48, 45–61.
- Killebrew, Ann E. 2005. *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300–1100 B.C.E.* (Archaeology and Biblical Studies 9), Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Kirk, Geoffrey S. 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Sather Classical Lectures 40), Cambridge – Berkeley and Los Angeles: Cambridge University Press – University of California Press.
- Kuhrt, Amélie 1995. *The Ancient Near East c. 3000–330 BC I*, London – New York: Routledge.
- Kühne, Cord 1999. „Imperial Mittani: An Attempt at Historical Reconstruction“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *Nuzi at Seventy-Five* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 10), Bethesda: CDL Press, s. 203–222.
- Lambert, Wilfred G. 1976–1980. „Isimu“, in: Dietz Otto Edzard (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 5, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 179.
- Lambert, Wilfred G. 1980. „The Theology of Death“, in: Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. Papers Read at the 26e Rencontre Assyriologique Internationale* (Mesopotamia: Copenhagen Studies in Assyriology 8), Copenhagen: Akademisk Forlag, s. 53–66.
- Laneri, Nicola (ed.) 2015a. *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford – Philadelphia: Oxbow Books.
- Laneri, Nicola 2015b. „Introduction: Investigating Archaeological Approaches to the Study of Religious Practices and Beliefs“, in: Nicola Laneri (ed.), *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, s. 1–10.
- Laroche, Emmanuele 1960. „Études hourrites“, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 54/4, 187–202.
- Laroche, Emmanuele 1980. *Glossaire de la langue hourrite* (Études et commentaires 93), Paris: Klincksieck.
- Lawler, Andrew 2008. „Who Were the Hurrians?“, *Archaeology* 61/4, 46–52.



- Leick, Gwendolyn 1991. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, London – New York: Routledge.
- Maiocchi, Massimo 2011. „A Hurrian Administrative Tablet from Third Millennium Urkesh“, *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 101/2, 191–203.
- Matthews, Donald M. a Eidem, Jesper 1993. „Tell Brak and Nagar“, *Iraq* 55, 201–207.
- Matthiae, Paolo 1992. „Figurative Themes and Literary Texts“, in: Pelio Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (Quaderni di Semitistica 18), Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, s. 219–241.
- McMahon, Gregory 1991. *The Hittite State Cult of the Tutelary Deities* (Assyriological Studies 25), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Michalowski, Piotr 2008. „The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia“, in: Nicole Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars 4), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, s. 33–45.
- Michalowski, Piotr 2010. „Masters of the Four Corners of the Heavens: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings“, in: Kurt A. Raaflaub a Richard J. A. Talbert (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies* (The Ancient World: Comparative Histories), Malden – Oxford – Chichester: Wiley-Blackwell, s. 147–168.
- Milano, Lucio et al. 1991. *Mozan 2: The Epigraphic Finds of the Sixth Season* (Syro-Mesopotamian Studies 5/1), Malibu: Undena Publications.
- Moorey, P. Roger S. 1970. „Pictorial Evidence for the History of Horse-Riding in Iraq Before the Kassite Period“, *Iraq* 32/1, 36–50.
- Mynářová, Jana a Antalík, Dalibor 2011. „Churritské písemnictví“, in: Jana Mynářová et al. (eds.), *Písemnictví starého Předního východu* (Starověké písemnictví Levanty 1), Praha: Oikymen, s. 205–238.
- Nadali, Davide 2014. „Family Portraits: Some Considerations on the Iconographical Motif of the ‚Woman with Child‘ in the art of the Third Millennium B.C.E.“, in: Lionel Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: Réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris 6–9 July 2009*, Winona Lake: Eisenbrauns, s. 227–239.
- Nadali, Davide a Verderame, Lorenzo 2008. „The Akkadian ‚Bello Stile‘“, in: Robert D. Biggs, Jennie Myers a Martha T. Roth (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18–22, 2005* (Studies in Ancient Oriental Civilizations 62), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, s. 309–320.
- Owen, David I. 2000. „Hurrians“, in: David Noel Freedman (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids: Eerdmans, s. 618–620.
- Patri, Sylvain 2009. „Aspects de la position génétique du hurrite“, in: David I. Owen a Gernot Wilhelm (eds.), *General Studies and Excavations at Nuzi 11/2: In Honor of David I. Owen on the Occasion of His 65th Birthday, October 28, 2005* (Studies on the Civilization

