

Koubková, Evelyne

Nosí orel děti? : příspěvek k porozumění mezopotámskému Mýtu o Etanovi

Religio. 2015, vol. 23, iss. 1, pp. [87]-107

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/134555>

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.

Nosí orel děti?

Příspěvek k porozumění mezopotámskému Mýtu o Etanovi

EVELYNE KOUBKOVÁ*

Mýtus (či *Epos*)¹ o *Etanovi* je akkadsky psaným textem, který se dochoval ze tří období – starobabylónského (cca 18.-16. století př. n. l.),² středoasyrského (cca 15.-11. století př. n. l.) a novoasyrského (cca 10.-7. století př. n. l.), přičemž v posledním případě se jedná o opisy tzv. standardní babylónské verze, jejíž vznik patrně sahá do kassitského období (cca 15.-12. století př. n. l.). Všechny dochované verze jsou poměrně fragmentární a o zařazení některých zlomků se stále vedou spory, jistá není dokonce ani celková délka textu. Proto bohužel většinou nelze posuzovat obsah starších verzí jinak než na základě kontextu známého ze standardní babylónské verze. Závěr příběhu se pak ztrácí v lakuně ve všech dochovaných verzích.

Kromě fragmentárnosti textu, která v oboru asyriologie nikoho příliš nepřekvapí, nastává při interpretaci tohoto mýtu další, dodnes nedořešený problém. Zdá se, že je text složen ze dvou oddělených příběhů. Přestože nakonec dojde k jejich propojení, je poměrně volné a pro nejednoho badatele silně neuspokojivé. Slovy Michaela Haula:

* Původní verze tohoto článku vznikla za účelem prezentace na religionistické *Studentské vědecké konferenci* v Telči (30. 5. 2014) a dále byla v anglické podobě představena na mezinárodní konferenci *Rencontre assyriologique internationale* ve Varšavě (21. 7. 2014), z níž se připravuje sborník u nakladatelství Eisenbrauns. Na tomto místě bych velice ráda poděkovala Barboře Sojkové a Lukáši Brychtovi, bez nichž by tento článek nevznikl, Martinu Pehalovi, bez něhož by se nikdy nevydal na cestu do Polska, dvěma anonymním recenzentům, Davidu Zbiralovi a Radku Chlupovi za cenné připomínky, a poslednímu ze jmenovaných navíc za významný vliv během mého studia, který je v tomto článku bezesporu patrný.

1 Nejen u tohoto akkadského textu se objevuje nejednotné označování. Je možné se setkat s mýtem, eposem i legendou o Etanovi. Někdy je látka takto nejednotně označována dokonce tímž badatelem, jak o tom svědčí např. název monografie Michaela Haula *Das Etana-Epos: Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*. Já budu v této práci používat pojem mýtus, protože se domnívám, že žánrové oddělení eposu je silně zakotvené v tradici řecké antické literatury. Pojednávaný text se od představy homérského eposu liší v mnoha ohledech a od samotných Mezopotámců nemáme jedinou indicii, která by takovému žánrovému oddělení napovídala.

2 Všechna data uvádím podle tzv. střední chronologie, uznávané většinou odborníků. Viz např. Marc van de Mieroop, *Dějiny starověkého Blízkého východu: Okolo 3000-323 př. Kr.*, Praha: Academia 2010, 17.

Základní a dodnes nerozřešený problém interpretace Eposu o Etanovi představuje jeho dvojjmenná struktura. K vyprávění o Etanovi, který byl bohy dosazen coby první král lidí, musel zápasit o zajištění kontinuity svého rodu, a proto nakonec vzlétl do nebe k Ištar, se přimyká vyprávění o hadovi a orlovi, v němž had a orel společně obývají tentýž eufratský topol a uzavřou spojenectví, které je lstivě využito orlem, jenž je nakonec sám přemožen a uvržen za trest do jámy. Orlův bídný stav poskytuje důvod k tomu, aby orel vynesl Etanu do nebes, poté co ho zachrání. Tak dojde k propojení obou příběhů. Jinak se však zdá, jako by stály vedle sebe zcela bezdůvodně. Nebo snad jejich spojení odpovídá nějakému hlubšímu mýtickému významu, jenž nám uniká?³

Dosavadní výklady tohoto mýtu nepovažují za příliš uspokojivé.⁴ Objevilo se několik zvláštních, přesto však opakovaně citovaných návrhů, například alegorický výklad Etanova letu coby mystického výstupu duše u Simona Parpoly⁵ či pojmání orla a hada jako totemických symbolů podle Helmuta Freydanka.⁶ Tyto interpretace sdílejí snahu vyložit mýtus tím, že ho autor převede na něco jiného, na problém jiného řádu, který stojí vně samotného mýtu. Tak například H. Freydank obohacuje mýtus o téma totemických klanů, které se domnívá, že v něm nalezl. Z mého hlediska tím ale naopak vnáší do mýtu zcela vnější prvky, jimiž některé jeho motivy překrývá. Navíc z celého mýtu analyzuje pouze pasáž týkající se orla a hada a nijak se nesnaží ji usouvztažnit s příběhem Etany. Interpretace jiných autorů se naopak zabývají především Etanou a jeho cestou za rostlinou zrození, přičemž orel slouží jen jako nutný prostředek k dosažení tohoto cíle a jeho potyčka s hadem je zmíněna jako pouhé vypravěčské pozadí bez zvláštního významu.⁷

3 Michael Haul, *Das Etana-Epos: Ein Mythos von der Himmelfahrt des Königs von Kiš*, Göttingen: Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen 2000, 49.

4 Stručný přehled poskytuje M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 64-74.

5 Simon Parpola, „The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy“, *Journal of Near Eastern Studies* 52, 1993, 161-208: 195-199.

6 Helmut Freydank, „Die Tierfabel im Etana-Mythus: Ein Deutungsversuch“, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 17, 1971, 1-13.

7 Např. Reinhard Bernbeck, „Siegel, Mythen, Riten: Etana und die Ideologie der Akkad-Zeit“, *Baghdader Mitteilungen* 27, 1996, 159-213: 174-175, nazývá část o orlu a hadovi „pohádkou“. Již zmíněný S. Parpola sice zdánlivě rozebírá obě části mýtu a propojuje je, ale za cenu toho, že podle něj strom, na němž se zvířata usídlí, reprezentuje Etanu, zatímco orel a had jsou aspekty jeho duše ve vzájemném konfliktu. Neshoda mezi zvířaty tedy představuje Etanovu morální pokleslost. Parpolova interpretace nestaví obě části mýtu na stejnou úroveň, neboť jednu převádí na druhou, a k tomu navíc celý mýtus převádí na něco vnějšího („lidský pád“ a „mystický výstup duše“). V neposlední řadě autor v tomto článku užívá paralely (především z židovské mystiky, ale i z mnoha jiných kultur), které jsou obsahově poměrně vzdálené, ale zároveň si v některých případech kladou potenciální nárok na genetickou souvislost, kterou nelze potvrdit ani vyvrátit. Celý tento argumentační postup pokládám za krajně nevhodný. S. Parpola, „The Assyrian Tree of Life...“, 197-199.

