

Antalík, Dalibor

Pohřební rituál ve starověké Syropalestině

Religio. 2002, vol. 10, iss. 2, pp. [171]-188

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125014>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

*Pohřební rituál ve starověké Syropalestině**

Dalibor Antalík

Soustředíme-li se na otázku, jaké Kenaanci znali a praktikovali pohřební obyčeje, musíme mít na paměti jedno: před očima nám bude vystávat vždy jen neúplná mozaika informací, které pocházejí z rozličných oblastí Syropalestiny a především z nejrůznějších historických epoch. Srazíme-li příslušná data vedle sebe na jediný bezčasový a supralokální horizont, zrekonstruujeme sice pravděpodobnou podobu nejzávažnějších částí kýženého obřadu, avšak s tím rizikem, že skutečná praxe se mohla v jednotlivých oblastech a dobách od sebe i dost podstatně lišit. Podstoupíme-li nicméně takovéto nebezpečí a budeme-li brát v úvahu pouze onen hypotetický typ, zjistíme, že rituální gesta a jejich slovní doprovody, které se ve starověkém Kenaanu pojily s úmrtím člověka a které mu bezprostředně následovaly, probíhaly asi do značné míry podobně jako v sou-

* Upravená verze přednášky „Pohřební rituál a kult předků v Kenaanu“ prosloušené 15.11. 2001 v Náprstkově muzeu v Praze v rámci přednáškového cyklu *Život po životě ve starověku* pořádaného Náprstkovým muzeem, Společností přátel starověkých civilizací a Společností česko-arabskou. Za některé dílčí podněty autor děkuje Pavlu Čechovi, diplomandu Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze.

Seznam použitých zkratk a symbolů: A = muzeální siglum předmětů uložených ve sbírkách muzea v Aleppu (Sýrie); *ARET* = *Archivi reali di Ebla: Testi*, Roma: Missione archeologica italiana in Syria 1981nn; *ARMT* = *Archives royales de Mari: Transcriptions et traductions*, Paris: Imprimerie Nationale (později: Librairie Orientaliste Paul Geuthner; dnes: Éditions Recherche sur les Civilisations) 1950nn; *CIS* = *Corpus inscriptionum semiticarum: Ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque digestum*, Paris: Reipublicatypographie 1881nn; *KAI* = Herbert Donner – Wolfgang Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften I-III*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1962-1964; ³1971-1976; *KTU* = Manfred Dietrich – Oswald Loretz – Joaquín Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, (Alter Orient und Altes Testament 24), Kevelaer: Butzon & Bercker – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1976 (2. rozšíř. vyd. pod názvem *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, [Abhandlungen zur Literatur Alt-Syriens-Palästinas 8], Münster: Ugarit-Verlag 1995); *MEE* = *Materiali epigrafici di Ebla*, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli & Seminario di Studi Asiatici 1979nn; *TM* = nálezové siglum tabulek z Tell Mardíchu (Ebly); *TSSI* = John C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I-III*, Oxford: Clarendon Press 1971-1982; ³1998; [] = nedochovaný text, případně s rekonstruovaným zněním; < > = text vynechaný původním písařem či opisovačem (tzv. haplografie).

sední Mezopotámii.¹ V určitých detailech se přirozeně odlišovaly, nicméně celkový rámec funerálního dění byl u těchto populací žijících na území tzv. Úrodného půlměsíce v zásadě shodný. Proto lze v odůvodněných situacích k rekonstrukci alternativně použít i komparativní data sumeroakadské provenience.

Když se nějaký Kenaanec ocitl na smrtelném loži, měla nad ním být patrně recitována nebo prozpěvována předepsaná zařikávání.² Jejich prostřednictvím se měli ti, kdo byli umírajícímu nablízku, ještě pokusit přicházející smrt oddálit. Nevíme, žel, přesně, zda tyto inkantace odříkával někdo z příbuzných, přivolaný chrámový kněz či profesionální zaklínač. Avšak ať již tomu bylo jakkoli, jejich terapeuticko-magický charakter je nabitelní. Novodobé bádání má k dispozici pouze jediný text tohoto typu, který pochází z ugaritských archívů z druhé poloviny 2. tis. př. Kr. (KTU 1.82). Na začátku této dosti porušené a filologicky i interpretačně tudíž v mnohém nejasné tabulky byla vzývána božstva Ba'al a Šapaš, aby zasáhla a odvrátila smrt, kterou nemocnému či zraněnému hrozil podsvět-
ný bůh Rašap (KTU 1.82:3-7):

[Za]drž, ³ Ba'ali, šípy Rašapovy, naslouchej, jak střilejí (do) ledví jeho a srdce jeho!

[] ... ústa tvá na horách, na kopcích ozvěna úst tvých.

Když běh (života) jeho ukončí⁴ roky tebou (vyměřené) [], pak (na) rty své zapomenout nedej.

- 1 Viz např. Erich Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin: Walter de Gruyter 1931; Marie-Thérèse Barrelet, „Les pratiques funéraires de l'Iraq ancien et l'archéologie: État de la question et essai de prospective“, *Akkadica* 16, 1980, 2-27; Heather Baker, „Neo-Babylonian Burials Revisited“, in: Stuart Campbell – Anthony Green (eds.), *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, (Oxbow Monograph 51), Oxford: Oxbow Books 1995, 209-220. V české diskusi viz Blahoslav Hruška, „Smrt v Mezopotámii“, in: Lubica Obuchová (ed.), *Svět živých a svět mrtvých*, Praha: Česká orientalistická společnost – Dar Ibn Rushd 2001, 90-107; Tomáš Mařík, „Vývedu mrtvé, aby pojedli živé: Vybrané otázky života s mrtvými v Mezopotámii“ in: Lubica Obuchová (ed.), *Svět živých a svět mrtvých*, Praha: Česká orientalistická společnost – Dar Ibn Rushd 2001, 108-117.
- 2 K syropalestinské „magii slova“ srov. Dalibor Antalík, „Magica Cananea: Zařikání, zlořečení a dobrořečení v předhelénistické Syropalestině“, *Religio* 9/1, 2001, 3-24.
- 3 Oproti kritickému vydání KTU, které porušené znění nerekonstruuje, restituujeme pokusně text v podobě [š]br; lexém šbr pak dáváme do souvislosti s *š-b-t, „přerušit“, „zadržet“ (srov. foín., hebr. š-b-t). Tak Gregorio Del Olmo Lete, *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Bethesda: CDL Press 1999, 374, pozn. 136; srov. Johannes Cornelis de Moor – Klaas Spronk, „More on Demons in Ugarit“, *Ugarit-Forschungen* 16, 1984, 237-250: 239.
- 4 Sporný lexém tgwlh považujeme za tvar slovesa g-w-l, jehož význam určujeme podle arab. ġawwala, „oběhnout“, „obkroužit“. Tak André Caquot – Jean-Michel de Tarragon – Jesús-Luis Cunchillos, *Textes ougaritiques II: Textes religieux, rituels, correspondance*, (Littératures Anciennes du Proche-Orient 14), Paris: Éditions du Cerf 1989, 64, pozn. 172.

Kdybys (však) proti Smrti nakupil blesky⁵ své [], já prokfikovat budu hlasem (svým):

„Šapaš, naživu zachovej! Sevři «hady», ó Ba'ali!“

[(Já) pak na]rovnám čemeřici⁶ na hlavu jeho (i) břicho krvácející...

V první řadě je z této pasáže zřetelné, jak Kenaanci metaforicky přirovnávali umírajícího člověka k tomu, koho zasáhly „šipy“ boha podsvětí. S obdobným obrazem se setkáváme i v ugaritské mytologii, kde je deifikovaná Smrt (Mōt), či ještě přesněji „Smrto(noš)“, na několika místech vyličen jako lučištník a lovec, který štve svou kořist v podobě „synů lidských“ a svými střelami ukončuje její život.⁷ V poslední tabulce tzv. Ba'alovského cyklu říká sám o sobě (KTU 1.6.II:15-19):

Já procházím a lovím (po) všech horách (až) do lůna země, / (po) pahrbcích všech (až) do nitra polí.