- and Culture of Nuzi and the Hurrians 18), Bethesda: CDL Press, s. 341–354.
- Pecha, Lukáš 1994. *Stručná gramatika urartejštiny*, Praha: Enigma Corporation.
- Pongratz-Leisten, Beate 2015. *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records 6), Boston – Berlin: Walter de Gruyter.
- Popkin, Peter R. W. 2013. „Hittite Animal Sacrifice: Integrating Zooarchaeology and Textual Analysis“, in: Gunnel Ekroth a Jenny Wallensten (eds.), *Bones, Behaviour and Belief: The Zooarchaeological Evidence as a Source for Ritual Practice in Ancient Greece and Beyond* (Acta Instituti Atheniensis Regni Suaciae 4°, 55), Stockholm: Swedish Institute at Athens, s. 101–114.
- Popko, Maciej 1995. *Religions of Asia Minor*, Warsaw: Academic Publications Dialog.
- Prosecký, Jiří 1999a. „Etana“, in: Jiří Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 98.
- Prosecký, Jiří 1999b. „Isimu“, in: Jiří Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 151.
- Prosecký, Jiří 2003. „Etana“, in: Jiří Prosecký et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 78.
- HED 1–2 = Puhvel, Jaan 1984. *Hittite Etymological Dictionary 1: Words beginning with A. 2: Words beginning with E and I* (Trends in Linguistics. Documentation 1), Berlin – New York – Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- HED 6 = Puhvel, Jaan 2004. *Hittite Etymological Dictionary 6: Words beginning with M* (Trends in Linguistics. Documentation 22), Berlin – New York – Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Recht, Laerke 2014a. „Perfume, Women and the Underworld in Urkesh: Exploring Female Roles Through Aromatic Substances in the Bronze Age Near East“, *Journal of Intercultural and Interdisciplinary Archaeology* 1, 11–24.
- Recht, Laerke 2014b. „Tell Mozan Ceramics: Munsell Colours“, *Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde* 24, 12–46 <<http://www.fera-journal.eu>>.
- Recht, Laerke 2015. „Identifying Sacrifice in Bronze Age Near Eastern Iconography“, in: Nicola Laneri (ed.), *Defining the Sacred: Approaches to the Archaeology of Religion in the Near East*, Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, s. 24–37.
- Renfrew, Colin 1985. *The Archaeology of Cult: The Sanctuary at Phylakopi* (British School at Athens 18), London: Thames & Hudson.
- Renfrew, Colin 1994. „The Archaeology of Religion“, in: Colin Renfrew a Ezra B. W. Zubrow (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology* (New Directions in Archaeology), Cambridge: Cambridge University Press, s. 47–54.
- Renfrew, Colin a Bahn, Paul 2008. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. Fifth Edition, London: Thames & Hudson.
- Romano, Licia 2014. „Urnanshe's Family and the Evolution of Its Inside Relationships as Shown by Images“, in: Lionel Marti (ed.), *La famille dans le Proche-Orient ancien: Réalités, symbolismes, et images. Proceedings of the 55th Rencontre Assyriologique Internationale at Paris 6–9 July 2009*, Winona Lake: Eisenbrauns, s. 183–192.

- Rowan, Yorke M. 2011. „Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual“, in: Yorke M. Rowan (ed.), *Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual* (Archeological Papers of the American Anthropological Association 21/1), New York: Wiley-Blackwell, s. 1–10.
- Sallaberger, Walther 2007. „From Urban Culture to Nomadism: A History of Upper Mesopotamia in the Late Third Millennium“, in: Catherine Kuzucuoğlu a Catherine Marro (eds.), *Sociétés humaines et changement climatique à la fin du troisième millénaire: Une crise a-t-elle eu lieu en Haute Mésopotamie? Actes du colloque de Lyon, 5–8 décembre 2005* (Varia Anatolica 19), Istanbul: Institut français d'études anatoliennes-Georges Dumézil, s. 417–456.
- Salvini, Mirjo 1998. „The Earliest Evidences of the Hurrians Before the Formation of the Reign of Mittanni“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 99–115.
- Salvini, Mirjo 2000. „Le più antiche testimonianze dei Hurriti prima della formazione del regno di Mittanni“, in: Stefano de Martino et al. 2000, *La civiltà dei Hurriti* (La parola del passato. Rivista di studi antichi 55), Napoli: Gaetano Macchiaroli, s. 25–67.
- Sedláček, Tibor 2011a. „Churriti vo svetle včasných dejín“, *Historická revue* 5, 60–67.
- Sedláček, Tibor 2011b. „Uranicko-chtonický antagonizmus v cykle o Kumarbim“, *Axis Mundi* 6/1, 23–33.
- Sedláček, Tibor 2012. „Podzemná štruktúra v Urkeši“, in: Lukáš Pecha et al., *Materiální a duchovní kultura Východu v proměnách času*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 64–74.
- Sedláček, Tibor 2013. „Dejiny churritského mesta Urkeš: Pokus o rámcovú rekonštrukciu“, in: Lukáš Pecha (ed.), *Tradice a inovace v kulturách starého Východu*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 114–122.
- Sedláček, Tibor 2014. „The Mythological Background of Three Seal Impressions Found in Urkesh“, *Religio: Revue pro religionistiku* 22/1, 29–53.
- Sedláček, Tibor 2015. „The Rising of the Sun-God as a Mythological Motif: Old Akkadian Seals in Relation to the Gilgamesh Epic“, *Asian and African Studies* 24/2, 190–210.
- Schmidt, Brian B. 1996. *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Schwemer, Daniel 2007. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part I“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 7/2, 121–168. <https://doi.org/10.1163/156921207783876404>
- Schwemer, Daniel 2008. „The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part II“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 8/1, 1–44. <https://doi.org/10.1163/156921208786182428>
- Sonik, Karen 2013. „Pictorial Mythology and Narrative in the Ancient Near East“, in: Brian A. Brown a Marian H. Feldman (eds.), *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*, Boston – Berlin: Walter de Gruyter, s. 265–293.
- Součková, Jana 1999. „Inar(a)“, in: Jiří Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 147.

