

Martuova svatba

Alexander Nash

Katedra Starého zákona
Evangelická teologická fakulta
Univerzita Karlova

Abstract

Marriage of Martu refers to the mythological text originating from early second millennia BC from the ancient Middle East. The work is closely related to the so called Amorite migration from the west into the collapsing Sumerian civilisation. This phenomena was long considered to be the leading cause of the fall of Ur III dynasty and various other city states of the time. More recent studies point to economic exhaustion caused by protracted warfare and famine brought about by climate change and earth salinization as being greater contributing factors.

The title refers to the titular deity, who was a fictional anthropomorphic personification of the recently arrived Amorite tribal people. This is proven by the fact that Amorites themselves never worshipped such an entity and Martu himself was integrated into the established pantheon as a legitimate deity only after the Amorite people were already integrated into Mesopotamian society.

The text itself sees Martu competing in various fighting games organized in Inab in order to win the hand of Adjar-kidug, the daughter of the city's patron deity. He is ultimately successful and wins over the trust of the people and his bride to be, despite presented accusations that reflected the then stereotypical view the older native people likely had of the recently arrived tribal population.

The aim of this paper is to introduce the myth and then provide contextual analysis within the social and political context of its time. It also briefly introduces a new interpretation of it. Said interpretation posits that the aim of the text was to legitimise a new Amorite ruling dynasty, or at least make their rule seem more acceptable to the indigenous population by granting it divine blessing. This would have precedent in religious ceremonies and texts from the same time period, which saw various Amorite rulers trying to establish continuity with the previous dynasties. Such practices also included marriage with daughters of the defeated lineages. Further evidence of likely Amorite authorship of the text is its optimistic wording when contrasted to other texts from its era, such as Lamentation over the city of Ur.

Úvod

Martuova svatba (dříve známá pod názvem *Amorite creation story in Sumerian*)¹ je mytologický text z počátku druhého tisíciletí před naším letopočtem. Obsahem pojednává o svatbě boha Martua a bohyně Adjar-kidug. Symbolická hodnota tohoto aktu ale daleko přesahuje tuto premisu. Jedním z hlavních důvodů pro to je fakt, že bůh Martu vznikl jako umělé božstvo zosobňující amorejské obyvatele starého Předního východu.

V dnešní práci se proto pokusím představit dobový kontext této práce, boha Martua i lid, který měl představovat. Následně bych rozebral samotný text svatby. Na závěr ve stručnosti představím moji interpretaci smyslu celého textu, která se liší od té tradičně přijímané.

Historický kontext

První výskyt Amorejců v mezopotámské literatuře je v textech z Eby mezi léty 2400–2350 př. n. l. Jelikož zmíněné texty označují oblast (*Mar-tu^{ki}/Martum^{ki}*), není ale zcela jisté, že se jedná o Amorejce. První hodnověrnou zprávou tak zůstává zpráva Shar-Kalli-Sharra (cca 2153–2129) o porážce Amorejců poblíž *Jebel Bišri* (jinak známého jako *Basar/Bašar*)². S tímto horským prostředím na území dnešní Sýrie byli Amorejci tradičně spojováni již od staroakkadské doby.

Již ze zápisů o vzpouře vedené Amar-giridem z Uruku proti Narām-Sínovi z 23. století byly tyto vrchy centrem amorejské moci. Zároveň však toto etnikum nezůstávalo upoutáno na jedno místo a v době třetí dynastie z Uru (cca 2112–2004 př. n. l.) se některé z kmenů přesunuly do oblasti mezi Tigridem a pohořími dnešního Íránu.

Příchod Amorejců do Mezopotámie a jejich převzetí kontroly jakožto nové vládnoucí skupiny po pádu třetí dynastie z Uru (cca 2000–1950) byl dříve nahlížen jako hlavní příčina pádu sumerské civilizace na přelomu 21. a 20. století před naším letopočtem hlavně díky údajným invazím tohoto kočovného etnika³. Ty měly zapříčinit zničení mnoha tehdejších velkých měst jako například Ugarit, Byblos či Ebla.

Nedávné výzkumy z nejrůznějších oborů však ukazují, že toto je přílišné zjednodušení celé situace. Amorejci sice hráli jistou roli při pádu třetí dynastie z Uru, byli však jen jedním z mnoha faktorů. Dlouhodobé klimatické

¹Lubetski et al. 1998: 400.

²Sasson et al. 1995: 1234.

³Burke 2014: 405.

výkyvy zapříčinily nedostatek vody, což spolu s narůstající salinizací půdy vedlo ke kolapsu dálkových obchodů, dlouhodobým hladomorům v důsledku zemědělské krize a opouštění měst (jejichž zkáza byla dříve často přisuzována právě Amorejčům).⁴ Naopak pastevectví a nomádký způsob života díky těmto podmínkám zaznamenaly značný nárůst popularity. Stejně tak jsou dochovány zmínky o příchodu a boji s migrujícími nomády již v předchozích staletích, což by znamenalo, že příchod nové skupiny obyvatel nebyl ani ve výše zmíněné době ničím novým.

Mezi další vlivy patří také více než dvě staletí konfliktů, počínaje válečným tažením Lugalzagesiho cca 2250. Někteří badatelé také přikládají spoluvinu na úpadku příliš pomalé a neefektivní byrokracii, která nedokázala držet krok s dobou. Samozřejmě by nebylo zcela správné Amorejce zcela oprostít jakékoliv spoluúčasti. Označovat je jako hlavní příčinu pádu třetí dynastie z Uru by však bylo v rozporu se všemi novějšími poznatky. Stejně tak již nemůžeme předpokládat, že se toto etnikum začlenilo do mezopotámské společnosti pouze jako nomádi, jelikož řada z nich byla dlouhodobými obyvateli měst (ať již jako otroci nebo žoldáci/žoldněři).