Hrdlo mé lační (po) synech lidských, / hrdlo mé (lační po) zástupech pozemských...

Analogická představa kenaanského vládce onoho světa se dochovala i v pozdějším epigrafickém materiálu. Ještě ve 4. st. př. Kr. byl foinickými osadníky v kyperském Kituu uctíván tzv. *Rašap hiššē* (ršp hš), „Šípový Rašap“ či volněji přeloženo „Rašap lučištník“ (CIS I.10:3 = KAI 32:3). Severozápadní Semité mu dokonce příležitostně přinášeli oběť právě v podobě šípu, patrně ceremoniálního (srov. KTU 1.90:5). Tento aspekt božského pána podsvětí potom umožnil, že mu byl v helénistickém období v rámci *interpretatio Graeca* přiřazován jako ekvivalent řecký Apollón. A ještě v hebrejském Tenaku nalezneme v poetických látkách obraz personifikované smrti (*māwet*), resp. samotného Jahva, kteří zasahují pozemšťany svými střelami (*Jb* 6,4; 16,13; *Ž* 38,3; atd.) nebo je lapají do svých sítí, osidel a léček (srov. *Ž* 18,5-6; *Př* 13,14; 14,27; atd.).⁸

5 Grafémy *brtk* uváděné v *KTU* emendujeme na *brqk*, „blesky jeho“. Tak A. Caquot – J.-M. de Tarragon – J.-L. Cunchillos, *Textes ougaritiques...* II, 65, pozn. 174; G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 374, pozn. 140.

6 Záhadný výraz *prtl* překládáme pokusně podle *piriduluš* z mezopotámských lexikálních výčtů jako „čemeřice“. Tak J. C. de Moor – K. Spronk, „More on Demons...“, 240. G. del Olmo Lete (*Canaanite Religion...*, 375) souhlasí s určením lexému jakožto botanického termínu; upesnit jej se však nepokouší.

7 Srov. Baruch Margalit, „Death and Dying in the Ugaritic Epics“, in: Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, (Copenhagen Studies in Assyriology 8), København: Akademisk Forlag 1980, 243-254; Paolo Xella, „*Imago mortis* nella Siria antica“, in: týž (ed.), *Archeologia dell'Inferno: L'aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona: Essedue 1987, 117-145. Jedná se o vcelku běžnou metaforu, na níž narážíme ještě v novověkém evropském umění. I v české literatuře nalezneme identický obraz Smrti v *Labyrintu světa a ráji srdce* Jana Amose Komenského.

8 Několik poznámek k tomuto tématu viz Klára Břeňová, „Mytologie smrti a podsvětí ve Starém zákoně ve světle kanaánských a mezopotámských pramenů“, *Theologická revue* 71, 2000, 392-397.

Zároveň je v onom prologu ugaritské tabulky *KTU* 1.82 umírající připodobněn k tomu, koho napadli mytičtí „hadi“. Hadi, resp. draci pak v mýto-poetickém světoobrazu severozápadních Semitů ztělesňovali od nejstarších historických dob chaotické síly a mocnosti zmaru, často asociované s akvatickým živlem. S touto představou se setkáváme od eblajských inkantací (*ARET* 5.1-2, 4, 16) přes marijské profetické texty (A 1968:2-3)⁹ a ugaritskou mytologii (*KTU* 1.2-3) až po foinická zaklínadla (*TSSI* III.24) a některé pasáže Starého zákona (*Ž* 74,12nn; 89,10-11; *Iz* 27,1; atd.).

Poněvadž podle kenaanského bájesloví dokázal bůh Ba'al spolu se svou družkou 'Anat zvítězit jak nad primordiálním hadem či drakem (srov. *KTU* 1.2-3), tak nad deifikovanou Smrtí, která ve většině dochovaných vyprávění zastupuje vlastního vládce podsvětí Rašapa (srov. *KTU* 1.4-6), je logické, že byl u úmrtního lože vzýván na pomoc právě on. Důvod, proč byla v této situaci zároveň evokována i sluneční bohyně Šapaš, se objasní níže: právě ji totiž v rámci představ o posledních věcech člověka severozápadní Semité považovali za průvodkyni zesnulých na onen svět.

V druhé řadě je z textu *KTU* 1.82 zřejmé, že recitování zaříkadla provázely i další, neverbální úkony. V závěru citované pasáže se praví, že zaklínáč kladl na hlavu a břicho umírajícího rostliny, jimž byla přisuzována léčivá síla. A podle následujícího obsahu této látky je jisté, že zaříkávač mohl své počínání doprovodit a umocnit navíc i provedením krvavé oběti (konkrétně se v textu jedná o obětování dvou skopců; viz ř. 8-9).

Za třetí se ze znění této látky dovídáme, že inkantace počítala i s možností neúspěchu. Pro tento případ byl Ba'al prošen, aby skonávající ani v podsvětí nezapomněl na dobrodiní tohoto boha (ř. 4-5) a zároveň byli zaříkáni démoni, kteří by mu mohli během jeho cesty na onen svět ublížit (ř. 10-30 a 38-43).¹⁰

Když tedy „došlo na nejhorší“ a nemocný či zraněný zemřel, konaly se nejprve jakési přípravy na vlastní pohřeb. V první řadě patřilo mezi povinnosti nejbližších pozůstalých bdít u úmrtního lože zesnulého či zesulé, a to až do chvíle, než byly jeho či její tělesné ostatky uloženy k poslednímu odpočinku. Kupříkladu v amorejském Mari na syro-mezopotámském pomezí se pro tuto vigílii užívalo akkadského termínu *mašxartum*. Základní význam tohoto běžného substantiva přitom odpovídá českému „hlíd-

9 V souborném kritickém vydání stále ještě nepublikovaný text; *editio princeps* viz Jean-Marie Durand, „Le mythe du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie“, *M.A.R.I. – Annales de recherches interdisciplinaires* 7, 1993, 41-61: 43-45.

10 Srov. D. Antalík, „Magica Cananea...“, 13-14.

ka“, „stráž“. Intence tohoto úkonu tedy tkvěla patrně v tom, že pozůstali opravdu „střežili“ tělesné ostatky zesnulého či zesnulé, aby nedošly jakékoli úhony a s nimi aby též zůstalo nedotčeno samozřejmě i to, co z člověka přežívá a co se ještě do okamžiku pohřbu nemůže odebrat do podsvětí. Dále musela být mrtvola pomazána olejem či natřena vonnými mastmi. Stejně tak mohla být případně pomazána i rakev, pakliže do ní byl zesnulý ukládán. Podle písemných pramenů z Mari se k takovéto onkci mohlo použít cedrového nebo hrnečnickového oleje,¹¹ podle ugaritské a foinické evidence pak balzámu s přísadou myrhy.¹² O purifikačním charakteru tohoto rituálního gesta v případě přípravy nebožtíka či nebožky na jejich poslední cestu není sebemenších pochyb.