Některé výklady se opírají o paralely z jiných mezopotámských látek, k čemuž se podrobněji vrátím níže (především v kapitolách „Etanův let“ a „Král Etana“). Poměrně rozsáhle rozpracované jsou také paralely k *Mýtu o Etanovi* nalézané v pohádkách a často zmiňovaná je i paralela v řeckém *Románu o Alexandrovi (Bios Alexandrú tú Makedonos)* či epizoda z XII. knihy *O zvláštnostech zvířat (Peri zoón idiotétos)* Aeliana Claudia.⁸ Folkloristické a jiné paralely jsou nepochybně zajímavé, ale domnívám se, že výklad samotného mýtu na nich nelze zakládat. Jakoukoli komparaci by měla doprovázet především vysoká míra obezřetnosti. Dokonce i v případě paralel ze stejného kulturního okruhu je třeba nejprve usilovat o porozumění jednotlivým textům nezávisle na sobě, a teprve poté přistoupit ke komparaci, která může přinést zajímavé výsledky pro všechny porovnávané texty. Interpretace mýtu by měla začít na úrovni jeho jednotlivých verzí (což bohužel v případě *Mýtu o Etanovi* není vzhledem k jeho fragmentárnosti možné), pokračovat zahrnutím všech známých verzí daného mýtu, a teprve poté přikročit ke komparaci s jinými mýty dané kultury, případně dále k mezikulturnímu srovnávání. Na každé ze zmíněných úrovní je vždy nutné zvažovat význam jednotlivých prvků ve vztazích k ostatním prvkům zkoumaného celku, abychom se vyvarovali vyzdvihování povrchních podobností.⁹ Teprve pokud lze nalézt prvky, které si jsou podobné i svým zasazením do celkového kontextu, jejich komparace může upozornit na odlišnosti v zacházení s nimi v jednotlivých celcích (například v různých kulturách).¹⁰

Na druhé straně je tedy poznání toho, jak určitý prvek funguje v jiném kontextu, velice užitečné. Porovnávání jednotlivých verzí mýtů je vlastní strukturalistickému přístupu, který do studia mýtů uvedl Claude Lévi-Strauss (viz níže). Z jeho rozborů je zřejmé, že odlišné verze mýtů fungují ve vzájemném vztahu, jako by na sebe samy odkazovaly. Podobný princip ale uplatňovali i samotní obyvatelé starověké Mezopotámie (a nepochybně i jiných kultur), jejichž mýty na sebe často vzájemně poukazo-

8 Shrnutí těchto paralel se věnuje i Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, Praha: Academia 2010, 344-347.

9 Podobně mluví o jednotlivých celcích, v jejichž rámci prvky nabírají význam ve vzájemných vztazích, např. Christiane Sourvinou-Inwood, „Reading“ *Greek Death: To the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press 1995, 20-21. Před neobezřetným srovnáváním odlišných kultur varoval již Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené 2002, 105. Za tyto odkazy děkuji Radku Chlupovi.

10 Tento význam komparativního přístupu zdůrazňuje Wendy Donigerová pomocí metafory „psa, který nezašteká“. V rámci každé kultury existují věci, které její příslušníci vnímají jako samozřejmé, a „jejich pes“ tedy na daném místě „nešteká“. Komparace nám proto pomáhá uvědomit si právě tato samozřejmá místa, neboť je samozřejmosti zbavuje. Wendy Doniger, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, New York: Columbia University Press 1998, 33-34.

valy nejen rozvíjením podobných motivů, ale dokonce i na úrovni intertextuálních citací.¹¹ Tuto úroveň vzájemných odkazů je nepochybně vhodné brát v potaz, ale zároveň je třeba ji při analýze mýtu chápat jako další, oddělenou vrstvu významů. Dostáváme se zde na metodologicky náročnou hranici mezi udržení vnitřní koherence mýtu, který interpretujeme, a zahrnutím všech explicitních i implicitních souvislostí, které mohou evokovat jeho jednotlivé prvky. Klíčem k nalezení podobné rovnováhy může být jediné citlivost vůči zkoumanému primárnímu materiálu, pro niž se ovšem dají stěží stanovit objektivní kritéria. Některé oblíbené postupy, kterými se v dané kultuře asociace navzovaly, se dají výsledovat a mohou potom sloužit jako vodítko pro identifikaci dalších míst, na nichž je analogická asociace pravděpodobně funkční. Neméně spolehlivě mohly fungovat i jiné postupy, avšak očím badatele zůstanou skryty.

Jak už bylo naznačeno, za nejspolehlivější cestu považují interpretaci, která postupuje od komplexního rozboru menších celků k větším. K případné komparaci je proto podle mne vhodné přistoupit až poté, co prozkoumáme daný mýtus jako uzavřený celek, v němž má každá část své opodstatněné místo a význam každého prvku vyplývá z jeho vztahu k ostatním prvkům tohoto mýtu. Jejich další konotace lépe rozpoznatelné v jiných kontextech nám mohou při této vnitřní analýze pouze pomoci nalézt vztahy, které jsou v mýtu tak jako tak přítomné.

Právě zájem o mýtus jako koherentní celek a snaha propojit jeho jednotlivé části je vlastní strukturalistickému přístupu, který při výkladu *Mýtu o Etanovi* uplatnil už Geoffrey S. Kirk¹² a v návaznosti na něj později Michael Haul.¹³ Tito badatelé však při interpretaci setrvali pouze u jakéhosi náčrtu, který nerozpracovali do větší hloubky. G. S. Kirk nachází v mýtu jednoduchou opozici nahoře–dole, kterou zajímavým způsobem, ovšem na velmi malém prostoru rozvíjí. M. Haul pak vlastnímu výkladu věnuje jednu podkapitolu ve své edici mýtu o Etanovi, v níž strukturalistický rozbor propojuje s pojetím univerza. Orla a hada chápe jako představitele nebeské a pozemské sféry, jejichž spor představuje narušení harmonie kosmu. Jejich příběh koresponduje s příběhem Etany, který nakonec tuto disharmonii napraví uzdravením potrestaného orla, jenž mu na oplát-

11 Intertextualitě mezopotámských mýtů se v současné době věnuje Selena Wisnomová, která na toto téma v nedávné době dokončila dizertační práci na University of Oxford. Ukázkou její práce jsem měla příležitost poznat na konferenci *Rencontre assyriologique internationale* ve Varšavě 21. 7. 2014. Tato prezentace by měla v budoucnosti vyjít jako článek ve sborníku z této konference v nakladatelství Eisenbrauns.

12 Geoffrey Stephen Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge–Berkeley–Los Angeles: Cambridge University Press–University of California Press 1970, 125–131.

13 M. Haul, *Das Etana-Epos...*, zejm. 70–74.

ku pomůže vyřešit jeho bezdětnost.¹⁴ Ve výsledku však bohužel i Haulův výklad vyznívá jako „převedení mýtu na něco jiného“ (viz výše), konkrétně na kosmické sféry, přičemž se nedozvíme, proč zrovna jejich vztah máme v mýtu spatřovat. Oba zmínění badatelé ve svých příspěvcích sice podle mne vykročili správným směrem, ale nedá se říci, že by předložili přesvědčivou komplexní interpretaci pojednávaného mýtu.

Výklady G. S. Kirka a M. Haula mne inspirovaly k využití strukturalistického přístupu, přestože nehodlám přímo navazovat na jejich způsob interpretace. Strukturalistický přístup ke studiu mýtů bývá spojován především se jménem Clauda Lévi-Strausse;¹⁵ vyskytli se ovšem i další badatelé, kteří tuto metodu dále rozvíjeli.¹⁶ Za velice přínosné pokládám dílo Terence Turnera,¹⁷ který v rámci strukturalismu vyzdvihl důležitost narativní struktury mýtů. Jejich význam podle tohoto autora spočívá ve vzájemném vztahu synchronní a diachronní struktury, takže mýtus není možné redukovat pouze na logickou strukturu binárních opozic. Jedním z centrálních témat jeho rozboru řeckého mýtu o Oidipovi se tak stává transformace hlavního hrdiny skrze jeho vztahy k ostatním postavám, tedy motiv, který by synchronně nebylo možné zachytit, natožpak pokládat za významonosný.¹⁸ Protože mýtus je především vyprávěním, má průběh tohoto vyprávění nezanedbatelný význam; transformuje postavy, které

14 Zajímavý je i Haulův návrh pojímat příběh orla a hada jako vertikální oproti Etanově pozemské vládě jakožto horizontální. To ovšem nevysvětluje, proč se kosmos uzdraví, když Etana vykoná cestu po vertikální ose, a není vlastně ani jasné, co podobné osy v mýtu znamenají. Dále podle Haulova výkladu, jak sám přiznává, není zřejmé, proč z mýtu v určité chvíli mizí had, zřejmě nepodstatný pro další vývoj příběhu.

15 Ke shrnutí přínosu tohoto významného antropologa viz Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/1, 2009, 3-34, a id., „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse II“, *Religio: Revue pro religionistiku* 17/2, 2009, 155-183.

16 Ke kritice některých rysů strukturalistické interpretace a nutnosti tuto metodu používat s citlivostí k primárnímu materiálu viz Martin Pehal, *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A Structural Analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle and the Astarte Papyrus*, (Nouvelles Études Orientales), Bruxelles: EME 2014, zejm. 85-92.