- Součková, Jana 2003. „Inar(a)“, in: Jiří Prosecký et al., *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Praha: Libri, s. 103–104.
- Speiser, Ephraim A. 1942. „An Intrusive Hurro-Hittite Myth“, *Journal of the American Oriental Society* 62/2, 98–102. <https://doi.org/10.2307/594461>
- Stein, L. Diana 1988. „Mythologische Inhalte der Nuzi-Glyptik“, in: Volkert Haas (ed.), *Hurriter und Hurritisch* (Xenia 21), Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, s. 173–209.
- Stein, L. Diana 1997. „Hurrians“, in: Eric M. Meyers (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* 3, New York – Oxford: Oxford University Press, s. 126–130.
- Stein, L. Diana 2001. „Nuzi Glyptic: The Eastern Connection“, in: William W. Hallo a Irene J. Winter (eds.), *Seals and Seal Impressions. Proceedings of the 45th Rencontre Assyriologique Internationale II, Yale University*, Bethesda: CDL Press, s. 149–183.
- Steinkeller, Piotr 1992. „Early Semitic Literature and Third Millennium Seals with Mythological Motifs“, in: Pelio Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* (Quaderni di Semitistica 18), Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, s. 243–283.
- Steinkeller, Piotr 1998. „The Historical Background of Urkesh and the Hurrian Beginnings in Northern Mesopotamia“, in: Giorgio Buccellati a Marilyn Kelly-Buccellati (eds.), *Urkesh and the Hurrians: Studies in Honor of Lloyd Cotsen* (Urkesh/Mozan Studies 3. Bibliotheca Mesopotamica 26), Malibu: Undena Publications, s. 75–98.
- Strawn, Brent A. 2005. *What is Stronger Than a Lion?: Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Orbis Biblicus et Orientalis 212), Freiburg – Göttingen: Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht.
- Trémouille, Marie-Claude 2000. „La religione dei Hurriti“, in: Stefano de Martino et al. 2000, *La civiltà dei Hurriti* (La parola del passato. Rivista di studi antichi 55), Napoli: Gaetano Macchiaroli, s. 114–170.
- Van De Mierop, Marc 2010. *Dějiny starověkého Blízkého východu, okolo 3000–323 př. Kr.* (Orient 8), Praha: Academia.
- van Soldt, Wilfred H. 2010. „The Adaptation of the Cuneiform Script to Foreign Languages“, in: Alex de Voogt a Irving Finkel (eds.), *The Idea of Writing: Play and Complexity*, Leiden – Boston: Brill, s. 117–127.
- Vieyra, Maurice 1961. „Les noms du ‚mundus‘ en hittite et en assyrien et la pythonisse d’Endor“, *Revue hittite et asianique* 69, 47–55.
- von Dassow, Eva 2007. „Hurrian“, in: Fred Skolnik a Michael Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica* 9: *Her-Int*. Second Edition, Bethesda: Thomson Gale, s. 623–630.
- von Dassow, Eva 2008. *State and Society in the Late Bronze Age: Alalah Under the Mittani Empire* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians 17), Bethesda: CDL Press.
- Walker, Marcie Finkel 1985. *The Tigris Frontier from Sargon to Hammurabi: A Philological and Historical Synthesis*. Ph.D. Dissertation, Yale University.