V každém případě byl příchod a integrace Amorejců počátkem nové doby doprovázené založením nových semitských dynastií v Larse (cca 1961–1699), Isinu (1958–1733), Mari (cca 1830–1761 – dynastie Lim) a Babylónu (cca 1830–1531 – první babylónská dynastie), dále také v Sýrii – konkrétně v místech jako je Aleppo, Qatna či Alalach. Konec amorejské vlády pak nastal s dobytím a vypleněním Babylónu Chetity (cca 1531), přičemž zbytky říše byly rozvráceny Kassity.

Vymezení Amojerců

V jeho nejnámějším slova smyslu pojem Amorejci značí nomádké kmeny, které se na přelomu 2. a 3. tisíciletí před naším letopočtem objevily v prostředí Mezopotámie. Jazykem patří do severozápadní semitské skupiny, podobně jako například ugaritština či pozdější hebrejštiny a aramejštiny.⁵ Jako psaný jazyk používali akkadštinu. Nezanedali však po sobě žádný literární korpus, podle kterého bychom je mohli oddělit od ostatních etnických skupin žijících ve stejné oblasti.⁶ Pojem Amorejci je ale mnohem dalekosáhlejší a označuje více než jen kočovné pastevecké kmeny.

Patří sem také váleční zajatci, otroci ukořistění během válečných tažení, uprchlíci přicházející do měst i žoldácké skupiny skládající se z cizinců.

⁴Issar – Zohar 2007: 135.

⁵Bienkowski – Millard 2000:17.

⁶Sasson et al. 1995: 1238–1239.

Obzvláště poslední skupina byla v době třetí dynastie z Uru (cca 2112–2004 př. n. l.) vysoce populární a nebylo nijak neobvyklé nacházet cizí žoldnéře ve službách nejrůznějších panovníků. Jejich oblíbenost se odrážela i v tehdejších používaných titulech, kdy lidé označovaní jako UGULA MAR.TU (přední z Amorejců) a GAL MAR.TU (náčelník Amorejců) byli stavěni na stejnou úroveň jako vojenský generál.⁷

Informace o tomto etniku (pokud tento pojem můžeme vůbec použít) jsou velmi roztříštěné a minimálně v době třetího tisíciletí je proto obtížné určit, zdali všechny osoby pojmenované Amorejci jimi skutečně byli. K jisté změně dochází během raného druhého tisíciletí, kdy jednotlivci začali být identifikováni jako Amorejci na základě jejich jmen. Řada panovníků také začala odvozovat svůj původ od Amorejců. Mezi příklady můžeme zmínit Chammurapiho, který se označil jako *král amorejských zemí*. Můžeme tedy pozorovat značnou změnu sociální identity asociované s termínem *amurru*, kdy z původního označení všech cizinců tento termín získává mnohem rozsáhlejší škálu konotací.

Samotný pojem Amorejci je odvozen od akkadského *amurrû*, které samo o sobě je alternativou sumerského MAR.TU. Oba pojmy původně označovaly západ a minimálně v době třetího tisíciletí př. n. l. již sdílely stejný význam.⁸ Kromě označení západu jakožto světové strany totiž také Martu či Amurru sloužilo také jako označení všech lidí žijící na západ od Mezopotámie. Podobně jako dnes používáme slova jako *severské* či *orientální*, Amurru by pro tehdejší Mezopotámce byl tím, co pro nás pojem *západan* znamená dnes. Texty z Ebly (cca 2400–2350) také odkazují na území západně od Mezopotámie, zvané Mar-tu^{ki}/Mar-tum^{ki} ovládané panovníkem (LUGAL) zvaným *Anytum*, žádné ze jmen obsažené v textu však nevykazuje podobnost s pozdějšími amorejskými jmény a je tak pochybné, že se jednalo o Amorejce.

Vzácněji se oba pojmy objevují také jako označení západního větru, pravděpodobně za účelem předpovídání počasí⁹. Bohužel však dodnes nemáme žádný dochovaný příklad toho, jakým způsobem ve starověké Mezopotámii tento proces probíhal. V několika případech z novoasyrské doby máme doloženo i jejich použití jako jména skupin nebeských těles v astrologických a astronomických textech.¹⁰

⁷Sasson et al. 1995: 1235.

⁸Jméno Amurru se takto používalo pro označení severozápadních zemí jako jsou např. dnešní Sýrie, Libanon a Palestina. Dokonce i samotné Středozemní moře bylo občas označováno jako *Moře Amurru*.

⁹Horowitz 2011: 196–197.

¹⁰Horowitz 2011: 175.

V rámci Martuovy svatby je ale klíčové použití sumerského MAR.TU jakožto jméno boha Martua, který sloužil jako božská personifikace Amorejců (zapsáno s božským determinativem ^dMAR.TU).