17 Terence S. Turner, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in: Robert F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press 1969, 26-68. Pro egyptské prostředí adaptoval strukturalismus silně ovlivněný právě Terencem Turnerem M. Pehal, *Interpreting Ancient Egyptian Narratives...*

18 Zajímavé je, že podnět ke sledování přechodu Oidipa do nového stavu je obsažen v samotném mýtu, konkrétně především ve známé hádance pokládané sfingou. Oidipus musí doslova „přejít“ do další životní fáze a sociálního stavu navzdory tomu, že mu jeho otec záměrně v chůzi brání, když mu jako nemluvněti poraní nohy (odtud také Oidipovo jméno, „oteklá noha“). Metaforu, skrze niž lze příběh vykládat, nám tak mýtus sám nabízí.

v něm vystupují, kategorie, s nimiž pracuje, a ve svém důsledku i posluchače, kteří se na toto vyprávění napojují a nechají se jím unášet.

Mým hlavním záměrem v následujícím článku tedy bude interpretovat *Mýtus o Etanovi* jako konzistentní celek, a ne jako dvě nesourodé části, neboť pokládám propojení obou mýtických epizod za základní problém, s nímž se musí každá interpretace vypořádat. Pomocí modifikované strukturalistické analýzy se pokusím uvést do souvislosti prvky tohoto mýtu, které v dosavadních interpretacích zůstávaly oddělené, a ukázat, že jeho interpretace je možná na základě prvků přítomných primárně v něm samém. Komparace s jinými texty tedy zůstane mimo rámec této práce.

Průběžně budu nicméně odkazovat i na další prameny zmiňující postavu Etany a na ikonografický materiál, který tuto postavu pravděpodobně zobrazuje. Podobné zdroje mohou vrhnout na některé prvky mýtu další světlo, ale rozhodně je nepovažuji za základ své interpretace. Jejich uvedení je nicméně důležité i proto, aby měl čtenář příležitost pochopit odlišnost mého přístupu od přístupu jiných badatelů. V kapitole „Orel a had“ zapojuji do interpretace i další zdroje, které mohou podle mého názoru doplnit kontext pro porozumění konkrétních mýtům a jejich vzájemného propojení.

Je ovšem zapotřebí brát v úvahu, že i pro obyvatele staré Mezopotámie se mohl význam téhož příběhu měnit s časem nebo s osobními dispozicemi posluchače. V různých dobách do něj mohly vstupovat a nepochybně vstupovaly různé významy, některé z nich navíc zůstávaly spíše latentně přítomny a čekaly na své rozvinutí. Rozpoznat podobné nuance ale prozatím zůstává většinou nemožné vzhledem k fragmentárnosti starších verzí tohoto mýtu i našeho celkového povědomí o životě starých Mezopotámců. V neposlední řadě nevíme ani nic o kontextu, v němž byl tento mýtus vyprávěn, což značně omezuje možnosti našeho porozumění. Má interpretace tak nutně zůstává pouhým návrhem a je jen jedním z možných způsobů rozboru.

Mýtus o Etanovi

Text *Mýtu o Etanovi*¹⁹ začíná tím, že bohové pokládají základy uspořádání lidské společnosti, především hledají pro lidstvo vládcu, jehož in-

19 V tomto oddíle je nutně prezentováno mé porozumění tomuto textu, přestože se opírá o nejnovější práce. Nemá se v žádném případě jednat o objektivní popis, který bych dále upravovala na základě subjektivní interpretace. Stejně tak bych nerada používala vágní termín badatelský konsensus. Na nejspornější místa v základní linii příběhu se snažím poukazovat v poznámkovém aparátu. Textově vycházím přednostně z edice M. Haula z roku 2000 (M. Haul, *Das Etana-Epos...*) s přihlédnutím k doplňkovým studiím J. V. Kinnier Wilsona z roku 2007 (James V. Kinnier Wilson, *Studia Etanaica*:

signie dosud leží v nebi. V nejmladší, tedy standardní babylónské verzi, je tomuto úvodu navíc předřazena pasáž o založení města Kiše bohy.

Etanu zřejmě bohové vybrali jako krále, respektive podle nejmladší verze jako krále Kiše. Starobabylónská verze pak možná zmiňuje nemoc *lahbu*, která Etanově ženě patrně znemožňuje počít potomka, a tedy následníka trůnu.²⁰ Následuje fragmentární pasáž zachycující sen Etanovy ženy o rostlině zrození, *šammu ša alādi*, kterou se pro ni Etana pokusí získat.²¹

Dále se text náhle přenáší k orlu a hadovi, kteří se zabydleli v koruně, respektive u kořenů téhož stromu. Uzavírají spojenectví stvrzené přísahou, oba se ve svém hnízdě starají o mláďata a dělí se o své úlovky.²² Poté ale orel pojme zlý úmysl a pozře hadova mláďata. Když se had vrátí ke zničenému a prázdnému hnízdu, v pláči prosí o pomoc slunečního boha Šamaše, který je zároveň patronem spravedlnosti. Ten mu dá následující instrukce: had se má vydat na určené místo, kde najde mrtvého býka, a ukrýt se v jeho útrokách. Když se na mršinu slétnou ptáci včetně orla, má ho chytit za křídla, ta mu oddělit od těla,²³ zbavit ho peří a uvrhnout ho do jámy, aby tam zemřel hladem a žízni.

Tak se také stane i přes orlovy prosby, neboť had nemůže Šamašovu radu neuposlechnout, aby se neobrátila proti němu. Orel pak prosí o pomoc Šamaše, který také nemůže vzít své slovo zpět, ale slíbí, že orlovi pošle na pomoc člověka.

Zde se linie příběhů poprvé spojují, neboť oním člověkem je Etana, který v odpověď na své modlitby obdrží instrukce od Šamaše (buď ve snu nebo přímo) a nalezne orla bezmocně uvrženého do jámy. O hadovi se už text dále nezmiňuje a sleduje pouze společný příběh Etany a orla. Hlavní

New Texts and Discussions: [Alter Orient und Altes Testament 338], Münster: Ugarit-Verlag 2007). Překlady textů jsou mé, opírají se však o používané edice textů a přihlížím také k existujícímu českému překladu J. Proseckého („Legenda o Etanovi“, in: Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, Praha: Academia 2010, 337-363).

20 Jedná se o rekonstrukci J. V. Kinnier Wilsona, kterou M. Haul zpochybňuje. James V. Kinnier Wilson, *The Legend of Etana: A New Edition*, Warminster: Aris & Phillips 1985, 6 a 43. Ke zpochybnění M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 11 a 124.

21 J. V. Kinnier Wilson tento fragment nově řadí ke starobabylónské verzi, přestože dříve byla přiřazována ke standardní babylónské, tedy nejmladší dochované: J. V. Kinnier Wilson, *Studia Etanaica...*, 16-20.

22 Ve standardní babylónské, tedy nejmladší dochované verzi je vztah skutečně vzájemný – když loví orel, dává najíst hadovi a jeho mláďatům, když loví had, je tomu naopak. Oproti tomu podle starších verzí je to vždy jen had, který dává orlovi a jeho mladým. Nejedná se tedy o narušení počáteční harmonie, ale o vztah, který je už od počátku nevyrovnaný.

23 Doslova má had křídla odseknout – je zde použito sloveso *nakāsu*, resp. *nukkusu* – useknout, uříznout, oddělit. Viz Erica Reiner (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* XI/1, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 1980, 178. Obecně není zcela jasné, jak had orla přemohl.

hrdina se o orla postará, takže ten zesílí a znovu mu narostou křídla i peří. Etana od něho na oplátku žádá, aby mu pomohl získat rostlinu zrození, o níž již byla řeč výše. Proto orel nejprve neúspěšně pátrá po rostlině sám a poté vynáší Etanu do nebes. Nakolik můžeme z dochovaných tabulek soudit, absolvují společně dvě cesty do nebe.²⁴ Při prvním letu dostane Etana strach a chce se vrátit, orel ho několikrát pustí a opět zachytí v letu. Etanovi se poté zdá sen, který mu orel příznivě vyloží, a proto vzletají do nebe znovu. Tentokrát se dostávají až do nejvyššího nebe, procházejí bránu sedmi nejvyšších bohů a spatří bohyni sedící na trůnu, u jejichž nohou leží dva lvi. Ta je běžně ztotožňována s Ištarou, o níž je i v předešlém textu řeč.²⁵ Závěr se ale bohužel nedochoval.