K funerálnímu dění v Kanaanu neodmyslitelně patřily ritualizované projevy zármutku nad ztrátou blízkého člověka. Nejdůležitějším a zároveň i nejuniverzálnějším z nich přitom samozřejmě bylo obřadné oplakávání a naříkání.¹³ V syropalestinských písemných pramenech tato smuteční gesta opisovaly různé tvary zejména dvou sloves. V první řadě šlo o deverbativa kořene *b-k-j* (viz ebl., ug., aram., hebr.), který odpovídá českému „plakat“ a s nímž se setkáváme i v mezopotámské akkadštině (*bakûm*) a etiopštině (*bakaja*). Dále se jednalo o deriváty slovesa *s-p-d* (ug., aram., hebr.), jehož základní význam uvádějí slovníky ve smyslu „naříkat“, „rmoutit se“. Mohl však nabývat i sémantické hodnoty „bít se v prsa“ či „působit si bolest“ – evidentně na znamení smutku a vnitřního pohnutí. I na něj pak narážíme v některých dalších semitských jazycích: v akkadštině (*sapādum*) a v syrštině (*sefad*). Poněvadž se s těmito slovesnými tvary setkáváme v pohřebním kontextu ve většině semitských jazyků, je velice pravděpodobné, že se rituální gesta, která provázela funerální dění, institucionalizovala ještě v prehistorických dobách, tj. dokud se od sebe tyto řeči navzájem neoddělily a dokud ještě Protosemité žili pospolu v nerozlišené jednotě. I tyto filologické poznatky tedy potvrzují to, co předpokládají odborníci na pravěkou archeologii: existenciální vnímání smrti a na jeho základě se formující pohřební rituál představují antropologickou

11 Srov. Jean Bottéro v komentáři k *ARMT* 7.204; Michael Ghouti, „*Sapādum, bakûm* et la déploration à Mari“, *N.A.B.U. – Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 1991, §27, 21-23; 22.

12 Pro Ugarit srov. *KTU* 6.44:1-2. Blíže viz Paolo Xella, *I Testi rituali di Ugarit I: Testi*, (Studi Semitici 54), Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1981, 301. Pro Foiníkii srov. 1. řádek nápisu, jehož *editio princeps* publikoval Jean Starcky, „Une inscription phénicienne de Byblos“, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 45, 1969, 259-273: 262; blíže viz komentář na s. 264.

13 Srov. Mayer I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East I-II*, (Studia Pohl 12), Roma: Biblical Institute Press 1980, 434-435.

konstantu od chvíle, kdy prehistorický člověk začíná být člověkem, se vším všudy podobným dnešnímu.

Ve většině případů zajišťovali ritualizované oplakávání ve smutečním období členové rodiny a přátelé zesnulého či zesulé. Nicméně ve vyšších sociálních vrstvách bylo zvykem za tímto účelem – podobně jako v sousední Mezopotámii – najímat i profesionální provozovatelky této činnosti. Jednalo se jednak o tzv. „plačky“ (jejich původní označení bylo odvozeno od slovesného kořene *b-k-j*),¹⁴ „nařikačky“ (od *s-p-d*)¹⁵ a „kvílečky“ (od *r-z-m*).¹⁶ Narozdíl od Babylónanů a Asyřanů však Kenaanci tuto úlohu svěřovali patrně jen ženám, protože o existenci nějakých mužských „nařikačů“ a „plačků“ doposud známé texty mlčí. Ve standardních případech probíhalo obřadné oplakávání zemřelého pravděpodobně po dobu tří dnů (viz *ARMT* 4.61:9-13). Tento časový interval přitom asi odpovídal době mezi skolem a uložením nebožtíka či nebožky do země – nebo ještě přesněji mezi fyzickou smrtí dotyčného a jeho sestupem do podsvětí. Podobný údaj zná totiž i židovská pseudepigrafická literatura (viz *Závěť Jóbova* 53,7 a *Sofonjášova apokalypsa* 5,3).¹⁷ Není však vyloučeno, že při úmrtí někoho majetnějšího, kupříkladu některého ze členů královské rodiny, mohly být nařikačky najímány k rituálnímu hořekování i na podstatně delší dobu: když v 18. st. př. Kr. zemřel jeden ze synů amorejského panovníka Zimri-Li¹⁸ (viz *ARMT* 9.175), byly plačky za svou činnost odměněny teprve tři měsíce po jeho pohřbu (viz *ARMT* 25.539). Je tudíž možné předpokládat, že své angažmá obdržely na celou dobu tří měsíců.

Instituci nařikaček a plaček pak známe i z náboženské kultury starého Izraele. Jako příklad lze uvést jednu pasáž z Jeremjášova proctví (*Jr* 9,16-17.19b):

14 Viz ebl. **bākijātum* (tento titul se v eblajském písemnictví nedochoval ve fonetickém znění, neboť byl v sg. zaznamenáván prostřednictvím sumerogramů *dam ér*, resp. *dam igi*: a. dosl. „žena pláče“, resp. „žena vody očí“; sumero-eblajské glosáře ovšem uvádějí filologickou rovnici *ér = ba-ga-um /bakājum/*, „plakat“, která umožňuje rekonstrukci zpodstatněného participia); mar., akk. *bākētum* (^{mnuus.mcs}*ba-ke-tum*); ug. *bākijātu* (*bkjt*).

15 Viz ug. *mušaspidātu* (*mšspdt*).

16 Viz ebl. *rāzīmātum* (*ra-zi-ma-tum*). Srov. Jacopo Pasquali – Piergiorgio Mangiarotti, „Eblaic *rāzīmātum*, „Wailing Woman“, *N.A.B.U. – Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 1999, §7, 9.

17 Analogická „zpáteční cesta“, tj. výstup zesulého z onoho na tento svět, měla podle představ severozápadních Semitů trvat stejně dlouhou dobu: srov. třídenní cestu obyvatel podsvětí z jejich „města“ na hostinu v pozemském královském paláci podle ugaritské mytologie (viz *KTU* 1.22.II:22-26). Stejně schéma se objevuje i ve starozraelské tradici (*Oz* 6,2: „Po dvou dnech nám Jahve vrátí život, / třetího dne nám dá povstat...“) a v modifikované podobě i v novozákonní zvěsti o smrti a vzkříšení Ježíše Krista.

Zavolejte plačky, ať přijdou! / Pošlete pro moudré ženy, ať přijdou!
 Ať rychle přiběhnou a bědují nad námi, / ať z našich očí stékají slzy, / ať z našich řas
 proudí voda...
 Svě dcery učte bédování, / jedna druhou žalozpěvu...

Z tohoto starozákonního oddílu navíc – sice nepřímou, přesto však zřetelně – vyplývá, že provozování takovéto kultické činnosti asi nebylo na starověkém Předním východě považováno za cosi triviálního, nýbrž za skutečné umění a nábožensko-kulturní dovednost, která vyžadovala i „odborné“ školení.

Kromě nařikání a oplakávání zemřelého byly Kenaancům známy ještě další ritualizované projevy zármutku. Poté, co byla nejbližším příbuzným oznámena smrt jejich blízkého, měli si pozůstalí muži ostříhat vlasy (není vyloučeno že se tento příkaz vztahoval i na ženy) a oholit vousy. Dále si měli posypat hlavu příslovečným popelem a prachem. A nakonec se měli obléci do zvláštního smutečního úboru – patrně z pytloviny. Mnohem drastičtějším průvodním jevem funerálního truchlení však bylo v Kenaanu záměrné sebezraňování, tzv. autolacerace. Proto mohli být účastníci pohřební trizny označováni v ugaritštině jako *pāzjūma ġura* (*pzgm ġr*), dosl. „ti, kdo si drásají kůži“ (srov. *KTU* 1.19.IV:11 a 22). Pozůstalí si činili „smuteční zářezy“ po celé horní polovině těla: na nejrůznějších částech trupu, paží a dokonce i na obličejích. Výmluvně tuto kultickou praxi odráží jedna ugaritská mytická látka, a sice tzv. Ba'alovský cyklus, který vypráví o vítězství tohoto boha nad akvatickým chaosem a deifikovanou Smrtí (viz výše). Nicméně bůh bouře v obou zápasech svým protivníkům nejprve podléhá a poráží je teprve „na druhý pokus“. Po Ba'alově prvním střetnutí se ztělesněnou Smrtí pak mytograf líčí scénu, jak se král a otec všech bohů 'Ilu dovídá o tom, že jeho syn sestoupil do podsvětí, a jak na tuto zprávu reaguje (*KTU* 1.5.VI:11-22):¹⁸

Nato Dobrotivý 'Ilu, / jenž Laskavý je (napořád),
 sestoupil (hned) z trůnu (svého), / usadil se na podnožce / a z podnožky (až) na zem
 pad'.
 (S) náčky svoji hlavu špiní,¹⁹ / po lebce prach rozetírá, / pytlouvinou²⁰ pas si halí.