Bůh Martu

Problém s tímto bohem je již v jeho samotné koncepci. Není žádný důkaz pro tvrzení, že by samotní Amorejci kdy uctívali takové božstvo. Stejně tak se neobjevuje v amorejském seznamu více než sedmi tisíc jmen ze starobabylónského období (podobně jako ve starším seznamu z období třetí dynastie z Uru) a jeho výskyt v textové podobě je téměř výhradně vymezen na oblasti s nízkou či minimální amorejskou přítomností.¹¹

V důsledku všech těchto faktů je dnes obecně přijímáno, že bůh Martu byl výtvořem mezopotámských teologů jakožto božská personifikace Amorejců.¹² Jeho existence pravděpodobně vznikla z nutnosti začlenit tuto nově příchozí skupinu do existujícího rámce sumersko-akkadské civilizace. Nejednalo by se o nový fenomén v rámci starého Předního východu – například bůh Aššur byl také zosobněním Aššuru a později Asyrské říše. Martu je však unikátní tím, že se jedná o uměle vytvořené božstvo, které bylo cizí lidu, jenž měl zosobňovat. Časem byl sice začleněn do babylónského panteonu jakožto syn boha Anua a bohyně Ninchursag¹³ (ve starším fragmentu hymnu to byla bohyně Uraš, viz UM 29-13-509), stalo se tak ale v době, kdy již byli Amorejci dlouho začleněni do tamější společnosti.¹⁴

Literární prameny obsahující Martua můžeme velmi hrubě rozdělit do dvou kategorií. První z nich je Martu jakožto integrované božstvo v již existujícím panteonu, druhou je pak jeho výskyt jakožto personifikace Amorejců. Jelikož druhá kategorie je mnohem vzácnější (dosud exkluzivní pro text Martuovy svatby), pokusím se alespoň krátce shrnout většinu božských rolí, ve kterých je zatím znám.

Ze dvou dochovaných fragmentárních královských hymnů je Martu doložen jakožto pomocník a ochránce panovníka (ačkoliv jméno daného krále se nedochovalo), rozmnožující dobytek i bohatství v jeho zemích a poskytující požeňání královskému dvoru¹⁵. Ve zlomcích nedávno objevených hymnů

¹¹Soldt et al. 2005: 33–34.

¹²Soldt et al. 2005: 31.

¹³Finkel – Geller 1997: 103–104.

¹⁴Je potřeba dodat, že začlenění Ninchursag v SRT 8 bylo s největší pravděpodobností ovlivněno jejím spojením s horami a její pozice matky by tak neměla být chápána z pohledu genealogie.

¹⁵Finkel – Geller 1997: 104.

(např. UM 29-13-509) se dokonce objevují narážky na božskou pomoc Martua při garanci pokračování panovníkovy linie. Tato garance se může objevovat v různých podobách – od pouhého požehnání panovníkovy ženy po tvrzení, že je to právě Martu, kdo umožňuje plazení.

Častější je však pozice Martua jakožto boha války, kde např. v písni ze Širgiddy je popisován (hrubě přeloženo) následovně:

*Jeho matka Ninchursag učinila jeho tělo překrásné a mohutné, poskytla mu moc v boji, vyzbrojila ho mnohými zbraněmi, takže mu nebyl nikdo rovný. Oděn jest v hrůze a se tví silou útočí na nepřátele jako divoký býk.*¹⁶

Navzdory všem funkcím, které Martu v průběhu staletí získal, jen výjimečně se objevil v pozici nejvyššího božstva. Jediným dochovaným případem je akkadská modlitba z Lagaše (NFT 207) ze starobabylónského období, jež ho oslavuje jako svrchovaného vládce vesmíru a krále bohů i lidí.

Naopak nejčastěji (minimálně v patnácti případech) je mu přisuzován epiteton *muž z hor* či *muž kopců*. Výše zmíněná píseň ze Širgiddy dokonce zašla tak daleko, že mu dala za sídlo horu z Lapis lazuli (ve starověku velmi ceněná hornina modré barvy) nesoucí jeho jméno, jenž měl dostat od svého otce Anua. Není proto divu, že mezi jeho tituly patří *běl šadê* (*pán hory*) a *běl šěri* (*pán stepí*)¹⁷. Dokonce i logogram ^dKUR.GAL (*velká hora*), který byl typicky přisuzován bohu Enlilovi, začal být Martuovi přepisován v babylónských textech kassitského období (cca 1595–1155 př. n. l.).

Posledním významným atributem, o kterém se v této práci zmíním, je vláda nad bouřemi. Podobně jako bůh Iškur a jeho akkadský protějšek Adad (se kterým je na sumerských pečetích často vyobrazen) se Martu vyskytuje v textech jako hromovládce, nejlépe reflektované v jeho epitetu *Rammānu*¹⁸. Některé texty (viz NFT 207) mu dokonce připisují absolutní vládu nad mořem, bažinami i samotným Eufratem. V jiných¹⁹ je vybaven kontrolou nad sedmi větry i deštěm.

V konečném důsledku byl Martu po vzoru Amorejců zcela integrován do mezopotámského panteonu a navzdory jeho relativně umenšené roli po pádu Babylónu si stále zachovával jistou popularitu jakožto božské ztělesnění západu. Od dob kassitské dynastie dále však již zůstává jako

¹⁶Finkel – Geller 1997: 102–103.

¹⁷Toorn et al. 1999: 33.

¹⁸Schwemer 2008: 30.

¹⁹SRT 8.

druhořadé božstvo, jehož doba slávy již pominula. Poslední zmínky o tomto božstvu pak mají údajně pocházet z období helénismu (zatím se mi však nepodařilo vhodné texty najít).

Rozbor Martuovy svatby

Již na počátku je třeba zmínit, že samotná svatba je v rámci mezopotámských textů neobvyklá, protože představuje bohy v pozicích lidí a to včetně vykonávání jejich činností. Možnou paralelou k tomuto jsou texty obsahující stvoření člověka jako nového vykonavatele práce dříve určené bohům (jak můžeme vidět v *Enúma eliš*). Na rozdíl od Martuovy svatby však *Enúma eliš* jasně rozděluje mezi bohy a mezi lidmi, kde člověk byl stvořen jako nový správce země. V textu svatby ale máme pouze bohy, jednající jako kdyby byli smrtelníky.