Etanův let

Jednou z centrálních epizod tohoto mýtu je Etanův let či lety do nebe. O jeho důležitosti svědčí i prostor, který je mu věnován, a míra detailu, s níž je líčen. Orel se při obou letech Etany opakovaně táže, co vidí pod sebou, a on popisuje vzdalující se zemi a moře. Kromě toho se zachoval motiv muže letícího na orlu také v ikonografickém materiálu, konkrétně na souboru pečetiálních válečků ze staroakkadské doby, což svědčí o stáří této látky, která mohla být před vlastním zapsáním rozšířená v ústním podání.²⁶ Stejně tak *Sumerský královský seznam* zmiňuje u jména krále Etany

24 O pořadí dvou letů se vedly spory, které jsou dnes nejspíše uzavřeny. Více k tomu M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 15-23.

25 Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake: Eisenbrauns 1998, 58.

26 Samozřejmě pokud přijmeme identifikaci tohoto mýtického motivu s obrazovým materiálem. Viz Rainer Michael Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, Berlin: Walter de Gruyter 1965, 122-123. Shodou okolností se pečetičkám s mytologickými motivy, včetně motivu spjatého s Etanou, věnuje nedávny článek Tibora Sedláčka: Tibor Sedláček „The Mythological Background of Three Seal Impressions Found in Urkesh“, *Religio: Revue pro religionistiku* 22/1, 2014, 29-53. Autor se zabývá třemi otisky pečetiček z lokality Urkeš (dnešní Tell Mozan v severovýchodní Sýrii) a možnostmi jejich propojení jednak se zmíněnými staroakkadskými pečetičními válečky, jednak s mytologií, která se ve zkoumaných zobrazeních může odrážet. Na základě stylistických i obsahových souvislostí identifikuje pravděpodobný vliv civilizace jižní Mezopotámie. Bohužel osobně pokládám jím předestřenou identifikaci etanovského motivu na velmi fragmentárním otisku pečetička za poměrně nejistou, nicméně celá problematika tohoto ztotožnění je autorem dobře reflektována. Stylistickou podobnost pečetiček si netroufám posoudit. V případě starověké Mezopotámie je propojování obrazového a písemného materiálu velice metodologicky náročné, ale souhlasím s autorem, že tento fakt neznamená, že by se od podobných pokusů mělo upustit. Příspěvek Tibora Sedláčka citlivě zvažuje interpretační možnosti v této oblasti, které jsou však v daném konkrétním případě komplikovány i kombinací více kulturních vlivů a fragmentárním stavem otisků. Výsledek tak pro mne zůstává na rovině pouhé hypotézy.

i to, že vystoupil do nebes,²⁷ a snad i samotné Etanovo jméno by bylo možné vykládat jako „vystupující na nebesa“.²⁸

Cíl tohoto letu je z dochovaných pasáží poměrně zřejmý. Etana hned při prvním setkání prosí orla o pomoc s hledáním rostliny zrození, *šammu ša alādi*, a orel mu tuto pomoc přislíbí. Již předtím se navíc Etanově ženě, která patrně trpí neplodností, zdá sen o této rostlině, ale není schopna identifikovat místo, kde se rostlina nalézá. Orel po svém uzdravení hledá rostlinu nejprve neúspěšně sám a poté Etanu vynáší do nebe.

O jakou rostlinu se však jedná a proč se nachází v nebi? Často uváděná paralela se známou rostlinou v *Eposu o Gilgamešovi* není ani zdaleka přesná, neboť Gilgameš chce získat věčné mládí či nesmrtelnost, zatímco Etana, zdá se, touží po potomkovi. V modlitbě k bohu Šamašovi, stejně jako později orlovi, Etana říká:

G ₁₄ II 138 ²⁹	<i>idnamma šamma ša alādi</i>	Dej mi rostlinu zrození!
G ₁₅ II 139	<i>kullimannima šamma ša alādi</i>	Ukaž mi rostlinu zrození,
G ₁₆ II 140	<i>pilī³⁰ usuľma šuma šuknanni</i>	smaž mou hanbu, stvoř mi jméno (tj. potomka)!

I v *Mýtu* (či *Eposu*) o *Adapovi*, který bývá často s Etanou srovnávaný, se v centru pozornosti ocitá věčný život, a nikoli potomstvo, a to navíc ve formě chleba a vody života, které Adapa na radu boha Ey odmítá v domně-

27 Záznam o Etanovi na ř. 16-19 *Sumerského královského seznamu* zní: „Etana, pastýř, jenž do nebe vystoupil, všechny země zkonsolidoval, se stal králem a vládl 1560 (var. 1500?) let (e-ta-na sipa lú an-šè ba-e₁₁-dè lú kur-kur mu-un-gi-na lugal-àm mu 1,560 (var. 1,500?) i-a₅)“ (Thorikild Jacobsen, *The Sumerian King List*, Chicago–Illinois: The University of Chicago Press 1939, 80-81). Nejstarší známá verze *Sumerského královského seznamu* pochází z období Ur III. Viz Piotr Steinkeller, „An Ur III Manuscript of the Sumerian King List“, in: Walther Sallaberger–Konrad Volk–Annette Zgoll (eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien: Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden: Harrassowitz 2003, 267-292.

28 J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná...*, 337, pozn. 2.

29 Odkazy na čísla tabulek a zlomků, jednotlivé tabulky a řádky uvádím podle M. Haula ze standardní babylónské verze, není-li uvedeno jinak. M. Haul, *Das Etana-Epos...*

30 M. Haul uvádí na tomto místě *piltu*, stejně jako Jamie R. Novotny, *The Standard Babylonian Etana Epic: Cuneiform Text, Transliteration, Score, Glossary, Indices and Sign List*, (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 2), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project 2001. Oproti tomu J. V. Kinnier Wilson ve své edici *The Legend of Etana...* přepisuje *biltu*. J. R. Novotny ve svém připojeném slovníku uvádí *biltu* jako „břímě“, zatímco *piltu* podle něj znamená „hanba“. V Martha T. Roth (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* XII, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 2005, 433-434, se uvádí *piltu* pod heslem *pištu* (jedná se o hláskovou změnu v asyrštině) s významem „urážka“. V klínopisu je bohužel často problém odlišit znělé a neznělé konsonanty, v tomto případě se však významy zdají spřízněné.

ní, že se jedná o chléb a vodu smrti, tedy trest za jeho provinění. Gilgameš se pro svou rostlinu potápí na dno moře na základě instrukcí od Ūtanapištiho, hrdiny potopy, ale vzápětí o ni přichází vlastní nedbalostí, zatímco Adapa sice putuje do nebes, ale na základě předvolání bohů, poté co zlomí křídlo větru. Přestože se zde objevují podobné motivy, čímž na sebe tyto látky mohly implicitně odkazovat, v každém případě vzniká jiná variace na podobné téma. Ani jeden z paralelních příběhů tedy není dost dobře možné použít k objasnění *Mýtu o Etanovi*. Když se Etana vydává na cestu, nezdá se zcela jasné, proč by měl hledat rostlinu zrození právě v nebi, kam doletí na orlu.

V nejvyšším nebi se odehrává i poslední dochovaná scéna mýtu, která líčí hrdinovo setkání s bohyní Ištarou. Orel už dříve hovoří o tom, že poleť za Ištar, takže její ztotožnění s bohyní v poslední scéně je poměrně jisté. Kromě toho se ovšem v mýtu nachází zmínka o této bohyni již dříve, a to ve zcela jiném kontextu, než že by byla držitelkou rostliny, která usnadňuje početí potomka. V mýtickém prologu je to Ištar, která hledá krále. Jednání této bohyně by tedy snad mohlo dotvářet rámeček celého mýtu.