18 Srov. analogickou pasáž o bohyni 'Anat v *KTU* 1.6.I:2-5.

19 Dosl. „vylévá špinu nádků na svou hlavu“.

20 Přesný význam lexému *lpš* není znám. Téměř jistě označuje typ oděvu či látky, nicméně překlad ve smyslu „pytlovina“ je pouze konjekturální, založený na staroizraelských paralelách (viz níže). Srov. André Caquot – Maurice Sznycer – Andrée Herdner, *Textes ougaritiques I: Mythes et légendes*, (Littératures Anciennes du Proche-Orient 7), Paris: Éditions du Cerf 1974, 250, pozn. f; John C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh: T. & T. Clark 1978, 73; Simon B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry*, (Writings from the Ancient World, Society of Biblical Literature 9), Atlanta: Scholars Press 1997, 149.

Kůži kamenem si sdírá, / (i) copy (své ostrou) břitvou, / tváře si i bradu jizví.
Trojmo (do) svých paží ryje, / hrud' jako zahradu (orá), / záda (v) tři údolí (mění)...²¹

Toto mytické a velice sugestivní podání zajisté užívá básnických metafor. Nicméně podle drtivé většiny ugaritologů se v něm nade vši pochybnost zrcadlí funerální zvyklosti běžné v kenaanském kultu. Se zprávami o analogických ritualizovaných projevech zármutku se potom setkáváme i v hebrejském Tenaku. I staří Izraelité vykonávali stejná gesta, když truchlili nad ztrátou někoho blízkého: usedali na zem (*Ez* 26,16), stříhali si vlasy (*Iz* 22,12; *Jr* 16,6) a holili vousy (*Iz* 15,2; *Jr* 41,5), sypali si na hlavu popel a prach (2 *S* 1,2; *Ez* 27,30), halili se do pytlaviny (2 *S* 3,31; *Am* 8,10) a dělali si smuteční zářezy (*Jr* 16,6; 41,5; 47,5; 48,37). Některé z těchto obyčejů však začaly být v izraelském náboženství časem považovány za nelegitimní. O tom vypovídají především určité opakované zákazy židovské Tóry, v níž mj. čteme (*Lv* 19,28):

Nebudete svá těla zjizvovat pro mrtvého ani si dělat nějaké tetování...

A na jiném místě nalézáme podobnou formulaci (*Dt* 14,1):

Nebudete si pro mrtvého dělat (smuteční) zářezy, ani mezi očima lysinu...

Především se tedy teologové a kněží nejstaršího judaismu pokoušeli postavit hráz proti rituálnímu sebezraňování, které jim asi nejvíce připomínalo náboženské praktiky okolních národů, od nichž se pokoušeli v určitých ohledech radikálně distancovat.

Religionistické interpretace významu těchto ritualizovaných průvodních znaků zármutku se často orientovaly na evolucionisticky raženém výkladu náboženských daností jako „přežitků“, který přivedl do jeho klasické podoby James George Frazer. V jeho optice je prý všechny lze vysvětlovat jako atavistické pozůstatky původního magického počínání člověka.²² Toto mnohdy nevědomé východisko předznamenal jejich chápání v odborné diskusi kupříkladu jakožto záměru zmást ducha zeměleho, aby nemohl škodit živým, či výrazu rituálního sebeztožnění se zesnulým, resp. pantomimy znázorňující jeho bědný stav po fyzické smrti, ap. Ani jedinou z těchto zobecňujících hypotéz však nelze „s čistým svědomím“ aplikovat na kenaanskou oblast. Přinejmenším v dobách, z nichž pocházejí písemné zprávy o těchto pohřebních obyčejích, totiž tyto zvyklosti plní již jen funkci symbolického sebepokoření pozůstalých tváří

21 Dosl. „Trojmo stvoly paže své orá, / jak zahradu (to) při srdci, / jak údolí trojmo záda.“

22 Viz James George Frazer, „On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul“, *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 15, 1886, 64-101.

in tvář smrti. Stávají se ritualizovanou podobou všudypřítomného *memento mori*, a jestliže měly nějakou významově odlišnou prehistorii, byla patrně zapomenuta a nehrála tedy žádnou zvláštní úlohu.

Součástí funerálií mohlo v kenaanském prostředí představovat i proslovení pohřební chvalořeči na zemřelého. Kdo přesně ji měl přednést, se sjistotou neví. A pouze na základě logické dedukce lze uvažovat o tom, že se k tomuto aktu přistupovalo asi v okamžiku ukládání zemřelého do hrobu či nedlouho před ním. S analogickým fenoménem se setkáváme pouze u marijských Amorejců (viz *ARMT* 1.8:14), zatímco u ostatních severozápadních Semitů tento pohřební obyčej doložen nemáme.

V hypotetickém sledu událostí tedy v tuto chvíli postupujeme k ukládání zesnulého do hrobu. Jak z písemných pramenů, tak z výsledků archeologického výzkumu vyplývá, že v době bronzové pohřbívali Kenaanci těla svých nebožtíků výhradně do země. Kremace ani exkarnace nejsou doloženy. Teprve od konce 2. tis. př. Kr. se s nástupem doby železné začíná u některých kenaanských etnik (nejzřetelněji u Foiničanů a v jejich středomořských koloniích) praktikovat paralelně k inhumaci též spalování zemřelých.²³

Stejně jako v Mezopotámii se ovšem ani v Syropalestině nenakládalo se všemi zesnulými stejně. I při opatrování posledních věcí člověka záleželo především na jeho majetnosti, resp. na solventnosti pozůstalých. Sociálně nejslabší bývali patrně ukládáni do prosté hrobové jámy. Bohatším pak byly poskytovány rakve z vypálené hlíny, které byly elipsoidového půdorysu či půdorysu ve tvaru obdélníku se zaoblenými rohy. (Někdy mohli být nebožtíci položeni přímo na zem a přikryti jen víkem hliněné rakve.) Podobně jako na jiných místech starověkého Předního východu i v Syropalestině máme okrajově doloženy dětské pohřby v keramických nádobách. Pouze příslušníkům nejvyšší vrstvy a především členům královských rodin byly budovány prostornější hrobky. Jejich stěny přitom byly vyzdívány buď z kamene, nebo z vypálených i nevypálených cihel. V tomto ohledu stojí za zmínku především objev tří nevyloupených hrobek příslušníků eblajské královské rodiny z amorejského období (2000-1600 př. Kr.), o něž se zasloužila italská archeologická mise r. 1978.²⁴ Pouze u některých foinických dynastií z 1. tis. př. Kr. se pak