Po stránce datace není dodnes jasné přesné období vytvoření tohoto díla. Podle některých badatelů však jeho sepsání spadá do doby tzv. Sumerské renesance (2047–1750) a má reflektovat integraci a urbanizaci amorejského etnika. Někteří zacházejí i tak daleko, že text hodnotí jako odraz skutečné historické události, jež se měla odehrát ke konci třetí dynastie z Uru: Přijetí amorejských nomádů Puzur-Numušdou (vyslanec Kazallu, zmíněný v dopisu od Ibbi-Sína Išbi-Erovi)²⁰.

Část první (verše 1–52)

Samotný text začíná odkazem na blíže nespecifikovanou dobu, kde máme jedno již existující město (v tomto případě Inab) a druhé (to jest Kiritab), které teprve bude založeno. Po archeologické stránce nemám doloženou existenci ani jednoho z nich, což znemožňuje případné zasazení do specifického historického kontextu. Stojí zde za zmínku, že odvolání se na konkrétní město jakožto centrum celého příběhu je srovnatelné s dalšími sumerskými mytologickými texty, které se zabývají sňatkem či plozením potomstva. Pro srovnání bych zde odkázal na příběh bohů Enlila a Ninlil, který je zaměřen na Nippur.

Čím je ale Martuova svatba unikátní, je právě srovnání dvou měst, kde město Inab je v následujících verších (specificky 9–15) vyzdvíženo jako vrchol civilizace, zároveň však Kiritab (o kterém z textu nic nevíme) zatím ještě neexistuje, ale i přesto je stavěn do protikladu k Inabu. Podle některých badatelů se jedná o záměrné zkombinování částí dvou různých mýtů

²⁰Finkel – Geller 1997:109.

(v tomto případě mýty Ninlil + Enlil a Enki + Ninchursag) za účelem zasazení celého děje do prvotního času.

Obtížnější je určit, jakou roli zde hrají ostatní jmenované prvky (například prozatímní neexistence posvátných cedrů), jelikož nehrají další roli v samotném narativu. Osobně bych se ale klonil k závěru, že způsob jejich vyjmenování (některé prvky existují a jiné mají teprve přijít) je jen další částí výše zmíněného dosažení ahistorického charakteru mýtu.

Dalším zajímavým prvkem je titul samotného vládce Inabu, který by se dal hrubě přeložit jako *lyra-buben-tamburína* (Tigi-šem-ala). Díky chybějící části textu není jisté, zda se jednalo o označení boha Numušdy (tedy božského patrona města Inabu) či někoho jiného. Osobně bych se klonil k názoru, že z narativního pohledu by bylo zvláštní, kdyby byl představen jiný panovník, který by pak již nebyl v textu dále zmíněn. Zároveň by takový titul dával smysl s ohledem na festivní charakter druhé části mýtu, kde je Numušda osobně přítomen.

Po představení samotného panovníka následuje popis lidí žijících kolem města (verše 16–25), ze kterých pocházel i sám Martu. V samotném textu není specifikováno, zda se jedná o nově přistěhovalce nebo o usedlíky. Po symbolické stránce by se jejich místo bydlení vymezilo od obyvatel města s ohledem na jinak dosti přímočarý způsob formulace mýtu, ale možná není nejlepší dělat podobné závěry. Stejně tak bych se zdráhal dávat jejich popis do přímé souvislosti s jejich charakteristikou ze samotného konce Martuovy svatby, a to z toho důvodu, že jejich popis není nijak hanlivý. Samotný text nám pouze říká, že sídlili mimo město, že se potenciálně odívali ve lnu (*gu*), přinášeli dary neznámému božstvu (^dEŠ₂.LIL.DU) a zabíjeli kozy. Jedná se tedy o značný kontrast mezi závěrem celého mýtu, kde jsou úmyslně vyjmenovány všechny jejich údajné špatné vlastnosti.

Následující část textu nám zmiňuje rozdělování potravinových přidělů, aniž by však bylo zmíněno, z čeho vychází, případně zdali má nějakou obdobu mezi obyvateli města. Formulace samotného obdržení také implikuje, že tyto porce jsou Martuovi a jeho druhům dávány namísto toho, aby je sami produkovali (navzdory jejich práci se zvířaty). Možná paralela by se zde dala načrtnout s jinými historicky dochovanými snahami uklidnit (v angličtině *to pacify*) neusedlé obyvatele, kde ustálená vláda či jiný typ administrativní moci jim poskytoval potraviny.

Očekávaným výsledkem těchto snah bylo, aby se problematické skupiny obyvatel permanentně usadily na jednom místě nebo alespoň byly poslušnější. Většinou podobné snahy skutečně vyústily v usídlení cílených skupin poblíž měst nebo jiných center civilizace, jak to můžeme vidět například

z dob císařské Číny nebo v severní Africe pod španělskou nebo francouzskou nadvládou.

Samozřejmě musíme podobná srovnání brát s jistou rezervou, jelikož hodnocení systému distribuce potravin není záměrem tohoto dokumentu. Martuova reakce k tomuto systému může podle některých badatelů být chápána jako polemika nebo dokonce kritika tohoto systému, který dal svobodnému muži dvojnásobek potravin, než na kolik měl nárok. Zároveň ale existuje i možnost, že se jedná pouze o způsob, jak Martua představit v rámci narativu. V takovém případě bychom určitou naivitu nebo překvapení ohledně obdržení dvou porcí mohli chápat spíše jako zdůraznění jeho stavu jakožto osoby dosud neuvyklé příměstskému způsobu života.