Král Etana

Důležitost získání potomka je silně provázaná se skutečností, že Etana je král, a potřebuje si tedy zajistit potomstvo. Může být označen dokonce jako první král či alespoň první král po potopě.³¹ Nejmladší verze textu navíc zdůrazňuje jeho provázanost s městem Kiš, kterou máme doloženu i pro mnohem starší dobu díky *Sumerskému královskému seznamu*. Titul „král Kiše“, lugal kiš, byl sám o sobě považován za velmi prestižní.³²

31 V *Sumerském královském seznamu* Etana figuruje jako třináctý král dynastie z Kiše, nicméně mnoho badatelů přijalo pohled Clause Wilckeho, který se pokusil údaje seznamu sladit s *Mýtem o Etanovi*. Ve své studii ukazuje, že dvanáct předcházejících panovníků patrně představuje personifikované metafory stavu bezvládní (např. *Kullas-sinabél*, „Všichni byli králem“, a dále vícero zvířecích jmen, např. *Kalibum*, Pes ad.). Viz Claus Wilcke, „Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit“, in: Jürgen von Ungern-Sternberg–Hansjörg Reinau (eds.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart: Teubner 1988, 113-140: 134. Tuto ideu přejímá např. Jean-Jacques Glassner, *Mesopotamian Chronicles*, Leiden–Boston: Brill 2005, 60-61. J. Prosecký diplomaticky uvádí, že „Etana byl v historicko-mytologické tradici považován za prvního skutečně významného panovníka v popotopních časech“ (J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná...*, 339).

32 Kiš nepatřil mezi nejstarší městské státy, kolem poloviny 3. tisíciletí př. n. l. však nabylo na důležitosti a jeho vládců začali významně zasahovat do svého okolí. Titulem „král Kiše“ se začali honosit mocní panovníci z různých jiných lokálních dynastií, pokud měli příležitost ho používat. Později posloužil k legitimaci moci staroakkadské dynastie (od r. 2340 př. n. l.), která měla zájem na tom, deklarovat sebe sama jako přímé

Z mého pohledu je možné odhlédnout od spekulací o Etanově pořadí v posloupnosti králů a přiznat mu namísto chronologického prvenství v držení královského úřadu především význam archetypálního, či prototypického krále, kterého jmenovali samotní bohové.

Implicitním a podle mne problematickým předpokladem je však to, že se Etana stane králem už na začátku mýtu. V prologu je totiž užitý prekativ:

A I 6	<i>[šarr]u lū re'ûšin[a...]</i>	Král nechť je jejich pastýřem [...]
A I 7	<i>[Et]ana lū i'tin'šina e[...]</i>	Etana nechť je jejich stavitelem [...]

To znamená, že není nutné pokládat Etanovo ustanovení králem za dokončené už v rámci prologu. Naopak by nám prolog mohl napovědět, co máme sledovat v následujícím vyprávění. Tomu odpovídají i další řádky, které by byly za jiných okolností matoucí:

A I 13	<i>l[ā] iškunū 'šarra' [...]</i>	(Dosud) [n]eustanovili krále.
A I 14	<i>ina ūmīšuma [lā kašrat kubšu mēnu]</i>	Za oněch dnů [se nevázala žádná čelenka, žádná koruna]
A I 15	<i>u haṭṭu uqnâ [lā šaprat]</i>	a žezlo [nebylo vykládáno] lazuritem.
A I 16	<i>lā banā kibrāti ištēniš [parakku]</i>	Nebyl postaven žádný [podstavec pro trůn] (!).

Nestal-li se tedy Etana králem již na začátku, nebo alespoň ne plně, získáváme tím vodítko pro další čtení. V prologu je to Ištar, která hledá krále. Zároveň víme, že na konci dochované části textu se Etana dostává do nejvyšších nebi, kde se setkává s bohyní usazenou na trůně se dvěma lvy u nohou, která je běžně ztotožňována s Ištar. Můžeme se tedy domnívat, že teprve na konci příběhu se mu dostává královských insignií, které do té doby ležely u boha Anua v nebi, kam míří. Celý mýtus by potom na jedné své rovině popisoval přechod Etany do nového, královského stavu, přechod, který nenastává lusknutím prstů, neboť jako jakákoli změna sociálního statusu zahrnuje určité fáze, a případně – především v mýtické či rituální rovině – i zkoušky.

Snad právě tento přechod, tedy obřad korunovace, je míněn také svátkem, který bohové ustanovují na 12. řádku první tabulky standardní babylónské verze, tedy těsně předtím, než se dozvíme na 13. řádku, že bohové

prodloužení a pokračování předsargonovské dynastie z Kiše. O Sargonovi Akkadském se dokonce tvrdilo, že před svým nástupem do úřadu sloužil jako číšník kišskému panovníku Ur-Zababovi.

dosud neustanovili krále (viz výše). Zde cituji totožnou pasáž ze starobabylónské verze, v níž se dochovala spolehlivěji:

OV-I i 5	<i>isinnam ana niši išimū</i>	Svátek určili lidem.
OV-I i 6	<i>šarram lā iškunū kalu niši epiātīm</i>	Krále (však ještě) nad vším početným lidem neustanovili.

Etanův let do nebe by potom na mýtické rovině představoval jakousi nebezpečnou výpravu, kterou musí absolvovat, aby se stal právoplatným nositelem královského titulu. Etana v ní neuspěje napoprvé, neboť se nechá odradit strachem, když ztratí zemi z dohledu. Královská funkce je především funkcí prostřednickou, neboť propojuje svět lidský a božský. Ve chvíli, kdy Etana doslova ztratí půdu pod nohama, cítí se neschopen tohoto prostředkování a vrací se na zem. Až napodruhé zvládne doletět do nebe, kde se ocitá tváří v tvář Ištaře, majestátně usazené na trůně a obklopené lvy. Ne nadarmo se ze svého snu, který předpovídá tuto scénu, budí s děsem. Přesto mu však orel vyloží sen příznivě, a tak se vydává na druhý let.

Rada badatelů vyslovila nejrůznější domněnky o tom, zda Etana na své výpravě nakonec uspěl či nikoliv. Jako argument pro pozitivní vyústění příběhu bývá nejčastěji uváděn Etanův syn Balih zmíněný v *Sumerském královském seznamu*, což se dá ovšem snadno zpochybnit nanejvýš zvláštní povahou tohoto pramene.³³ S tím souvisí i jméno tohoto syna, které je totožné s jednou mezopotámskou řekou. S opačným názorem, totiž že Etana na své výpravě neuspěje, se setkáme většinou ve starších pracích, které předpokládají jiné řazení fragmentů.³⁴ Podle něj se Etana setkává

33 Pasáž o Etanově synu na ř. 20-22 *Sumerského královského seznamu* zní: „Balih, syn Etany, vládl 400 (var. 410) let (ba-li-iḫ dumu e-ta-na-ke₄ mu 400 (var. 410) i-a₅).“ *Sumerský královský seznam* obsahuje seznam panovníků jednotlivých dynastií, mezi nimiž se mísí postavy historicky doložené a zcela mytologické (Etana, Gilgameš aj.). Udávané délky jejich vlády často čítají několik staletí a u některých panovníků jsou uvedené podobné zmínky jako u Etany, který „vystoupil do nebes“. Navíc i jednotlivé dynastie, řazené textem chronologicky po sobě, jsou často doloženy jako vládnoucí paralelně. Seznam tedy pravděpodobně sleduje ideu jediného království, které na počátku „sestoupilo z nebes“ a poté se přenášelo mezi mezopotámskými městy. Popírá tak jakékoli spory o vládu a decentralizaci země. Více k tomu např. C. Wilcke, „Die Sumerische Königsliste...“.

34 Jedná se o fragment označovaný M. Hulem jako zdroj M (K 19530 + Rm 2,454 + 79-7-8,180), který na každé straně zaznamenává jeden let. Editio princeps *Mýtu o Etanovi* uvádí opačné řazení stran tohoto fragmentu (Edward T. Harper, „Die babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbara“, *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft* 2, 1894, 390-521: 453-457), které přebrali další badatelé, především přes Stephena Langdona, „The Legend of Etana and the Eagle or the Epical Poem ‚The City They Hated‘“, *Babyloniaca* 12, 1931, 1-56: 43-52, cit. dle M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 16). Starší řazení potom užili např.

s Ištar již při prvním letu a při tom následujícím se tragicky zřítí. Jiným argumentem pro neúspěch Etanovy cesty mohou být paralely z *Eposu o Gilgamešovi a Mýtu o Adapovi*, k jejichž nepřiměřenosti jsem se vyjádřila výše. Především je třeba namítnout, že ani *Sumerský královský seznam*, ani jakékoli paralely z jiných eposů a mýtů nám řešení nemohou spolehlivě poskytnout. Namísto vnějších dokladů je podle mne třeba možné vyústění hledat ve vnitřní struktuře samotného mýtu, navzdory jeho nedostatečné zachovalosti.

