

5 CHTONICKÁ CHARAKTERISTIKA KUMARBIHO V CHURRITSKEJ MYTOLÓGII⁵⁷

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.⁵⁸

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.⁵⁹ 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“. ⁶⁰ 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 zhromažďujú 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, Alaluv 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.⁶¹

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 uranického rodu (porov. Hoffner 1998a: 41; 1998b: 193). Aj keď Tešupa „porodil“ Kumarbi, ten bol oplodnený uranickým Anuom, preto je on „biologickým“ otcom boha búrky (porov. Hoffner 1998a: 77, pozn. 9). Kumarbi je zase priamo označený ako „Alaluo 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 uranickými bohmi a vyhostené do podsvetia, čo je typický churritský substrát chetitských predstáv (Hoffner 1998b: 193).⁶² 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 generáčnej 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 mechanizmusom, 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 ^dLAMMA. 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 epitetom *ʿrʒ* „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,⁶³ 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:

„Chod' 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 [niebies] 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 vnadami 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 uranicým 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)⁶⁴

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 kamenného 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 poslúžil 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.⁶⁵ 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 iniciálnom 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.