Po představení problému následuje rada Martuovy matky (ve verších 47 a 48), jak se vypořádat s extra porcí:

Kam ti oko padne – vezmi si ženu; kam tě srdce zavede – vezmi si ženu!

Na první pohled se její doporučení může zdát značně liberální či bezcitné, jelikož nenabízí žádné řešení – Martu si má vzít kohokoliv, kdo mu padne do oka, hlavně že macecha bude mít společnost. Ve verších 50–52 bylo pravděpodobně bližší upřesnění a pobídka vzít si za družku někoho z města namísto ženy vlastních soukmenovců. Bohužel tato část byla poškozena a můžeme tedy jen odhadnout, jaká byla původní zpráva. Hrubě přeloženo by dochovaná část textu zněla následovně:

Ty...budování (?) jejich domů ve tvém městě; Ty, mezi tvými společníky, pro ně kopeš studny; Martu, tvým společníkům...

Samotná interpretace je díky chybějícím částem obtížná. Z narativního pohledu ale dává smysl, pokud bychom výše zmíněné verše vzali jako pobídku k nalezení nevěsty z města, jelikož by se tím navázalo na druhou část celého mýtu. Také je potřeba zmínit, že podobná domněnka je podpořena i samotnými badateli (např. Samuel Noah Kramer či Jacob Klein), kteří se textem Martuovy svatby dlouhodobě zabývali.

Část druhá (verše 53–90)

Prostřední část mýtu nám popisuje festival, kterého se účastnila i božská rodina Inabu (tj. Numušda, jeho choť Namrat a jejich dcera Adjar-kidug), jehož součástí byly i zápasy a poměrování sil. Celá událost je popisována

způsobem, který zdůrazňoval slavnostní charakter celého festivalu, na který se přišla podívat i řada lidí žijící mimo samotnou oblast města.

Samotný Martu nejprve ani nevykazuje známky účasti, namísto toho jde se svými druhy do pivnice (*e₂ kaš*, doslova dům piva), jak nám ukazuje verš 56. Nakonec sice změni názor a zúčastní se zápasů. Jeho důvod ke změně postoje však zůstává dosud jednou z méně srozumitelných částí celého mýtu. Verš 67 (*e-ne-ra bar kug-ga i₃-me-a-ke₄-eš*) implikuje důvod, proč se Martu nakonec přidal, to jest kvůli samotnému Numušdovi. Podle některých badatelů se zmíněný verš překládá následovně:

*Pro něj (tj. pro Numušdu), jelikož jeho tělo jest svaté.*²¹

Jiná verze překladu zní podobně, má ale drobný rozdíl:

Pro něj, jelikož on jest svatý.

Z narativního pohledu bylo silně pravděpodobné, že se Martu dostane do křížku s Numušdou – otcem jeho budoucí manželky. Zůstává však otázka, proč byl jeho důvod k účasti formulován tímto způsobem a jaký význam to má. Jedna z možných interpretací je, že Numušdova síla byla pro Martua výzvou, kterou se cítil povinen překonat. Dalším možným vysvětlením je kompletní sebedůvěra Martua ve vlastní sílu. Zpočátku ani necítil potřebu se zúčastnit a byla to až přítomnost Numušdy, jež změnila jeho názor. Samotný výsledek zápasů by koneckonců dal podobnému postoji za pravdu. Problémem takového výkladu je, že samotný Numušda není přímým účastníkem těchto zápasů – jsou vyhlášeny na jeho počest. Není však zmíněno, že by byl jedním ze zápasníků. Hledat tedy možnou paralelu mezi například střetem Gilgameše s Enkiduem a Martua s Numušdou proto není možné. Samotný text neposkytuje vysvětlení, což bohužel znesnadňuje zodpovězení této otázky.

Co bych považoval za zajímavější, je skutečnost, že Martuova účast na festivalu není nikým považována za zvláštní. Na jednu stranu je Martu popsán jako někdo, kdo bydlí mimo město a i samotný text je psán způsobem, který zviditelňuje jeho odlišnost od místních. Na stranu druhou ale nikdo nemá problém s jeho přítomností ve městě ani s účastí na zápasech. Stejně tak samotný božský patron města nikde v textu nevykazuje údiv nebo odpor k Martuově přítomnosti.

²¹Pod pojmem svatý bych zde osobně doporučil termín božský, s ohledem na poněkud zavádějící charakter slova svatý.

V každém případě je pro mýtus klíčová skutečnost, že se Martu nakonec zúčastní slavnostních zápasů a je prohlášen za vítěze. Zde je potřeba zmínit nedostatek starších překladů Martuovy svatby, jelikož podle nich by v původním znění verše 75 měl Martu pozvednout mrtvolu (ad₆) soupeře. Novější výklady²² ale poukazují na problém takového doslovného překladu: Celý festival byl popsán způsobem naznačujícím poklidný a veselý průběh celé události, což by bylo v kontrastu s usmrcováním zápasníků za prohru. Je proto lepší brát mrtvolu jako nehybná těla poražených, nikoliv však zabitých protivníků.

Martuovo vítězství je následně přijato s radostí ve verši 76 (*hul₂*, doslova *být šťastný*) samotným Numušdou, což by mohlo být vnímáno jako další důkaz jeho přijetí ve společnosti. Za vítězství je nabídnuta odměna stříbra či drahých kamenů, vítězný zápasník ale odmítá obě možnosti ve prospěch sňatku s Adjar-kidug, což Numušda přijímá. Zde je hned několik bodů, jenž je potřeba zmínit.