- Wegner, Ilse 2007. *Einführung in die hurritische Sprache*. 2., überarbeitete Auflage, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Weiss, Harvey 2000. „Causality and Chance: Late Third Millennium Collapse in Southwest Asia“, in: Oliver Rouault a Marcus Wäfler (eds.), *La Djéziré et l'Euphrate syriens de la protohistoire à la fin du second millénaire av. J. C.: Tendances dans l'interprétation historique des données nouvelles* (Subartu 7), Turnhout: Brepols, s. 207–217.
- Weiss, Harvey a Courty, Marie-Agnès 1993. „The Genesis and Collapse of the Akkadian Empire“, in: Mario Liverani (ed.), *Akkad: The First World Empire*, Padua: Sargon, s. 129–154.
- Weiss, Harvey et al. 1993. „The Genesis and Collapse of Third Millennium North Mesopotamian Civilization“, *Science* 261, 995–1004.
- Whitehouse, Ruth 1996. „Ritual Objects: Archaeological Joke or Neglected Evidence?“, in: John Wilkins (ed.), *Approaches to the Study of Ritual: Italy and the Ancient Mediterranean*, London: Accordia Research Centre, s. 9–30.
- Whiting, Robert M. 1976. „Tiš-atal of Nineveh and Babati, Uncle of Šu-Sin“, *Journal of Cuneiform Studies* 28/3, 173–182. <https://doi.org/10.2307/1359762>
- Whitley, David S. a Hays-Gilpin, Kelley (eds.) 2008. *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*, Walnut Creek: Left Coast Press.
- Wiggermann, Frans A. M. 1992. *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts* (Cuneiform Monographs 1), Groningen: Styx Publications.
- Wilhelm, Gernot 1989. *The Hurrians*, Warminster: Aris & Phillips.
- Wilhelm, Gernot 2008a. „Hurrian“, in: Roger D. Woodard (ed.), *The Ancient Languages of Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 81–104.
- Wilhelm, Gernot 2008b. „Hurrians in the Kültepe Texts“, in: Jan Gerrit Dercksen (ed.), *Anatolia and the Jazira during the Old Assyrian Period* (Old Assyrian Archives, Studies 3. Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul 111), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, s. 181–194.
- Wilhelm, Gernot 2008c. „Urartian“, in: Roger D. Woodard (ed.), *The Ancient Languages of Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 105–123.
- Wilhelm, Gernot 2015. „Urkeš“, in: Michael P. Streck (ed.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 14/5–6, Berlin – New York: Walter de Gruyter, s. 417–418.
- Winter, Irene J. 1989. „The ‚Hasanlu Gold Bowl‘: Thirty Years Later“, in: Robert H. Dyson, Jr. a Mary M. Voigt (eds.), *East of Assyria: The Highland Settlement of Hasanlu. Expedition* 31/2–3, s. 87–106.
- Winter, Irene J. 2008. „Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East“, in: Nicole Brisch (ed.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (Oriental Institute Seminars 4), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, s. 75–101.
- Winter, Irene J. 2010. „Tree(s) on the Mountain: Landscape and Territory on the Victory Stele of Naram-Sin of Agade“, in: Irene J. Winter (ed.), *On Art in the Ancient Near East II: From the Third Millennium BCE* (Culture and History of the Ancient Near East 34), Leiden – Boston: Brill, s. 109–131.
- Woods, Christopher 2012. „Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First