Domnívám se, že cílem Etanovy cesty není pouze získat rostlinu zroelení. Získání potomka je přímo provázáno s rámcem celého mýtu, který je velice zřetelný – ustanovení Etany králem. Na počátku leží královské insignie před bohem Anuem v nebi a Ištar hledá panovníka; na konci se Etana dostává do Anuova nebe před bohyní Ištaru. Předpokládám, že tam obdrží ony insignie a ustavení království bude završeno. Získání rostliny je jen další fazetou toho, co na jiné rovině vyjadřuje získání insignií. Mění se pouze optika, skrze niž se na celý příběh díváme. Protože postava Etany prostředkuje mezi bohy a lidmi, což je nejlépe znázorněno právě jeho letem, cílem této cesty je na jedné straně božské posvěcení jeho úřadu, na straně druhé pak zcela lidské početí potomka. Bylo by dobře představitelné, kdyby v nedochovaném závěru mýtu byl Etana korunován v nebesích a po svém návratu na zem by našel svou ženu těhotnou či již se synem v náručí. Ocitnuli bychom se tak až nápadně blízko folklorním paralelám.³⁵ I když nepřijmeme tento návrh, kloním se k pozitivnímu závěru mýtu – ne kvůli jakýmkoli vnějším paralelám, ale pouze na základě jeho vnitřních souvislostí. Pokud se totiž má Etana stát králem, což mýtický prolog podle mé hypotézy pouze předznamenává, musí na své cestě do nebes uspět, a tedy získat božské požehnání pro početí nástupníka trůnu, a tím i pro svůj královský úřad.

Wolfram von Soden, „Der Sturz Etanas und des Adlers im Mythos“, *Zeitschrift für Assyriologie* 45, 1939, 77-78; E. A. Speiser, „Etana“, in: James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press 1955, 114-119: 118; J. V. Kinnier Wilson, *Etana...*, 108-118; W. Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography...*, 43-66; Benjamin Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda: CDL Press 1996, 454-457. Teprve na konci 80. let se na základě kolace zjistilo, která strana vykazuje znaky obversu, což poté potvrdil objev nového fragmentu N (K 3651 + 8578). Jako první toto nové řazení použili Henrietta McCall, *Mesopotamische Mythen*, Stuttgart: Reclam 1993 (angl. orig. 1987), 119f (cit. dle M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 18) a Stephanie Dalley, *Myths...*, 201, pozn. 23.

35 Velmi dobře shrnuté a přesvědčivé paralely bez nároku na genetickou souvislost představuje M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 75-90.

Orel a had

V tuto chvíli bychom neměli podlehnout dojmu, že výše rozebranými tématy jsme se dotkli všech významonosných součástí mýtu. Stále zbývá prozkoumat příběh orla a hada, který zabírá téměř třetinu dochovaného textu a je stabilně obsažený ve všech jeho dochovaných verzích, takže ho rozhodně není možné považovat za pouhou vypravěčskou vsuvku pro opnutí posluchačů. Jak poznamenává G. S. Kirk:

Na první pohled vypadá tato struktura neobratně a nesourodě. Především epizoda orla a hada (která, nakolik můžeme soudit z dochovaného textu, musela zabírat podstatnou část celku) se zdá stát mimo hlavní záměr mýtu, jako by byla začleněna jen jako jeden z možných způsobů, jak ukázat, že Šamaš učinil orla ochotným absolvovat cestu s Etanou. ... Nicméně těsná provázanost této epizody s Etanovým příběhem po tak dlouhé období napovídá, že je nositelem hlubšího významu.³⁶

V následující části se proto pokusím o dvojí. Za prvé je třeba ukázat, že je příběh orla a hada propojen se zbylými částmi mýtu, které máme tendenci vnímat jako hlavní. Za druhé je pak nutné poukázat na specifický význam, nesенý právě touto epizodou, což ji učiní pro celkové vyznění mýtu nezastupitelnou.

Domnívám se, že propojení s Etanovým příběhem je možné sledovat na postavě orla. Ten nejenže vystupuje jako Etanův průvodce na cestě do nebe, a hraje tak významnou roli ve velké části mýtu, ale zdá se, že je v tradici spojené s Etanou oproti hadovi i mnohem stabilnější postavou. Na základě staroakkadských pečatních válečků se totiž můžeme domnívat, že postava hada byla ve starší tradici záměnná – poměrně překvapivě – se lvem nebo psem.³⁷ Objevuje se zde motiv muže letícího na orlu, který bývá identifikován s Etanou.³⁸ Většinou jsou obklopeni vesnickou scénérií a pod nimi se nalézají dvě čtyřnohá zvířata. Nejblíže mýtu potom stojí pečatní váleček č. 701 (viz obr. 1),³⁹ který zobrazuje i strom, v jehož větších sedí orel a ve svém spáru třímá drobné zvíře (interpretované jako požírané mládě), pod stromem se potom nalézají dva lvi, z nichž jeden se předními tlapami opírá o kmen. Na žádném z pečatních válečků se nikdy had neobjevuje. Vzhledem k tomu, že jsou o několik staletí starší než kte-

36 G. S. Kirk, *Myth...*, 186.

37 Záleží na interpretaci zobrazení, nicméně většinou se hovoří o lvu.

38 Stephanie Dalley uvádí, že tato zobrazení představují jediný spolehlivě identifikovaný mytologický motiv v glyptice: S. Dalley, *Myths...*, 189. Pokud někdo tuto identifikaci neuznává, jedná se většinou spíše o metodologické stanovisko, tedy obecně o neuznání možnosti identifikace ikonografického motivu na základě mytologie, která je navíc dochovaná až z pozdějšího období. Viz Bendt Alster, „The Textual History of the Legend of Etana“, *Journal of the American Oriental Society* 109/1, 1989, 81-86: 83.

39 V Boehmerově číslování. R. M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik...*

rákoli písemná verze mýtu, není divu, že látka prošla jistými změnami. Je také dobře myslitelné, že v ústní tradici kolovalo více verzí. Jak uvádí M. Haul, proměnlivý status orlova protihráče je běžný rovněž v mnoha folklorních paralelách k mýtu o Etanovi.⁴⁰



Obr. 1. Pečetní váleček č. 701 (BM 129480) a jeho otisk.

Převzato z <http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=128087001&objectid=1399635>, [29. 6. 2015].

© The Trustees of the British Museum.

Z uvedených důvodů se nyní zaměřím na orla jako na významnějšího aktéra a zároveň spojenci jednotlivých epizod, a to konkrétně na jeho možnou symboliku. V této souvislosti je podle mne zajímavé poukázat na zmínku R. Campbella Thompsona, která pochází již z roku 1936. Ve svém přehledu nerostů doložených v akkadštině tento autor uvedl i *aban erû*, doslova kámen početí či těhotenství.⁴¹ Sloveso *erû*, které může mít v základním kmeni tyto dva uvedené významy, je zároveň homonymem sub-

⁴⁰ M. Haul, *Das Etana-Epos...*, 82. Přesto se na první pohled zdá záměna hada a lva jako poněkud krkolomná. G. S. Kirk si všímá této strukturální pozice, která může být zaujímana jak hadem, tak lvem, a dochází k závěru, že obě zvířata byla spojena se zemí či dokonce s dírami v zemi. Pro mě však jeho výklad není dostatečně uspokojující. Viz G. S. Kirk, *Myth...*, 128. Dovolím si v tomto kontextu poukázat na metaforické označení hada v *Eposu o Gilgamešovi* XI vi 314 *něšu ša qaqqarî*, „lev země“. Nemohla snad mít podobná asociace na záměnu vliv? (Číslování uvádím podle Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* I-II, Oxford–New York: Oxford University Press 2003.)