Už samotné umožnění sňatku naznačuje, že si vítěz mohl vybrat za odměnu cokoliv. Není to sice nikde explicitně sděleno, zároveň ale není Martuův požadavek zamítnut a nejsou ani vzneseny žádné námitky, kromě požadavku o kompenzaci rozvedeného v dalších verších. Samotné předsevzetí se oženit známe již z předchozích částí mýtu a zde je jen explicitně řečeno, kdo se stane budoucí nevěstou. Svatba s dcerou božského patrona města ale má více významů, než se může na první pohled zdát:

I) K jejímu dosažení byla použita síla, bylo tomu však učiněno poklidným způsobem skrze festival a nikoliv skrze například dobití města či jiný násilný způsob podmanění. S ohledem na výše zmíněné důvody bych i vyloučil možnost, že na základě zápasnických her došlo k masakru ostatních soupeřů, jak se dříve předpokládalo.

II) Celá událost byla započata skrze neefektivní systém potravinových přidělů, a ačkoliv dále již o něm není zmínky, někteří badatelé interpretují proces svatby jako určitý přechod od jednoho ekonomického systému k dalšímu. Obvykle bývá v takové interpretaci zahrnuta i Martuova kompenzace Numušdovi a dalším za možnost si vzít Adjar-kidug.

III) Nelze také zapomenout na nejdůležitější prvek celé svatby, tj. provázání a vzájemná integrace dvou sociálně a kulturně odlišných skupin. Oba účastníci jsou bohy zastupujícími různé skupiny, přičemž Martu zastupuje mimo město žijící novousedlíky a Adjar-kidug díky svojí pozici jakožto dcery městského patrona zastupuje starší 'městskou' vrstvu obyvatel. Argumentem na podporu této interpretace je skutečnost, že všechny jmenované osoby

²²Viz např. Vanstiphout H., *Rethinking the Marriage of Martu*, 2000.

v textu svatby jsou božstva, která zastupují specifické skupiny obyvatel: Numušda je božským patronem města a spolu s chotí a dcerou by tak zosobňoval starší městskou vrstvu. Naproti tomu Martu zastupuje novousedlíky dosud neuvyklé městskému životu, kteří jsou některými vnímáni se silnými předsudky (jak již víme z poslední části mýtu).

Část třetí (verše 91–142)

Martuův návrh na svatbu byl tedy přijat bez většího protestu, ale může k němu dojít až poté, co přinese požadovaný dar dobytka. Není z textu zcela jasné, zdali se jednalo o poskytnutí zásob na hostinu nebo o dar ženicha otci nevěsty. Jejich dodání bylo natolik důležité, že jimi bylo podmíněno umožnění svatby. Verše 91–111 vysvětlují, že k uspokojení Numušdy je třeba bohatého daru krav i koz, a to včetně jejich mladých. S ohledem na nomádský způsob života, který je Martuovi a jeho druhům vyčítán ve verších 127–141 je otázkou, zdali by jednotlivec takové skupiny byl vůbec schopen takový dar přinést, aniž by se tím sám nezruinoval. I kdyby tomu tak nebylo, z pohledu pastevece by se jednalo o značnou oběť.

Tím ale celý proces nekončí. V dalších verších vidíme, že Martu následně navštíví de facto celou populaci Inabu a každého z nich, od starších až po otrocky, štědrě obdaruje. Díky chybějící části veršů 112–114 zde máme dva způsoby, jak celý proces vyložit. V závislosti na tom, jakou navrhanou rekonstrukci použijeme, jsou možnosti následující:

I) Proces obdarování se odehrál na závěr svatební hostiny, kde Numušda přerozdělil svým poddaným dary.

nebo

II) Předání darů se naopak odehrálo před samotnou svatbou, kde Martu osobně navštívil každou sociální skupinu Inabu a obdaroval je.

Pokud by platila druhá verze, tak bychom mohli jeho dary interpretovat jako snahu o zakoupení si přízně místních či získání jejich požehnání pro jeho sňatek s Adjar-kidug. Naopak pokud uznáme první model jako platný, tak by se mohlo jednat o zdůraznění oslavného charakteru celé události. Osobně bych se ale spíše klonil k modelu, kde sám Martu s dary navštívil obyvatele Inabu – jednalo by se o pokračování jeho snahy si naklonit obyvatele města, kde po obdarování Numušdy si chtěl dále zajistit dobré přijetí místními.

Možnou oporou je zde závěrečná část mýtu, kde i dcera samotného Numušdy nemá nejmenší problém se stát Martuovou družkou a odmítá všechny předsudky, které jsou jí o něm podsouvány její přítelkyní. Stejně tak není

v textu ani zmínka o tom, že by někdo ze starousedlíků měl něco proti jejich sňatku s výjimkou již zmíněné přítelkyně. Díky absenci části textu ale bohužel není možné potvrdit či vyvrátit ani jedno z výše zmíněných vysvětlení.

V samotném závěru mýtu je obsažen výčet stereotypů asociovaných s Amorejci. Je potřeba zdůraznit, že tato část má značný význam pro celý mýtus. Téměř jako kdyby se jednalo o kompenzaci absence rozhořčení či znepokojení nad nadcházejícím sňatkem v předchozích částech textu. Zde je obsažen výčet všeho, co by starousedlík města mohl vyčítat Martuovi a jeho druhům.