- Dynasty of Uruk“, *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12/1, 78–96. <https://doi.org/10.1163/156921212X629473>
- Wossink, Arne 2009. *Challenging Climate Change: Competition and Cooperation Among Pastoralists and Agriculturalists in Northern Mesopotamia (c. 3000–1600 BC)*, Leiden: Sidestone Press.
- Wright, James C. 1995. „The Archaeological Correlates of Religion: Case Studies in the Aegean“, in: Robert Laffineur a Wolf-Dietrich Niemeier (eds.), *Politeia: Society and State in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 5th International Aegean Conference, University of Heidelberg, Archäologisches Institut 10–13 April 1994* (Aegaeum 12), Liège: Université de Liège, s. 341–348.
- Zemánek, Petr 2010. „Árjové a Mitanni“, in: Petr Zemánek et al., *Jazyky starého Orientu*, Praha: Karolinum, Univerzita Karlova, s. 109–111.

## Elektronické zdroje

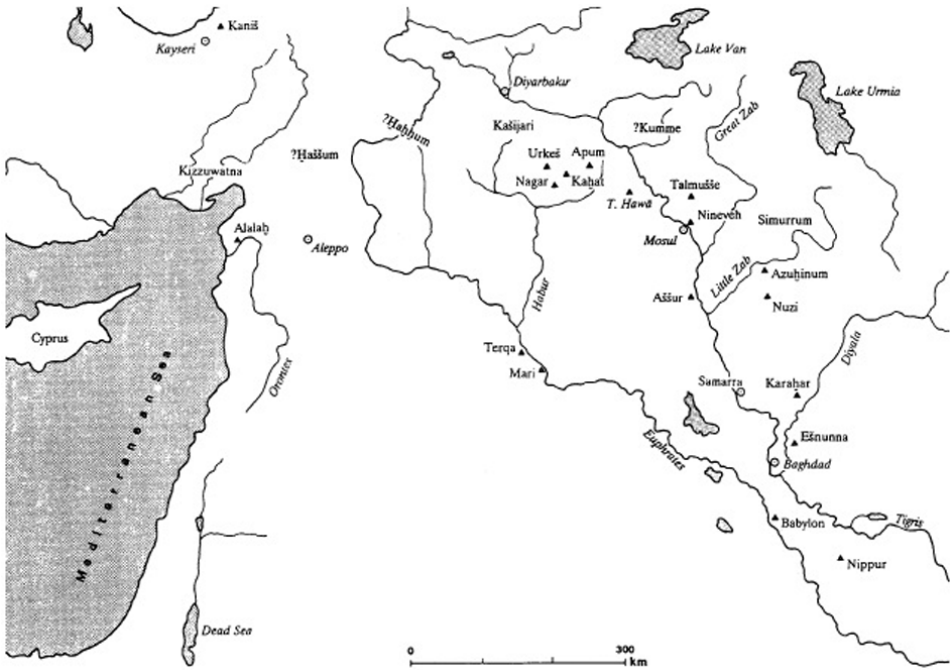
- Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde:  
<<http://www.fera-journal.eu>> [přístupné dňa 30. júna 2017]
- The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature:  
<<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>> [přístupné dňa 30. júna 2017]
- The Oriental Institute of the University of Chicago:  
<<http://oi.uchicago.edu/museum/highlights/meso.html>> [přístupné dňa 30. júna 2017]
- Urkesh:  
<<http://www.urkesh.org>> [přístupné dňa 30. júna 2017]



# OBRÁZKOVÁ PRÍLOHA







**Obr. 1.** Mapa starovekého Predného východu s vyznačeným Urkešom a ďalšími mestskými centrami (prebraté zo Salvini 1998: 101, obr. 1)



**Obr. 2.** Pečatný odtlačok Tupkiša (k2)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 80)



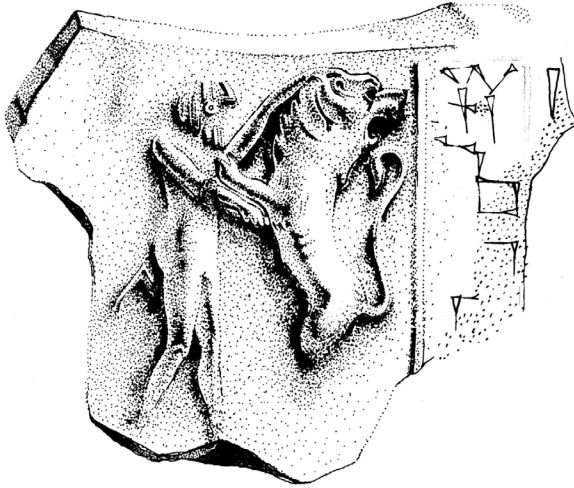
**Obr. 3.** Pečatný odtlačok Tupkiša (k4)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1996: 99, obr. 6)