⁴¹ R. Campbell Thompson, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, Oxford: Clarendon Press 1936, 105-108.

stantiva *erû*, které znamená orel.⁴² Na tom by ještě nebylo nic tak pozoruhodného, kdybychom neměli hojné doklady tzv. orlích kamenů neboli *aetites*, užívaných pro zabránění potratu a/nebo usnadnění porodu, které jsou dobře známy od řeckých a římských antických autorů a zmiňovány jsou i v pozdějších pojednáních, až do 18. století n. l.⁴³ *Aban erî* lze překládat jako kámen početí či těhotenství nebo jako kámen orla. Snad tedy není náhodou, že se i *aetites*, orlí kameny, někdy nazývají těhotné kameny.⁴⁴

Jedná se o existující druh nerostu, lépe řečeno o geodu, která chřestí, neboť v sobě skrývá dutinu, v níž se nachází další kámen. Důvod asociace takového kamene s těhotenstvím je tedy poměrně zjevný.⁴⁵ Ovšem proč byl asociován s orlem, není vůbec jasné. Přesněji řečeno, antičtí autoři uvádějí jeden důvod za druhým, například Plinius hned tři různé.⁴⁶ Tak zjišťujeme, například že se kámen nalézá v orlím hníždě, že bez něj orlí samička nezvládne snést vejce či že se barva kamene podobá barvě orlího ocasu. Nebylo by snazší vidět za touto spojitostí podobně jako už R. C. Thompson ztracenou slovní hříčku, kterých byla akkadština na zvukové i grafické rovině plná?⁴⁷

42 A. Leo Oppenheim (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* IV, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 1958, 324-326.

43 A. A. Barb udává časové rozpětí dokladů od 1. do 18. století. Viz Alvaro Alonso Barb, „The Eagle-Stone“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13/3-4, 1950, 316-318: 316. Veškeré zmínky v podstatě navazují na antickou tradici, konkrétně na Plinia, Theofrasta a Dioskorida (viz mou pozn. 46), proto i pozdější práce užívají pojem *aetites*. K léčení kamene (včetně *aetites*) ve středověku a raném novověku srov. Nichola Erin Harris, *The Idea of Lapidary Medicine: Its Circulation and Practical Applications in Medieval and Early Modern England: 1000-1750* [PhD. thesis], New Brunswick: Graduate School 2009. A. A. Barb zmiňuje dokonce Johanna Lorenze Bausche, prvního prezidenta německé Akademie věd, který v roce 1665 o *aetites* vydal drobné vědecké pojednání v latině *De Lapide Aetite schediasma, ad modum et mentem Academiae Naturae Curiosorum congestum à Joh. Laurent. Bauschio*, Leipzig: Vitus Jacob Trescher 1665. Dle A. A. Barb, „The Eagle-Stone“..., 316, pozn. 3.

44 Mé překlady z akkadštiny jsou záměrně doslovné. Semitské jazyky ale příliš neuvžívají adjektiva, místo nich většinou tvoří genitivní spojení dvou substantiv jako v tomto případě. Kámen orla tedy není nic jiného než orlí kámen apod.

45 Marten Stol, *Birth in Babylon and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Groningen: Styx Publications 2000, 51.

46 *Naturalis historia* X,12, XXXVI,149 a XXXVII,187. Citace na základě A. A. Barb, „The Eagle-Stone...“, 316-317, pozn. 6. Další antické doklady týkající se orlích kamenů pocházejí od Theofrasta, *De Lapidibus* V, a od Dioskorida, *Materia Medica* V. Citováno dle N. E. Harris, *The Idea of Lapidary Medicine...*, 47 a 54.

47 Příklady by se dala uvést celá řada, často stála slovní hříčka dokonce v centru mýtu. Známým příkladem je mýtus *Nergal a Ereškigal*, v němž se bůh Nergal domnívá, že si jde do podsvětí pro smrt (*mūtu*), ale ve výsledku se tam jde stát mužem (*mutu*) královny podsvětí Ereškigal. V *Mýtu o Anzúovi* dokonce bůh Ninurta pomocí slovní hříčky

I kdyby zmíněné *aetites* neměly přímou návaznost na mezopotámský kámen početí, už fakt, že výraz *erû* může být dvojnásobný a že tyto dva významy mohly zaznívat i v pojmu *aban erî*, vrhá nové světlo na symboliku orla. Dokonce i nápad propojit tento poznatek s *Mýtem o Etanovi* pochází již od R. C. Thompsona. Pokud je mi ovšem známo, nikdo dosud nebral jeho stručnou poznámku natolik vážně, aby ji do výkladu tohoto mýtu začlenil.

Přítom se nejedná o motiv, který by byl *Mýtu o Etanovi* cizí. Právě naopak, víme, že cílem Etanovy cesty do nebes je získání rostliny zrození, *šammu ša alādi*. Její název je odvozen od slovesa (*w*)*alādum* – porodit.⁴⁸ Orel, jehož jméno by mohlo podle naší hypotézy souznít se slovesem *erû* – počít či být těhotná, se tak velice logicky stává průvodcem na cestě za jejím získáním. Orel tak spojuje obě části mýtu nejen jako postava příběhu, ale i na symbolické rovině.

Porušení smlouvy

Samotný příběh orla a hada, kteří spolu uzavírají spojenectví, je ve starších verzích obrazem nevyrovnaného vztahu od samého počátku, neboť orel pouze konzumuje kořist přinášenou hadem. Orlovo pohlcení hadích mláďat je tedy jen vyvrcholením jeho tendence hada zneužívat. Standardní babylónská verze oproti tomu k této vyhrocené situaci teprve dospívá. Orel s hadem se nejprve střídají v lovu a dávají vždy najíst i tomu druhému a jeho mláďatům. Jednoho dne si pak náhle orel usmyslí, že tuto vyváženost radikálně naruší, přestože ho od toho zrazuje jeho vlastní mláďe, označované jako nanejvýš moudré (*atra ḥasīsa*).

Kořenem sporu se v obou verzích stávají mláďata, což nás opět vrací k symbolice zrození, kterou jsem zmiňovala výše. Celkově se pak dá tato epizoda označit jako zobrazení vztahů mezi zvířaty. Ty jsou záměrně vyostřeny: orel je nahoře, had je dole, orel létá, had se plazí, ve starších verzích pak navíc had loví, orel pojídá. Připomeneme-li si znovu verzi známou z glyptického materiálu, i tam je opozice orla vysoko ve vzduchu či ve větvích stromu a čtyřnožce, který se může přinejlepším sápat na kmen, dobře čitelná. Lev (nebo pes) je možná také vhodnější pro zobrazení na drobném pečetním válečku nežli had.

Bytostně neharmonický vztah ze zvířecího světa si vyžádá božský zásah, a tak je orel, jenž se chtěl vyvázat z jakékoli odpovědnosti vůči hado-

hrdinně zvířetí v souboji s hrozivou orlo-í bytostí Anzúem, který bohům ukradl tabulku osudů.

48 A. Leo Oppenheim (ed.), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* I, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago 1964, 287-293.

vi a létat si volně vysoko v oblacích, naopak svržen co nejnižší, tedy do jakési jámy. Zároveň je zbaven i křídel a peří, tedy schopnosti se povznést.⁴⁹ Orel kvůli svému strašnému skutku vystupuje jako zástupce zvířecí říše v její chaotičnosti a neuspořádanosti. Jediným, kdo mu z této jámy může pomoci, je lidský král, správce řádu na zemi. Etana přichází, aby orla uvedl do domestikovaného stavu, v němž mu bude nápomocný na jeho cestě.

Tato pomoc ale není jednostranná. Cíl Etanovy cesty, získání rostliny zrození, jsem výše označila za bytostně lidskou potřebu, neboť jsem hovořila o lidském světě v opozici k božskému. Zde se ovšem stýká svět lidí se světem zvířat. Právě sexualita, těhotenství a především sám porod je animálním prvkem, který se vzpírá plné lidské kontrole. Když Etana nemůže získat potomka, obrací se nejprve na bohy. Jeho oběti a prosby ale zůstávají nevyšlyšeny. Až potom mu Šamaš poradí, aby se místo ke sféře božského obrátil ke zvířecímu světu, který zjevně v našem příběhu nemá s počítáním potomků jakékoli obtíže. Proto je poslán za zesláblým orlem, aby mu pomohl a aby skrze něj získal to, co v jeho lidském, kultivovaném světě schází.

Setkání Etany s orlem je doslova i metaforicky řečeno léčebným procesem. Etana nachází orla v tmavé jámě, bez peří a bez křídel. Ten je zde podobný nenarozenému dítěti, kterému Etana pomůže na svět. Postupné léčení, jehož jednotlivé fáze můžeme ve fragmentárním textu spíše tušit, probíhá podle starobabylónské verze sedm měsíců, v osmém je pak orel Etanou vytažen z jámy.