Ze všeho nejzajímavější v rámci celé svatby je však výčet nelichotivých vlastností, jenž by se hrubě mohl přeložit takto:

„Teď poslouchej, jejich ruce jsou ničivé a jejich rysy jsou jako rysy opic; on je ten, jenž pojídá, co Nanna zakazuje, a nevykazuje úctu. Nikdy se nepřestávají potulovat... , jsou ohavnostmi v příbytcích bohů. Jejich myšlení je pomatené; způsobují jen zmatky. Je oděn v pytlové kůži... Žije ve stanu, vystaven větru i dešti, a ani neumí řádně předříkávat modlitby. Žije v horách a ignoruje místa bohů, vykopává ??²³ po kopcích, neví jak poslouchat a jí syrové maso. V životě nepoznal dům a až zemře, tak nebude pohřben. Má drahá, proč by jsi se vdala za Martua?“

Ačkoliv se jedná o výčet předsudků, které by obyvatelé Mezopotámie mohli Amorejčům přisoudit, minimálně některé z nich mají své historické opodstatnění. Nomádký způsob života byl pro původní amorejské kmeny samozřejmostí, což by nevyhnutelně bylo doprovázeno i absencí chrámů či podobných míst, jež by obyvatelé měst považovali za samozřejmost. Absence trvalých příbytků a větší vystavení počasí je také pochopitelné z perspektivy městských obyvatel.

Naopak nepravdivé je tvrzení o nepohřbení mrtvých. Například z četných nálezů tzv. válečnických hrobů²⁴ z celé Levanty i z oblasti kolem středo-eufratské oblasti ze střední doby bronzové můžeme doložit, že pohřbívání do země bylo běžnou praxí²⁵ ve všech územích obývaných Amorejci.²⁶ O poznání vzácnější byly komunální hroby, které se objevují ve větších množstvích až v pozdní době bronzové.

²³Význam toho termínu je dodnes rozporuplný a proto není specifikován.

²⁴Burke 2014: 407.

²⁵Cohen 2005: 79.

²⁶Burke 2014: 407.

Po fyziologické stránce je nemožné jakkoliv komentovat případný vzhled Amorejců, jelikož nemáme žádné nálezy, podle kterých bychom se mohli pokusit zrekonstruovat jejich vzhled. Ze stejných důvodů zatím není příliš možné komentovat ostatní výtky vznesené proti tomuto etniku. Vnímání cizinců jakožto méněcenných však nebylo v době třetí dynastie z Uru nic nového. Celá řada textů popisuje lidi neznalé zemědělství jako barbarské či necivilizované.²⁷

Celý výčet je ale rázně zamítnut, jako kdyby na jejich údajném barbarství nijak nezáleželo. Není přítomna žádná polemika nebo uznání jmenovaných vlastností, pouze jasné odmítnutí. Martu je buď přijat bez ohledu na vyčítané kvality, nebo jejich samotná existence je zpochybněna. Klíčové zde je i to, že osoba odmítající všechna nařčení je dcera Numušdy – božského patrona Inabu. Celá událost je považována za něco pozitivního. I samotná struktura celého narativu nevykazuje známky zármutku jako například *Nářek nad zkázou města Uru*. V kontrastu s tímto textem je Martuova svatba poklidným a vcelku radostným příběhem, kde dojde k symbolickému spojení dvou různých skupin lidí skrze svatbu jejich zástupných bohů.

Pro zajímavost bych zde ještě přidal jeden výklad, který polemizuje se samotným chápáním Martuovy svatby jakožto odrazu specifické historické a sociální situace. Jejím autorem je Herman Vanstiphout, který poukazuje na jistou nadčasovost celého mýtu díky formulaci počátečních veršů. Tím, že se celý děj odehrává v čase, kdy nám neznámý Inab byl nutný pro chápání světa Kiritabu – který byl autorovi znám, ale v té době ještě neexistoval – je dosaženo toho, že se mýtus odehrává mimo lidem známý čas.

Jak autor podotýká, pokud byl text úmyslně zasazen do dávné minulosti, tak je možná zcela zbytečné hledat indikace specifického v historickém kontextu.²⁸ Martuova svatba pro něj představuje abstraktní vyjádření sentimentu, nikoliv něčeho, co by mělo být zasazeno do konkrétní geografické a historické situace. Dovolil bych si ale namítnout, že se zde může jednat o projekci současného badatele. Nepovažoval bych za náhodné, že jsou specificky Amorejci vybráni jako etnikum integrující se do odlišné společnosti, obzvláště s přihlédnutím na čas, kdy měla Martuova svatba být sepsána.

Martuova svatba jako způsob legitimizace vlády

Jak již bylo zmíněno, text svatby je obecně přijímán jako báseň popisující integraci Amorejců do mezopotámské společnosti skrze osobu Martua. V rámci

²⁷Michalowski 2011: 84.

²⁸Bez ohledu zda zmíněná města existovala či nikoliv, viz *Rethinking the Marriage of Martu* s. 472.

mého zkoumání jsem ale přišel s alternativní interpretací pro jeho význam. Tou je výklad, že Martuova svatba byla možnou snahou nespécifikovaného amorejského vládce ospravedlnit svoji vládu.