23 Piotr Bienkowski, „Some Remarks on the Practice of Cremation in the Levant“, *Levant* 14, 1982, 80-89.

24 Bliže viz Paolo Matthiae, „Fouilles à Tell Mardikh – Ébla, 1978: Le bâtiment Q et la nécropole princière du Bronze moyen II“, *Akkadica* 17, 1980, 1-52; týž, „Campagne de fouilles à Ébla, 1979: Les tombes princières et le palais de la Ville basse ouest à l'époque amorrhéenne“, in: *Comptes Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 1980, 94-118; Francesca Baffi Guardata, „La necropoli reale di Ebla

ujal zvyk pořizovat pro zesnulé panovníky monumentální bazaltové sarkofágy. Zcela evidentně však tyto vladaři napodobovali egyptské vzory. V tomto ohledu jsou asi nejznámější sarkofágy sidónských králů Tabnita a 'Ešmun-'azora II. z první poloviny 5. st. př. Kr. Svým precizním provedením jsou téměř k nerozeznání od obdobných artefaktů, do nichž byli ukládáni egyptští faraóni. Nicméně kořeny této zvyklosti lze u Foiničanů vystopovat až do 13. st. př. Kr., kdy byl v Byblu pořízen obdobný sarkofág pro nám blíže neznámého monarchu. Na přelomu 2. a 1. tis. př. Kr. jej však nechal bybloský panovník 'Ittō-Ba'al opatřit novým nápisem²⁵ a dedikovat svému zesnulému otci králi 'Aḥī-rōmovi. Francouzským archeologům se jej podařilo objevit r. 1923. Ve zmíněném epigrafu (*KAI 1 = TSSI III.4*),²⁶ který patří mezi vůbec nejstarší dokumenty zaznamenané ve foiničtině, lze číst následující zlořečící formule, jež měly odradit případné vykrádače hrobek a narušitele posledního odpočinku jejich „obyvatel“:

Tento sarkofág zhotovil ['I]ttō-Ba'al, syn 'Aḥī-rōma, král Byblu, pro svého otce 'Aḥī-rōma jako věčné místo jeho odpočinku. Kdyby pak (nějaký) král mezi králi neb místodržící mezi místo<dr>žícími neb velitel vojska povstal (proti) Byblu a odkryl (víko) tohoto sarkofágu, nechť ochabne žezlo jeho pravomoci (a) převrhne se trůn jeho vlády a nechť klid se vytratí z Byblu! A (pokud jde o) něj (tj. narušitele), nechť nápis jeho je vymazán ostřím rydla!²⁷

Faktem při tom všem zůstává, že pokud jde o nálezy funerální architektury, Syropalestina zůstává, v porovnání s výše zmiňovaným Egyptem, jen jeho hodně „chudou příbuznou“.

nel periodo paleosiriano“, in: Paolo Matthiae – Frances Pinnock – Gabriella Scandone Matthiae (eds.), *Ebla: Alle origini della civiltà urbana. Trent'anni di scavi in Siria dell'Università di Roma «La Sapienza», Roma, Palazzo Venezia*, Milano: Electa 1995, 180-187.

- 25 Původní epigraf zaznamenaný v pozdní verzi tzv. pseudo-hieroglyfického foinického písma tak – až na několik nepatrných stop – zcela zmizel a jméno původního „obyvatele“ sarkofágu zůstává zahaleno tajemstvím. Blíže viz M. Martin, „A Preliminary Report after Re-Examination of the Byblian Inscriptions“, *Orientalia N.S.* 30, 1961, 46-78.
- 26 *Editio princeps*: René Dussaud, „Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Aḥīram, roi de Byblos“, *Syria* 5, 1924, 135-145. Starší a většinou neúplně převody do češtiny viz Miloš Bič, *Palestina od pravěku ke křesťanství III*, Praha: Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze 1950, 277; Sabatino Moscati, *Foiničané*, Praha: Orbis 1975, 48; Jan Heller, „Achíram“, in: Jiří Prosecký (ed.), *Encyklopedie starověkého Předního východu*, Praha: Libri 1999, 15.
- 27 Poslední slovo epigrafu je interpretačně nejisté: lexém *šbl* označuje s největší pravděpodobností rytecký nástroj, jehož jméno možná etymologicky souvisí s hebr. *šibboleť*, „větvička“, „klas“. Srov. Jacob Hoftijzer – Karel Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions II*, (Der Nahe und der Mittlere Osten 21), Leiden: E. J. Brill 1995, 1101.

Hroby a hrobky mohly být zakládány buď přímo pod podlahami lidských obydlí, nebo naopak mimo struktury obytné zástavby a velice často asi i za městskými hradbami, což archeologům značně ztěžuje práci. Do nich byla nebožtíkům a nebožkám přikládána obligátní funerální výbava. Kosterní pozůstatky zvířat přítomné v lidských hrobech patrně dokládají zvyk poskytovat zemřelému na jeho poslední cestu masitý pokrm (případně jen symbolizovaný zvířecími figurkami či rohy), který doplňovaly poživatiny uložené v keramických nádobách. Ostatní nacházené předměty (šperky, ozdoby, zbraně ap.) lze asi nejlépe interpretovat jako osobní věci, které nějakým způsobem připomínaly identitu nebožtíka. Podstatně bohatší nepotravinové dary provázely na onen svět příslušníky královské rodiny, jak o tom vypovídají kupříkladu nálezy z již zmiňované královské nekropole v Eble. Zde byl ve třech hrobových komorách, objeven skutečně majestátní inventář: pozůstatky vozů, trnů, žezel, zlatých a stříbrných ozdob, talismanů, velké množství keramických i kovových nádob atd.

Interpretace funerální výbavy se u badatelů, kteří se na obecné rovině zabývají analýzou pohřebního rituálu, rozcházejí.²⁸ Někteří se domnívají, že se jedná o předměty, které bude zesnulý potřebovat při své posmrtné existenci na onom světě. Jiní uvažují o možnosti, že ukládání částí majetku k nebožtíkům artikuluje tzv. separační, odlučovací mechanismus, jehož stopy lze detekovat ve funeráliích celé řady archaických populací. Poslední typ výkladu představuje teze, podle níž je možné předměty přidávané do hrobu interpretovat jako obětiny, které mají nebožtíky udržet v hrobovém prostoru, aby se v podobě děsivých „zombie“ nevraceli mezi živé a nemohli jim škodit. Žádné z těchto řešení však v případě Kenaanců, po pravdě řečeno, nenalézá zásadnější oporu v písemných pramenech.

Podle dobových svědectví ukládání zemřelého do země provázela řada rituálních úkonů: vylévání úliteb, přinášení krvavých i nekrvavých obětí a verbální evokace. Díky eblajské evidenci víme, že provedením této části rituálu byli přinejmenším v nejstarších dobách pověřováni klerikové zasvěcení kenaanskému vládci podsvětí Rašapovi.²⁹ A právě proto je zajímavé, že tito kněží neprováděli oběti, které by byly určené božskému pánu onoho světa, jeho družce či nějakým pomocným entitám z jeho suity. Můžeme je sice logicky předpokládat, avšak prokázat jejich konání během funerálií doposud s jistotou nelze. Komu se tedy v tuto chvíli vlastně obětovalo a kdo byl při této příležitosti vzýván? Zmiňované kultické úko-

28 Blíže viz Richard Huntington – Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge: Cambridge University Press 1979; ²1991.

29 Srov. např. „pomazaný (kněz) Rašapa adanského“ (*pa₄-šeš^a 'ra-sa-ap 'à-da-ni⁴*) v *ARET* 3.527.III.

ny byly adresovány především dříve zemřelým předkům právě zesnulého či zesulé.³⁰ A tím se dostáváme asi k nezákladnějšímu smyslu a jádru celého funerálního obřadu. Vykonání pohřebního rituálu bylo bezpodmínečně nutnou a zároveň i navýsost ožehavou záležitostí patrně proto, že teprve jeho prostřednictvím byl zesnulý „deportován“, rituálně přepraven z tohoto na onen svět. Teprve díky němu mohl – jak se praví ve foinickém epigrafu vytesaném do sarkofágu sidónského krále Tabnīta – dojít „odpočinutí spolu s duchy zemřelých“ (*KAI* 13:8 = *TSSI* III.27:8).³¹ Nejzávažnější důvod, proč byli během funerálií vzývání již zesnulí předkové a proč jim bylo obětováno, je tedy víceméně zřejmý: aby byli „dobře naladěni“ a aby mezi sebe „příznivě“ přijali nově přichozího.