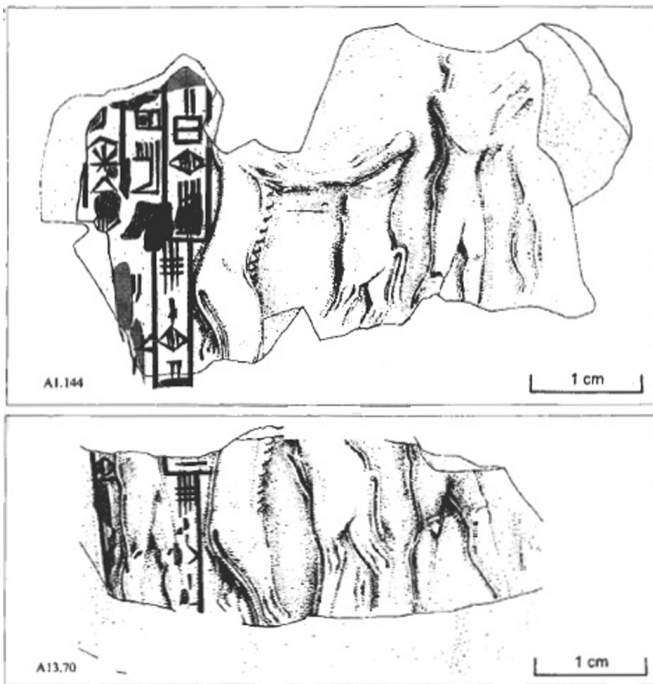
**Obr. 4.** Pečatný odtlačok Uknítum (q2)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 15, obr. 6)



**Obr. 5.** Pečatný odtlačok Uknítum (q4)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 15, obr. 6)



**Obr. 6.** Pečatný odtlačok pravdepodobne princa (h6)  
(prebraté z <<http://www.urkesh.org/hi-links/571.htm>> „Typology – Texts – Seal legends – h6 – dumu endan/animal combat“)



**Obr. 7.** Pečatný odtlačok Unap-[...] (h7-8)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 26, obr. 6)



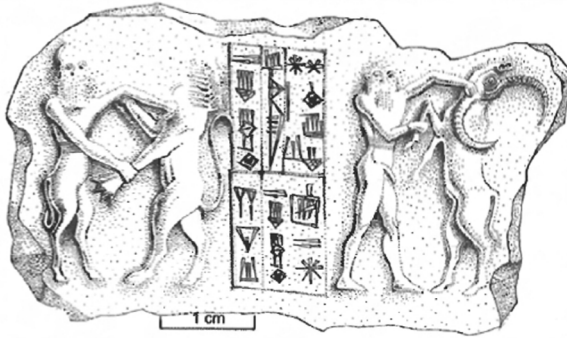
**Obr. 8.** Pečatný odtlačok Zameny (h2)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 22, obr. 8)



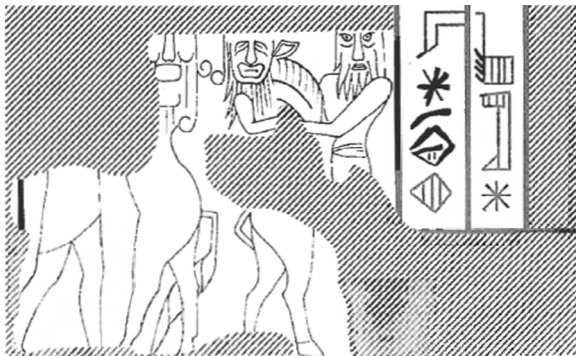
**Obr. 9.** Pečatný odtlačok Innin-šadúa (h4)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 22, obr. 8)



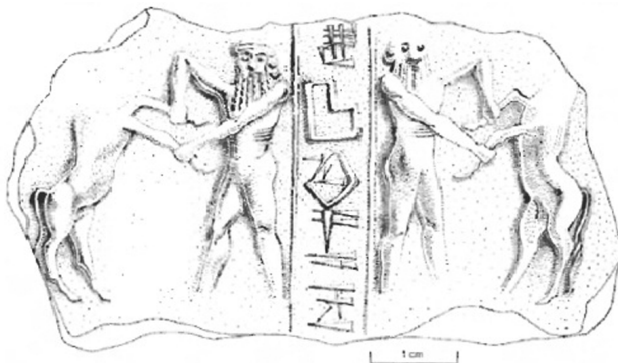
**Obr. 10.** Pečatný odtlačok Tuli (h3)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995–1996: 22, obr. 8)



**Obr. 11.** Pečatný odtlačok Tar'am-Agade  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 14, obr. 2)



**Obr. 12.** Pečatný odtlačok neznámeho panovníka (neznámy endan)  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 18, obr. 3)