Hlavní důvod, proč se kloním k této interpretaci, je skutečnost, že amorejští panovníci z tehdy nových dynastií byli známí různými způsoby, jak byl jejich nárok na trůn legitimizován. Jedním z nejčastějších způsobů byl právě politický sňatek s příbuznými předchozích monarchů. Ačkoliv autor textu není znám, jen obtížně se představuje, že by nebyl obeznámen s masivními společenskými a politickými změnami, které probíhaly na starém Předním východě během přelomu druhého a třetího tisíciletí př. n. l. Jedním z nejviditelnějších jevů této doby byl vznik mnoha nových amorejských dynastií. Zároveň je třeba dodat, že v době třetí dynastie z Uru nebylo exogamní manželství mezi Amorejci a starší usedlou populací neobvyklé.²⁹

Z doby amorejských dynastií je také známo, že snahy o ospravedlnění a legitimizaci nových vládců skrze ustanovení kontinuity s jejich předchůdci byly běžnou praxí. Příkladem mohou být například ceremonie *kispum*. Původně se jednalo o pohřební obřady, avšak v době amorejských dynastií byla jejich funkce postupně změněna na rituální hostiny, kde přízraky (*etemmu*) předchozích panovníků byly pozvány na hodování. Panovník, který tuto událost vedl, pak měl být skrze tuto událost spojen s jejich linií a tím měl být utvrzen jeho nárok na trůn.

Jako konkrétní příklad takového počínání můžeme uvést například amorejského vládce Mari, Yasmaḥ-Addada (1796–1775 př. n. l.). Ten se v dochovaných seznamech předků odvolával na původ z řad akkadských panovníků jako Sargon z Akkadu či Narām-Sîn. Přízraky (*etemmu*) obou těchto panovníků byly pravidelně zvány na pohřební hostiny, ačkoliv ani jeden z nich nebyl amorejského původu. Důvodem pro toto začlenění je s největší pravděpodobností snaha o etablování kontinuity a získání jejich pozeňání vládě Yasmaḥ-Addada v očích tamějšího lidu.

I samotný obsah Martuovy svatby by tomu napovídal, jelikož jeho hlavní částí je koneckonců svatba mezi domorodou princeznou a zástupcem lidu, který je odlišný od obyvatel města. Jak již bylo zmíněno výše, Martu (^d*martu*) i Adjar-kidug (^d*ad-jar-ki-dug*₃) byli bohy. V samotném textu je toto rozpoznatelné díky tzv. božskému determinativu *dingir*. Zároveň připomínám skutečnost, že Martu byl minimálně během prvních staletí amorejského příchodu ustanoven jako antropomorfní personifikace konkrétní skupiny obyvatel.

²⁹Buccellati 1966: 338.

Je také nutno poznamenat, že Martuovo vítězství v zápasnických hrách by se dalo považovat za možnou paralelu amorejských vojenských úspěchů, které zásadně podpořily vznik jejich nových dynastií. Dalším bodem této interpretace je skutečnost, že skrze svatbu s dcerou božského patrona města by se Martu stal jeho dalším vládcem.

Pokud tyto faktory dáme dohromady, tak výsledkem je, že božské zosobnění Amorejců zvítězilo v boji nad zástupci původního obyvatelstva. Od nich pak Martu dostal požehnání k jeho budoucí vládě, a to jak od běžného lidu, tak i od samotných bohů.

Samozřejmě je nutné dodat, že správnost výkladu Martuovy svatby jako legitimizace amorejské vlády se jen obtížně ověřuje. Žádné přímé důkazy na potvrzení či vyvrácení tohoto chápání nejsou a jsme tak odkázáni pouze na výklad společenských podmínek doby, kdy text vznikl.

Závěr

Martuova svatba dodnes zůstává nerozřešeným textem. Díky řadě chybějících částí i neznalosti autora je pravděpodobné, že tato kompozice nebude nikdy zcela zrekonstruována. Celý text je také znám pouze z jediného dochovaného exempláře, což ztěžuje snahu určit, jak relevantní mohl pro tehdejší společnost být. Možná ale právě díky svému unikátnímu postavení zůstává Martuova svatba textem, kterému se dostává pozornosti i desetiletí po jeho objevení.

Literatura

- Bienkowski, P. – Millard, A. R. (2000): *Dictionary of the Ancient Near East*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Buccellati, G. (1966): *The Amorites of the Ur III Period*. Naples: Istituto Orientale di Napoli.
- Burke, A. A. (2014): Introduction to the Levant during the Middle Bronze Age. In M. Steiner – A. E. Killebrew (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant: c. 8000–332 BCE*. Oxford: Oxford University Press, 403–413.
- Cohen, A. C. (2005): *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Finkel, I. J. – Geller, M. J. (1997): *Sumerian Gods and Their Representations*. Groningen: Styx Publications.
- Horowitz, W. (2011): *Mesopotamian Cosmic Geography*. 2nd printing, with corrections and addenda. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Issar, A. S. – Zohar, M. (2007): *Climate Change: Environment and History of the Near East, 2nd Edition*. Heidelberg: Springer-Verlag Berlin.
- Lubetski, M. – Gottlieb, C. – Keller, S. (1998): *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 273. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Michalowski, P. (2011): *The Correspondence of the Kings of Ur: An Epistolary History of an Ancient Mesopotamian Kingdom*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Sasson, J. M. (1995): *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 1. New York: Scribner.
- Sasson, J. M. – Baines, J. – Beckman, G. M. – Rubinson, K. S. (2000): *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. 1 & 2. Peabody (Mass.): Hendrickson.
- Schwemer, D. (2008): The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies, Part II. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 8/1. 1–44.
- Soldt, W. H. van – Kalvelagen, R. – Katz, D. (2005): *Ethnicity in Ancient Mesopotamia. Papers read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, July 1-4, 2002*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

- Toorn, K. van der – Becking, B. E. J. H. – Horst, P. W. van der (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2nd extensively rev. ed. Leiden: Brill.
- Vanstiphout H. (2000), Rethinking the Marriage of Martu. In K. Van Lerberghe – G. Voet (eds.), *Languages and Cultures in Contact: At the Crossroads of Civilizations in the Syro-Mesopotamian Realm*. Leuven: Peeters Publishing, 461–474.