Celý proces vlastního přechodu z tohoto na onen svět přirozeně i Kenaanci vnímali jako dění na jakýchsi dvou paralelních rovinách: první empiricky vnímatelné a druhé metafyzické. Na oné „pozemské“ úrovni artikulovalo představu přesunu do podsvětí pochování tělesných ostatků do hrobky, rakve či hrobové jámy, resp. uložení urny s popelem, který zůstal z těla nebožtíka po kremaci – a to se všemi náležitostmi, které jsme zmiňovali výše. Onu deportaci zkrátka zajišťovalo umístění těla, resp. urny do země či ještě přesněji pod zemský povrch. Signifikantní je v tomto ohledu již to, že nejobecnější termín pro „zemi“ a nejběžnější označení pro „podsvětí“ byly v severozápadosemitských jazycích většinou stejné:³² zpravidla byly odvozeny od kořene 'r-š (viz ug. 'arš; foin. 'arš; hebr. 'ereš; srov. aram. 'arqā, 'ar'ā'). Existovala samo sebou ještě celá řada dalších kenaanských názvů pro onen svět, ale v jejich případě se již jednalo pouze o různé opisy a metaforická vyjádření: kupříkladu „Slzavé město“, „Jáma“ ap. Shrneme-li předchozí údaje, dojdeme k relativně neproblematické rovnici: být pochován do země = sestoupit do podsvětí.

Zbývá však ještě ona druhá rovina – metafyzická. K tomu, aby se stal ze zesnulého plnoprávný obyvatel podsvětí, bylo zapotřebí přispění solárního božstva, ať v jeho mužské (Šamaš) nebo ženské podobě (Šapaš). To totiž plnilo, přinejmenším v ugaritských náboženských strukturách, jak bylo svrchu naznačeno, též roli průvodce zemřelých na onen svět, podobně jako řecký Hermés Psýchopompos. Takovéto přesvědčení přitom umožňovala archaická představa, která byla běžná nejen ve starověké

30 K Eble srov. *TM* 75.G.2334. r. III:18-IV:16; *TM* 75.G.2276. r. II:12 – v. I:11. Oba uvedené texty dosud nebyly kriticky editovány; cit. dle Alfonso Archi, „Chronologie relative des archives d'Ébla“, in: Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: Dix ans de travaux* (Actes du Colloque international, Paris, mai 1993), (Amurru 1), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations 1996, 11-28: 17-18. K Ugaritu srov. hlavně *KTU* 1.161 (viz níže).

31 Překlad celého textu do češtiny viz D. Antalík, „Magica Cananea...“, 19.

32 Stejně tomu ostatně bylo i v akkadštině!

Syropalestině, nýbrž i v Mezopotámii, Egyptě či Malé Asii: sluneční božstvo při svém každodenním oběhu okolo země putuje ve dne po obloze a v noci prochází podsvětím,³³ kam je vpuští samotný jeho vládce titulovaný v této funkci v Ugaritu jako *Rašap hāgibu* (*ršp hgb*), „Dvevník Rašap“, či *Rašap tāgiru* (*ršp tgr*), „Vrátný Rašap“. Proto může, je-li toho zapotřebí, Šapaš, resp. její mužský ekvivalent, přenést do podsvětí i ono lidskými smysly nepostžitelné, co z člověka přežívá po jeho fyzické smrti a co zajišťuje kontinuitu jeho identity.³⁴ Na mytologické rovině tuto víru ilustruje část proslovu deifikovaného Smrtonoše Mōta z ugaritského Ba‘alovského cyklu, která líčí sestup boha bouře do říše mrtvých slovy (*KTU* 1.6.II:21-25):

Já uštvál jsem Velkomocného Ba‘ala,
já nachystal jej <jako> jehně pro svá ústa,
jako kůzle pro zející svůj chř<tán>.
On odnesen byl Svítilnou bohů Šapaš,
Sžihající mocí nebes, do rukou božského Mōta...³⁵

Z této bájeslovné pasáže by se mohlo zdát, že k oné deportaci docházelo zcela samozřejmě, automaticky. Nicméně na rituální úrovni tomu tak bezpochyby nebylo: kýžený přechod se mohl uskutečnit teprve poté, co k tomu bylo sluneční božstvo během pohřebního rituálu správně vyzváno a co byla tato jeho část řádně dokončena.

V podsvětí se pak onomu z člověka přeživšímu dostávalo nové podoby, která byla patrně vnímána jako neodmyslitelná nositelka totožnosti jednotlivce v postmortální dimenzi, či zjednodušeně řečeno, jako „náhražka“ pozemského těla. V ní se dotyčný připojil ke svým již zemřelým předkům a stal se z něj tzv. *rapi’u ‘aršī* (*rp’u ‘arš – ug.*), „podsvětný duch“,

33 Blíže viz John F. Healey, „The Sun Deity and the Underworld: Mesopotamia and Ugarit“ in: Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, (Copenhagen Studies in Assyriology 8), København: Akademisk Forlag 1980, 239-242.

34 Jak a zda vůbec toto „neuchopitelné“ Kenaanci sami označovali a prostřednictvím jakých symbolů a reprezentací tuto ideu artikulovali, přesně nevíme. Rozhodně však ne představou „duše“, jejíž existenci původně úzce spojovali s dechem, a kterou tudíž považovali za smrtelnou – stejně jako tělo (srov. *KTU* 1.18.IV:24nn). Teprve v helénistickém období se zde začíná rozvíjet koncepce duše přežívající zánik fyzické složky jednotlivce. Jedinou výjimku potvrzující pravidlo nalezneme v předhelénistické éře v tzv. Panammu(w)ově nápisu z 8. st. př. Kr. (srov. *KAI* 214:17-22 = *TSSJ* II.13:17-22). Blíže viz Michael C. Astour, „The Nether World and Its Denizens at Ugarit.“ In: Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: Papers Read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, (Copenhagen Studies in Assyriology 8), København: Akademisk Forlag 1980, 227-238: 227-228.

35 K interpretaci závěrečné věty viz především Nicolas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*, (The Biblical Seminar 53), Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 85, pozn. 65.

„podsvětný rapi'jec“ (viz též foín. *rapo'*; hebr. *rāpā'*).³⁶ Nic konkrétnějšího o průběhu této metamorfózy do podoby jakéhosi temného netělesného „stínu“ původního jedince z masa a kostí ovšem nevíme. S jistotou můžeme konstatovat pouze kenaanskou víru v to, že teprve po řádném přechodu do podsvětí začínají zesnulí plně participovat na posmrtné existenci, která je zrcadlovým odrazem bytování pozemského: mohou „jíst“, „pít“, „cestovat na vozech“ a dokonce i zasahovat ze svého „druhého břehu“ do dění ve světě živých.³⁷

Díky ugaritskému písemnictví se dochoval relativně podrobný záznam verbálního doprovodu této vrcholné části funeriálu s několika doplňujícími instrukcemi o obětních aktech (KTU 1.161).³⁸ Jde o jediný dokument tohoto typu pocházející ze starověké Syropalestiny. Líčen je v něm pohřební *rite de passage*, jímž byl kulticky „odeslán“ do podsvětí místní panovník Niqmaddu III. (zemř. cca 1220 př. Kr.), nástupce 'Ammiṭtamra III. a předchůdce 'Ammu-rapi'ho III. Celá tabulka je v záhlaví uvedena slovy: „Zápis ‚obřadu stínů““ (ř. 1). Zda byli těmito „stíny“ (*zillūma*) míněni během rituálu vzývání předkové tohoto ugaritského vladaře či zda hledat v nadpisu pouze narážku na denní dobu (podle kontextu by šlo patrně o soumrak), v níž se měl pohřeb konat, se zatím nepodařilo spolehlivě určit. Vlastní text začíná evokací rapi'jcu z královské dynastie, jejichž sbor je označen patrně podle jejího legendárního zakladatele jako „Společenstvo Didānovo“ (KTU 1.161:2-12):

Volání jste, rapi'jci pod[světní,] / vzývání jste, (vy ze) společenstva Di[dānova!]