**Obr. 13.** Pečatný odtlačok Evrim-atala  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 21, obr. 4)



**Obr. 14.** Pečatný odtlačok Išar-beliho  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2002b: 23, obr. 5)



**Obr. 15.** Pečatný odtlačok Išar-kínuma  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 52, obr. 6)

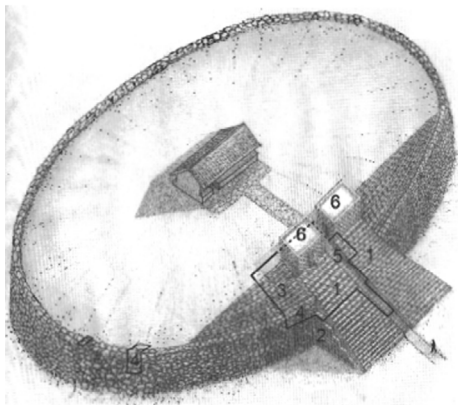


**Obr. 16.** Tiš-atalov lev venovaný chrámu  
(prebraté z © RMN, Musée Louvre, Paríž)

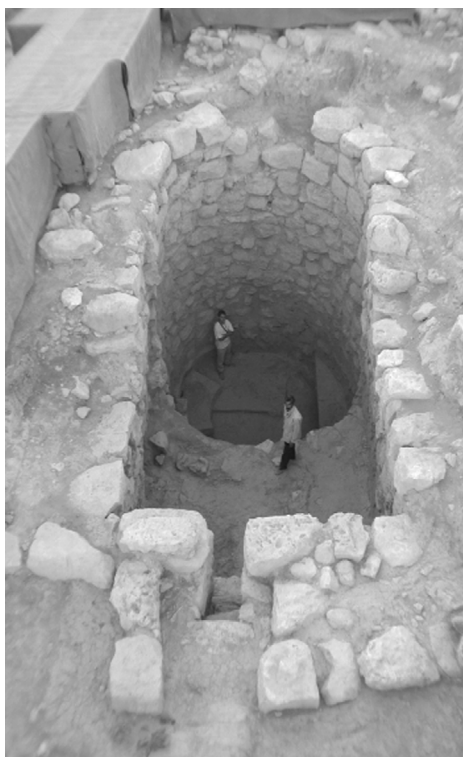


**Obr. 17.** Tiš-atalov lev venovaný chrámu  
(prebraté z © Metropolitné múzeum umenia, New York)

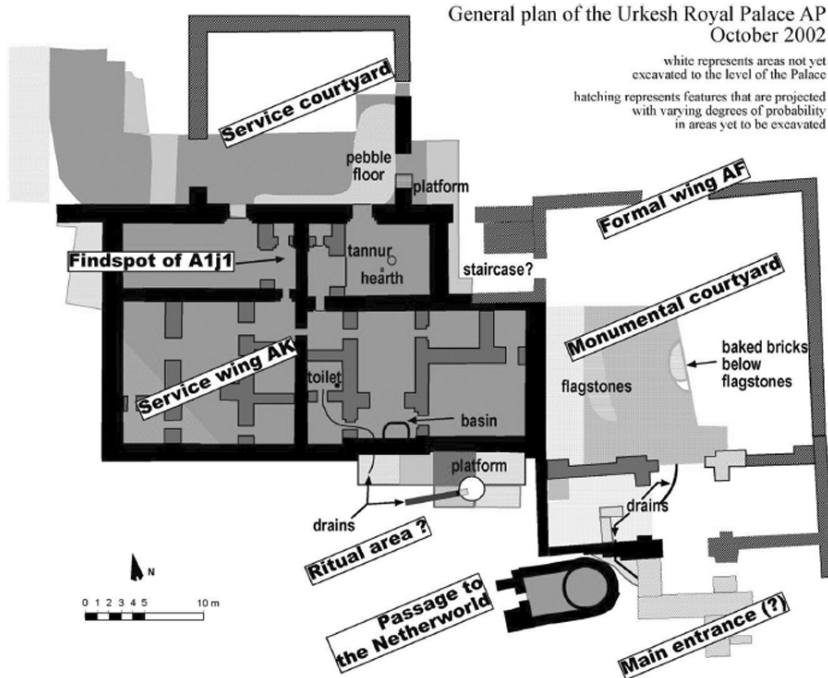




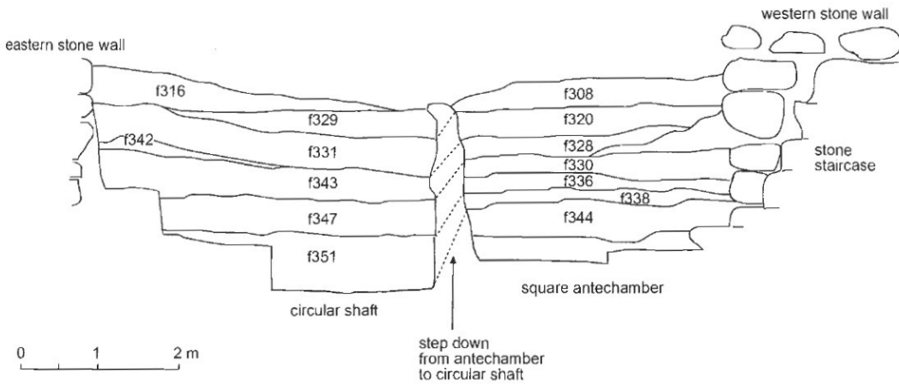
**Obr. 18.** Rekonštrukcia chrámovej terasy v Urkeši  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 2005: 49, obr. 3)



**Obr. 19.** Podzemná štruktúra v Urkeši  
(prebraté z Collins 2004: 54)



**Obr. 20.** Pôdorys paláca v Urkeši s podzemnou štruktúrou a platformou (prebraté z Buccellati 2003: 47, obr. 2)



**Obr. 21.** Východozápadný prierez podzemnou štruktúrou so stratigrafickými vrstvami (prebraté z Kelly-Buccellati 2005a: 65, obr. 4)



**Obr. 22.** Antropomorfná nádoba nahej ženy z podzemnej štruktúry (prebraté z Collins 2004: 55)



**Obr. 23.** Nádoba v tvare prasacej hlavy z podzemnej štruktúry (prebraté z Collins 2004: 55)



**Obr. 24.** Pečať s rituálnym motívom obetovania býka (prebraté z Kelly-Buccellati 2005b: 38, obr. 7)



**Obr. 25.** Pečatný odtlačok s motívom „etanovho“ typu z Urkeša  
(prebraté z Kelly-Buccellati 2006: 411, obr. 1)



**Obr. 26.** Staroakkadský motív „etanovho“ typu I  
(prebraté zo Steinkeller 1992: pl. 1, obr. 1)



**Obr. 27.** Staroakkadský motív „etanovho“ typu II  
(nakreslil Peter Ličko)



**Obr. 28.** Staroakkadský motív „etanovho“ typu III  
(prebraté zo Steinkeller 1992: pl. 2, obr. 7)



**Obr. 29.** Pečatný odtlačok s motívom dvojtvarného boha z Urkeša  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1995-1996: 25, obr. 9e)



**Obr. 30.** Staroakkadský motiv dvojtvárného boha  
(nakreslil Peter Ličko)



**Obr. 31.** Pečatný odtlačok s motívom postavy na vrchoch z Urkeša  
(prebraté z Buccellati a Kelly-Buccellati 1997b: 93)