OV-I vi 1' [q]ässu išba't'am sebet w[arhī]

OV-I vi 2' [s]ammam warham ušēteqa
šutassu

Jeho ruku držel po sedm měsíců

V osmém měsíci (ho) nechal
vylézt z jámy

Podobný výklad této pasáže, v níž prosvítá porodní symbolika, je snad možný i v případě fragmentárnější stredoasyrské verze.⁵⁰ Počet měsíců sice neodpovídá běžné biologické zkušenosti, nicméně se sedmiměsíčním obdobím se můžeme setkat jako s dobou od chvíle, kdy je těhotenství zna-

49 Orlovo ponížení je úplné ve chvíli, kdy přijde o svá křídla a peří. Tato situace není nepodobná Ištařinu sestupu do podsvětí, kdy je zbavována odznaků své moci i veškerých šatů.

50 Jedná se o myšlenku S. Dalley, *Myths...*, 197. Nově tuto možnost zvažuje i J. V. Kinier Wilson, *Studia Etanaica...*, 22, přestože se nakonec přiklání k variantě chápat čísla zachovaná v této fragmentární pasáži jako jednotky míry, o něž povyrůstají orlova křídla během léčení.

telné, po porod a už samotné počítání měsíců bývá užíváno jako opis pro těhotenství.⁵¹

Z antropologických studií víme, že osoby pověřené léčbou určité nemoci jsou často sdružovány na základě toho, že touto nemocí dříve samy prošly, do kultů zasvěcených danému typu léčebných rituálů. Nemoc sama je iniciovala do tohoto kultu, jehož jsou nyní součástí.⁵² Na základě této logiky můžeme chápat porodní symboliku při Etanově léčení orla navíc jako svého druhu aition pro schopnost orlů pomáhat při těhotenství. Tak jako Etana vyléčil orla, bude orel napříště schopen pomáhat jiným. Orel je tedy iniciován do této léčitelské funkce svým pozdvižením z jámy, podobně jako je Etana iniciován do královského úřadu prostřednictvím svého letu. Signifikantní je zároveň i to, že před svým pozdvižením jsou orel i Etana výrazně poníženi, což odpovídá iniciačnímu schématu.⁵³

V neposlední řadě je potom vzájemná pomoc orla a Etany založena na jakési smlouvě, kterou můžeme chápat jako protipól nepovedené smlouvy mezi orlem a hadem.⁵⁴ Tato skutečnost vypovídá opět o vzájemné potřebnosti obou světů, lépe řečeno různých sfér světa jediného. Člověkem konstruovaný řád nemůže fungovat sám o sobě. Je vždy závislý na mnoha vnějších vlivech. Ať už se jedná o božský nebo o přírodní svět, je důležité s nimi ustavit vztah založený na vzájemnosti.

Závěr

V této práci jsem se pokusila o uchopení *Mýtu o Etanovi* jako celku, v němž má každá část své místo a k tomuto celku specifickým způsobem přispívá, přestože je tento pokus nutně omezený fragmentárním dochovaným textů. Je tedy dobře možné, že kvůli chybějícím částem nám velká část smyslu stále uniká.

51 Diskusi o pojetí délky těhotenství na starověkém Předním východě včetně odkazů na relevantní prameny lze najít v M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible...*, 17-26.

52 Viz např. klasický článek Victora Turnera: Victor Turner, „A Ndembu Doctor in Practice“, in: id. *The Forest of Symbols*, Ithaca–London: Cornell University Press 1967, 359-393: 362. Podobnou argumentaci je možné najít i mimo antropologický diskurs, a to v rozboru šamanské iniciace u Mircei Eliadeho. Za hodné pozornosti považují jeho stanovisko, že šamany nelze pokládat za psychicky nemocné, protože pokud prochází nějakou nemocí (ať už psychickou nebo fyzickou), teprve uzdravení z ní, tedy překonání iniciační krize, znamená jejich iniciaci do šamanství, a tedy nabytí schopnosti léčit druhé. Viz Mircea Eliade, *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*, Brno: Computer Press 2004, 152.

53 Mám zde na mysli jak ponížení doslovné, na vertikální ose (orel je uvržen do jámy, kam za ním Etana sestupuje), tak i přenesené (orlův trest i to, že se Etana musí postarat o oškubaného orla v jámě, aby se mohl stát králem). K různým prvkům obvyklým v iniciačním schématu viz M. Eliade, *Iniciace...*, zejm. 57-67, 87-89, 95-128, 146-149.

54 Podobně argumentuje i J. Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná...*, 343.

Mým hlavním záměrem bylo nalézt význam epizody o orlu a hadovi a její provázanost s celkem mýtu. Tu jsem identifikovala v možné symbolice orla spjaté s těhotenstvím, které je zároveň jedním ze základních témat mýtu. Orel se proto jeví jako ideální prostředník pro získání rostliny zrození nejen narativně, ale i metaforicky.

Mýtus tematizuje tři základní roviny a jejich vzájemné styky, totiž rovinu božského, lidského a zvířecího. Jejich harmonické propojení je nutným předpokladem pro ustavení královského úřadu, který je v mýtu zastřešujícím tématem. Etana se proto nejprve musí vyrovnat s tím, co je v lidském životě spíše animální povahy, což je vyjádřeno jeho uzdravením orla uvrženého do jámy. Tato scéna obsahuje zřetelnou porodní symboliku, a mýtus je tak možné vykládat zároveň jako aition orlovy léčebně-porodnické funkce.

Teprve potom může Etana za pomoci orla získat rostlinu zrození, ale také vylézt do nebes, v nichž ho bohové pravděpodobně korunují králem. Získává tak dvojí božské požehnání přinášející legitimitu a zároveň kontinuitu jeho úřadu. Přes všechn strach a nesnáze nakonec dokončí svou cestu, čímž prokáže schopnost prostřednické funkce, tedy schopnost být správcem ustaveného pozemského řádu, který však vždy zůstává ve vztahu k božskému i zvířecímu.

V mé interpretaci je klasická synchronní strukturalistická analýza přímo propojena s průběhem narativu, který nese významnou část celkového významu, a není tedy jen nutným rozložením synchronní struktury do diachronní posloupnosti. Právě prostřednictvím narativu, který zahrnuje vývoj jednotlivých postav a jejich vztahů, mýtus pracuje s tematizovanými kategoriemi, mezi nimiž postupně nachází soulad. Rovnováha, která je takto nalezena, působí mnohem věrohodněji a účinněji, než kdyby byla prostě deklarována, právě protože v průběhu narativu je schopna obsáhnout protichůdné pozice nahlížené z různých úhlů, k čemuž přispívá i mnohoznačnost jednotlivých prvků, které jsou v mýtu obsaženy.



SUMMARY

Does the Eagle Bring Children? A Contribution to Understanding the Mesopotamian Myth of Etana

This paper deals with the ancient Mesopotamian *Myth of Etana*. The main problem of interpretation lies in linking the different parts of the myth together. Therefore, my aim is to investigate the possibilities of understanding the myth as a whole, in which every part of the story is essential. By viewing it structurally, I present its motives as being interconnected, at the same time taking into account the development of the narrative. In my view, Etana becomes king throughout the whole myth, not just once at its beginning. Since kingship is a mediatory role, Etana has to relate himself to the godly as well as to the natural spheres. His healing of an eagle represents a new, healthy relationship with nature. I argue that the eagle is symbolically attached to the begetting of children, on the basis of wordplay in Akkadian which reminds us of the so called *aetites*, eagle stones. The eagle, a symbol of pregnancy, becomes domesticated and helps Etana acquire offspring. Their ensuing flight to heaven represents Etana's acquisition of royal insignia and at the same time of godly blessing in general. His becoming king and begetting offspring appear, in fact, to be the same turning points within the story, viewed from different perspectives. On another level, the myth can be seen as aetiological. Since the scene of Etana's healing of the eagle is loaded with birth symbolism, the eagle can become the one who helps others beget and give birth to children.

Keywords: Etana; myth; eagle; eagle stone; Mesopotamia; structuralism; word play.

Department of Philosophy and Religious Studies EVELYNE KOUBKOVÁ
Faculty of Arts
Charles University evelyne.koubkova@seznam.cz
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha 1
Czech Republic