Volán je rapi[']jec] 'Ulkān, volán je rapi[']jec] Tarumān,

- 36 Etymologie tohoto speciálního označení obyvatel onoho světa není jednoznačně stanovena. Není však vyloučeno, že ji lze odvozovat od slovesného kořene *r-p'* (viz ug., foín., hebr., aram.), „(vy)léčit“, „(za)chránit“, ap. V tom případě by se v tomto sémantému ozývala myšlenka ochranné funkce obyvatel podsvětí vůči živým a představa jejich blahodárného působení.
- 37 Se stopami představ o „aktivním životě“ obyvatel podsvětí se okrajově setkáváme i v biblickém podání (srov. *I S* 28; *Iz* 14,9). Nicméně ve většině zmínek na toto téma redaktori hebrejského Tenaku polemicky zdůrazňovali spíše jejich nemožnost (srov. *Iz* 26,14; *Ž* 88,11nn; atd.).
- 38 Z recentních studií viz zejm. Pierre Bordreuil et al., *Une bibliothèque au sud de la ville: Les textes de la 34^e campagne (1973)*, (Ras Shamra-Ougarit 7), Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations 1991, 151-163; David Toshio Tsumura, „The Interpretation of the Ugaritic Funerary Text KTU 1.161“, in: Eiko Matsushima (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium of the Ancient Near East – The City and Its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 1993, 40-55; Jehad Aboud, *Die Rolle des Königs und seiner Familie nach den Texten von Ugarit*, (Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 27), Münster: Ugarit-Verlag 1994, 100-120; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit...*, 430-441; G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion...*, 192-198.

volán je Sidān-Radā[n], volán je Tar ..., voláni jsou rapī'jci (dob) minulých.
Voláni jste, rapī'jci podsvětní, / vyzívání jste, (vy ze) společenstva Didānova!
Volán je král 'Ammittamru, volán je i král Niqmaddu!

Po oslovení ducha Niqmaddova otce a nakonec i právě zesnulého krále samotného následuje v textu výzva k obřadnému hořekování nad nebožtíkem (KTU 1.161:13-17):

Trůn Niqmaddův nechť je oplakáván / a nechť slzí se (nad) podnožkou jeho nohou!
Před ním nechť pláče stůl královský / a své slzy polyká: / Běda, běda, (třikrát) běda!³⁹

Nářky vzápětí střídá vyzívání bohyně Šapaš v její roli průvodkyně zemřelých do podsvětí (KTU 1.161:18-26):

Klesni,⁴⁰ Šapaš, / klesni jen, Svicne veliký, / (a) na něho (tj. Niqmadda), Šapaš, zavolej:
„Za svými pány ze svého trů<nu>, / za svými pány (do) podsvětí sestup, / (do) podsvětí sestup a zapadni (v) prach!“
Hlubina⁴¹ Sidān-Radānova, hlubina Tara ..., hlubina rapī'jců (dob) minulých, hlubina krále 'Ammittamra, nechť hlubinou je i krále Niqmadda!

Po tomto klíčovém okamžiku evokace v textu následuje noticka o sedmerém obětování ptáčat, určených pravděpodobně oslovovaným rapī'j-cům, a celý obřad je zakončen dobrořečením na adresu nově nastoleného následníka trůnu (KTU 1.161:31-34):

Pokoj, pokoj 'Ammu-ra[pi'mu,] / pokoj synům jeho!
Pokoj Tarrijelli, / pokoj dcerám jejím!
Pokoj Ugaritu, / pokoj branám jeho!

V případě, že se vše odehrálo bez komplikací a že se nebožtíku či nebožce dostalo kýženého „odpočinutí spolu s duchy zemřelých“, se dostáváme k posledním okamžikům funerálního dění. Rituální gesta prováděná pozůstalými byla zakončena dvěma důležitými akty.

39 Dosl. „Běda a běda béd!“

40 V případě kontroverzního lexému *'išṭn* se přikláníme k těm badatelům, kteří jej dávají do souvislosti s hebrejským kořenem *š-w-ḥ* „propadat se“, „svažovat se“. Tak Theodore Joseph Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta: Scholars Press 1989, 22-23; Steve A. Wiggins, „Shapsh, Lamp of the Gods“, in: Nicolas Wyatt – Wilfred G. E. Watson – Jeffery B. Lloyd (eds.), *Ugarit, Religion and Culture: Proceedings of the International Colloquium on Ugarit, Religion and Culture, Edinburgh, July 1994. Essays Presented in Honour of Prof. John C. L. Gibson*, (Ugaritisch-Biblische Literatur 12), Münster: Ugarit-Verlag 1996, 327-350: 345; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit...*, 437, pozn. 34.

41 K převodu na ř. 22-26 stereotypně se opakujícího *ṭḥ* ve smyslu „hlubina“ viz Serena Maria Cecchini, „*ṭḥ* in KAI 2, 3 e in KTU 1.161:22ss“, *Ugarit-Forschungen* 13, 1981, 27-31. Badatelka překládá podle významu identického lexému ve foiničtině jako *soterraneo*.

První z nich spočíval ve vztyčení stély (ug. *sikkanu*; foin. *maššēbōt*; srov. hebr. *maššēbâ*) na paměť zesnulého. Především z foinického (a později i punského) prostoru⁴² máme dostatek archeologických dokladů o tom, že bývala opatřena většinou jen krátkým nápisem zmiňujícím však pravidelně jméno pochovaného.⁴³ Jako příklad epigrafu tohoto typu lze uvést text zachycený na náhrobku nalezeném v kyperském Kitiu, který začíná slovy (*CIS I.59:1-2*):

(Náhrobní) stéla (vztyčená) mezi živými pro 'Abd-'Ešmuna, syna Milk-jatonova...

Zbudování takového funerálního monumentu tedy mělo komemorativní funkci: jeho prostřednictvím měla být zachována památka „jména“ (srov. 2 S 18,18) toho, kdo zemřel, „mezi živými“. Porozumět této intenci přitom lze jen v širším kontextu archaického semitského myšlení. Jméno nějaké osoby nebo i pojmenování nějaké věci totiž bylo ve starosemitské optice považováno zhruba za totéž, co pozdější tradice evropské filozofie označuje jako esenci, resp. podstatu. Udržovat památku jména mrtvého tedy znamenalo prakticky totéž, co udržovat „při životě“ jeho „podstatu“. Není vyloučeno, že později, v helénistickém období, měl Filón z Byblu na mysli právě náhrobky opatřené jménem zesnulého, když hovořil o „duši obdařených kamenech“ (řec. *lithei empsychoi*)⁴⁴ – a nikoli nevytvárněné idoly, jak se má většinou za to. Jak ve foiničtině, tak v aramejštině tohoto pozdního období se totiž jako technické termíny pro posmrtnou stélu vyskytují mj. i sémantémy *napš* (foin.), resp. *napšā* (aram.), kterých se ve stejnou dobu užívalo i ve významu „duše“ či „osoba“. Jaký konkrétní vztah mezi takto opatrovaným „jménem“, resp. „podstatou“ zesnulého ve světě živých a jeho novou „rapi'jskou“ podobou v říši mrtvých ovšem severozápadní Semité předpokládali, nám, žel, zůstává zcela utajeno. Na každý pád se však vztyčení náhrobní stély ve finále pohřebního ri-

42 Blíže viz Maria Giulia Amadasi Guzzo – Vassos Karageorghis, *Fouilles de Kition III: Inscriptions phéniciennes*, Nicosia: Ministry of Communications – Department of Antiquities 1977, 48-103; Ingrassia Anna Maria Bisi, *Le stèle puniche*, Roma: Università di Roma 1967.