---

## **EDIČNÍ RADA** MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. MUDr. Martin Bareš, Ph.D. (předseda)  
Ing. Radmila Droběnová, Ph.D.  
Mgr. Tereza Fojtová  
Mgr. Michaela Hanousková  
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.  
doc. PhDr. Mgr. Tomáš Janík, Ph.D.  
doc. JUDr. Josef Kotásek, Ph.D.  
doc. Mgr. et Mgr. Oldřich Krpec, Ph.D.  
PhDr. Alena Mizerová (tajemnice)

doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.  
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.  
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.  
prof. RNDr. David Trunec, CSc.  
doc. PhDr. Martin Vaculík, Ph.D.  
prof. MUDr. Anna Vašků, CSc.  
Mgr. Iva Zlatušková (místopředsedkyně)  
doc. Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.

## **EDIČNÍ RADA** FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.  
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.  
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.  
(předsedkyně)  
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.  
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.  
prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.

prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.  
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.  
doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.  
(tajemnice)  
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.  
prof. PhDr. BcA. Jiří Raclavský, Ph.D.

---



---

# Doklady raného náboženstva Churritov v starovekom Urkeši

Tibor Sedláček

---

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno  
v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 470

**Odpovědná redaktorka** / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

**Výkonná redaktorka** / doc. Mgr. Katarina Petrovičová, Ph.D.

**Ediční referentka** / Mgr. Vendula Hromádková

**Grafická koncepce edice a návrh obálky** / Mgr. Pavel Křepela

**Sazba** / Dan Šlosar

**Vydání první** / 2017

**Náklad** / 200 výtisků

**Tisk a knihařské zpracování** / Reprocentrum, a.s., Bezručova 29, 678 01 Blansko

ISBN 978-80-210-8753-8

ISBN 978-80-210-8754-5 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8754-2017>



#470