43 Případně mohly být jménem nebožtíka označeny i sarkofág (viz výše) či urna s jeho popelem. O této poslední zvyklosti svědčí nález jedné z nich, který lze datovat do 8. st. př. Kr. Místo objevu není známé, nicméně důvodně lze uvažovat o Sidónu či jeho okolí. Překlad příslušného nápisu ve foiničtině zní: „Gerat-Milk, kněz<ž>ka 'Aštarty churrijské, (její) kosti, jež (zde) zanechal 'Itō-Ba'al. Necht je (pro) ni nařikáno!“ *Editio princeps*: Émile Puech, „Un cratère phénicien inscrit: Rites et croyances“, *Transeuphratène* 8, 1994, 47-73.

44 Eusebios z Kaisareje, *Euangeliké proparaskeué* 1,10,23. Srov. M. C. Astour, „The Nether World...“, 228.

tuálu stávalo zároveň i prvním aktem, který měli pozůstalí vykonat v rámci kultu předků.⁴⁵

Druhý závěrečný úkon představovalo – přinejmenším v nejstarších dobách – pomazání pozůstalých olejem. V eblajském písemnictví se pro takovou onkci užívalo jinak běžných sumerogramů *i-giš-sag*, dosl. „olej (na) hlavu“ (ve funerálním kontextu viz např. *MEE* 2.1. v. III:1-IV:12; 10.20. r. I:16-II:14; atd.).⁴⁶ Díky tomuto obřadnému gestu se nejbližším zemřelého, kteří přišli do styku s tělem mrtvého a kulticky se tak poskvřnili, dostalo potřebné rituální očisty.

A na závěr jednu hypotézu. Po celou dobu jsme předpokládali, že vše probíhalo tak, jak se sluší a patří. Avšak někdy tomu tak samozřejmě být nemuselo. Pokusme se tedy ještě stručně podívat i na opačnou variantu: bez řádného pohřbu by se situace kenaanského nebožtíka či nebožky asi značně zkomplikovala. Co by v tomto případě nastalo, nám dostupné prameny sice nikde neuvádějí výslovně, nicméně není vyloučeno, že můžeme předpokládat podobnou tragédii, jakou by totéž přivodilo starověkému Asyřanovi či Babylónanovi.⁴⁷ Patrně by se stal jakýmsi bezprizorním „fantómem“, který nemá své domovské právo ani na zemi ani v říši mrtvých a bloudí kdesi na jejich pomezí. Za takovou hraniční oblast mezi tímto a oním světem, za jakési „předsálí“ skutečného zásvětí přítom ve světovém obrazu Kenaanců platila poušť.⁴⁸ A byla to bezpochyby právě jejich neustálá a velice intenzivní zkušenost s vyprahlou pustinou, co je vedlo k tomu, aby o ní v básnických metaforách hovořili jako o *šadū šahli mōti* (*šd šhl mt*), „Pláních břehů smrti“ nebo jako o *'arsu dabiri* (*'aršdbr*), „Zemi moru“.⁴⁹ Ze stejného důvodu z ní ve svých představách udělali učí-

45 Ke kultu předků v předhelénistické Syropalestině viz zejm. Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Alter Orient und Altes Testament 219), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag – Kevelaer: Butzon & Bercker 1986, 139-236; Theodore Joseph Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, (Harvard Semitic Monographs 39), Atlanta: Scholars Press 1989, 5-98; Brian B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen: J. C. B. Mohr 1994, 14-138; Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden: E. J. Brill 1996, 153-177.

46 Srov. A. Archi, „Chronologie relative...“, 18.

47 Blíže viz Jean Bottéro, „Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des revenants“, *Zeitschrift für Assyriologie* 73, 1983, 153-203.

48 Srov. Nicolas Wyatt, „Sea and Desert: Symbolic Geography in West Semitic Religious Thought“, *Ugarit-Forschungen* 19, 1987, 375-389; 385-387 a 389.

49 Srov. *KTU* 1.5.V:18; 1.5.VI:6; 1.6.II:19. Blíže viz Gregorio del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*, (Institución San Jerónimo Fuentes de la Ciencia Bíblica 1), Madrid: Ediciones Cristiandad 1981, 535; P. Xella, *Imago mortis nella Siria antica...*, 131 a 139. Podobně se i v *Jr* 2, 31 hovoří o poušti v paralelismu s obratem „země temnot“, tj. podsvětím.

néné rejdiště nejrůznějších démonů. Ono přeživší z nepohřbeného člověka by tedy asi – jsou-li naše úvahy správné – skončilo právě v takovémto „předpekli“ jako věčně bloudící fantóm, který by představoval ohrožení a potenciální nebezpečí pro svět živých.

RESUMÉ

Rituel mortuaire en Syro-Palestine antique

Comme dans l'histoire des religions en général, l'éclairage des textes est indispensable pour saisir des comportements religieux. Mais il faut souligner combien les textes relatifs à la mort sont elliptiques dans la littérature cananéenne, et une adéquation entre les données de l'archéologie et les interprétations des textes est rarement atteinte: les réflexions relèvent donc plus de l'hypothèse ou de la suggestion que de certitudes. Malgré tout on peut constater qu'à chacune des étapes de la mort correspondent chez les Sémites du Nord-Ouest des comportements religieux spécifiques. Les quatre moments du rituel funéraire sont, successivement, les suivants:

(1) D'abord on essaie éviter la mort venante chez un homme en récitant des charmes. Si la magie de la parole n'est pas efficace en cas de dieu de l'autre monde Rashap qui apporte le trépas on prononce ensuite les incantations contre l'action des démons maléfiques qui peuvent menacer le passage du défunt de la vie terrestre à l'existence posthume.

(2) Les réactions à ce moment de la mort, sont plus gestuelles qu'architecturales ou matérielles, donc sans traces archéologiques. Certaines manifestations du deuil sont citées dans les textes: on veille au chevet d'un décédé, on se lamente et on le pleure, on s'assied par terre, on répand sur sa tête de la poussière et des ordures, on porte un habit de deuil, on se rase les cheveux et la barbe et enfin on se fait des incisions rituelles.

(3) Trois jours après la mort vient le rite de l'ensevelissement proprement dit, c'est-à-dire, en termes d'anthropologie contemporaine, le moment où la société se «débarasse» du cadavre, ou, plus poétiquement en termes religieux, celui où le défunt rejoint le monde des morts, c'est-à-dire la «terre» (ougar. *'arṣu*; phén. *'arṣ*; aram. *'arqā*, *'ar'ā'*). Mais un trépassé ne devient pas un habitant de l'au-delà automatiquement. En effet, il y a un véritable processus qui transforme des êtres décédés sur terre en des «mânes» (ougar. *rapi'ū arṣi*; phén. *rapo'im*) résidants au royaume du dieu Rashap: il faut sacrifier aux «mânes» ancestraux et évoquer la divinité solaire afin qu'elle transporte l'élément survivant de l'homme aux enfers.

(4) Après l'enterrement on doit finalement accomplir encore deux devoirs. Premièrement on érige une stèle funéraire à la mémoire du «nom» (c'est-à-dire de l'essence) de défunt parmi les vivants. Deuxièmement on renouvelle la pureté culturelle des proches parents de trépassé – qui se sont souillés par un contact avec le mort – en effectuant une onction rituelle.

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1

DALIBOR ANTALÍK